

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

ОРДЕНА ДРУЖБЫ НАРОДОВ  
ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ  
им. Н.Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

# **ЭТНОЛОГИЧЕСКАЯ НАУКА ЗА РУБЕЖОМ:**

**проблемы,  
поиски,  
решения**



МОСКВА  
"НАУКА"  
1991

ББК 63.5

Э 91

Ответственные редакторы:

кандидат исторических наук С.Я. Козлов,  
доктор исторических наук, профессор П.И. Пучков

Рецензенты:

доктор исторических наук Г.Е.Марков  
кандидат исторических наук Н.Я.Дараган

Этнологическая наука за рубежом: Проблемы, поиски, решения /  
Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая.  
М.: Наука, 1991. С. 189

Э 91

ISBN 5-02-010016-1

Эта книга - сборник статей, дающий развернутую характеристику современной зарубежной этнологии. Анализируются такие ее направления, как культурная антропология, психологическая антропология, политическая антропология; рассматривается состояние этнологии и отдельных ее отраслей в европейских, африканских и латиноамериканских странах. Эту работу можно считать важным этапом в освещении советскими специалистами концептуального и фактического материала зарубежной науки.

Э 0505000000 - 197 II4 - 91 (II полугодие)  
042(02)-91

ББК 63.5(3)

ISBN 5-02-010016-1

© Издательство "Наука", 1991

Е. А. Веселкин

КУЛЬТУРНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ США: ТЕОРИЯ И ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ  
(Взгляд со стороны)

Пожалуй, нет на Западе, и особенно в США, сферы общественного знания, где бы дискуссии по жизненно важным вопросам науки, о самой ее судьбе велись так жарко как в этнологии (культурной, социальной антропологии). Обсуждаются ее основополагающие проблемы – современные задачи, перспективные цели, теоретико-методологическое обеспечение, определение ее предметно-объектной области, классификационных характеристик, самой природы этнографического знания.

Во многом трудности этнографических исследований вызваны особенностями этой науки в том виде, в каком она сложилась исторически. В разной степени эти трудности присущи всемирной этнографической науке. Этнография в широком смысле – это наука о человеке во всем многообразии его проявлений и связей (этносоциальное окружение, общественно-экономическая деятельность, культурно-психологическое своеобразие, биосоциальные, биопсихологические характеристики).

Образ кентавра символично обозначает два начала нашей природы – социально-психологическое и биологическое. Эта метафора древних глубоко эвристична по своей сути, и ее потенциальные познавательные возможности еще только осваиваются. Культурная антропология оказалась наиболее восприимчивой к "комплексу кентавра" и эту двойственность человеческого существования отразила не только в проблематике, но и в своей структуре. В США биосоциальные исследования сейчас проводятся широко и приобретают характер субдисциплин. Культурно-психологические исследования традиционно были и остаются ведущими в этой стране.

Для мировой этнографической науки мотив кентавра приобретает важное и во многом новое звучание. В планетарном масштабе встала проблема места и роли человека в природе. Если в человеке проявляется самосознание себя природой, то в процессе постижения тайн Вселенной ему еще предстоит осознать себя частью окружающего мира. Прорыв в подсознание принес нам догадку о безмерности нашего психического мира.

В процессе познания своего психического космоса нам нужны ориентиры. Нравственная идея, которую нам предстоит выбрать, – это та нить, которая сможет вести нас в лабиринтах подсознания. Психология рассматривается как важнейший раздел в культурной антропологии США, а нравственные проблемы науки выходят на первый план. Возрождающееся в нас анимистическое мироощущение поможет нам в этических поисках и, одухотворив природу, мы станем черпать в ней свою духовность. Во всяком случае, проблема взаимосвязи культурного и духовного окружения человека, взаимосвязи индивидуума и группы с окружающим природным миром активно разрабатывается в экоантропологии США.

Человеческий фактор, что признаем сейчас и мы, приобретает решающее значение. Во многом поэтому в сферах наук о человеке в последние

два-три десятилетия наблюдается "этнографический бум". Причины его разнообразны, и взаимосвязь действующих факторов бывает весьма опосредованна, что наглядно прослеживается на примере культурной антропологии. Она наиболее восприимчива к веяниям мировой общественной мысли и сама оказывает постоянное воздействие на мировую науку. На этот процесс влияют следующие некоторые общие условия:

Политическое развитие мира – вторая мировая война, образование лагеря социализма, развал колониальных империй и наступление периода неокOLONIALИЗМА, укрепление революционно-демократических сил, национально-освободительных движений, все более усиливающийся международный терроризм, непрекращающиеся локальные войны и потенциальная угроза третьей мировой войны.

Социально-экономическое развитие послевоенного мира – возрастающая экспансия неокOLONIALИЗМА в сфере международной экономики и продолжающееся обнищание масс развивающихся стран, НТР с сопутствующими ей во всех сферах человеческой жизнедеятельности последствиями, появление наряду с политической координатой Запад-Восток новой координаты – Север-Юг, характеризующей новые формы зависимости развивающихся стран в технологии, экономике от высокоразвитых капиталистических стран, катастрофически прогрессирующая урбанизация, усиливающийся экологический кризис, постоянность безработицы, конечность энергетических и сырьевых ресурсов планеты, что влияет на межнациональные и межэтнические взаимоотношения как во внутригосударственном, так и в международном плане.

Культурно-психологические факторы – нарастание на фоне резких **социально-экономических** изменений межгрупповых и внутригрупповых конфликтов, внутриличностных психических напряжений как результат реакции индивидов и общностей на условия существования; нивелировка культуры в ее массовых проявлениях и вместе с тем стремление личности и группы самоутвердиться в каких-то специфических культурно-психологических ценностях; космополитизация мироощущения, стандартизация образа жизни, развитие информатики, возникновение чувства сопричастности ко всему происходящему в мире и вместе с тем растущая обостренность ощущения национальной принадлежности, усиление или даже возрождение этнического чувства, появление или дальнейшее развитие многочисленных конфессий, этноконфессий и других общностей, самоопределяющихся по различным признакам.

Собственно научные причины – действия внутренних закономерностей функционирования науки, потребность в дальнейшем движении этнографического знания, поиски новых, более адекватных методов исследования в условиях все более убыстряющихся темпов социально-экономического роста и резких изменений, постановка новых проблем и поиск новых ответов, стремление создать (или отвергнуть) общие теории развития, выявить закономерности в кажущемся хаосе противоречий или, наоборот, доказать отсутствие таких закономерностей или невозможность их постижения.



Такой многоплановый подход, с учетом вышеприведенных факторов предполагает, что развитие культурной антропологии в ее научном, общетеоретическом и конкретно-прикладном значении рассматривается как социальное явление в более общем идейно-политическом, культурно-психологическом и социально-экономическом контексте. Социально-политическая роль культурной антропологии США предстанет перед нами нагляднее, если вспомнить, что она является самой мощной по своим материальным и людским ресурсам наукой в ряду западных этнографических дисциплин. (За годы после второй мировой войны число членов Американской антропологической ассоциации увеличилось в пять раз и превысило пять тысяч человек. Считается, что это две трети или даже больше от общего числа ученых этой специализации во всем мире<sup>1</sup>.)

И дело не только в простом количественном соотношении или в материально-технической вооруженности науки в разных странах (что, впрочем, тоже важно – благодаря превосходству в этой сфере американские антропологи могут проводить исследования во всех доступных им уголках земного шара). За последние два-три десятилетия бурно развиваются антропологическая теория и методология. Эти десятилетия многие считают наиболее продуктивным периодом в развитии антропологии. В США идут интенсивные полевые исследования в пограничных областях знания, разрабатываются новые направления, создаются новые методологии. Быстрота и многогранность этого процесса **заставляют** ученых в Соединенных Штатах говорить об антропологии как о революционной дисциплине. Культурная антропология начала оказывать все большее влияние на мировую этнографическую науку. Этот процесс стал настолько заметен, что на Делийском международном конгрессе антропологических и этнографических наук 1978 г. вопрос "американизации" науки обсуждался как реальный процесс, требующий своего осмысления и оценки.

А оценки оказываются далеко не однозначными. Вопрос об "американизации" или даже "сверхамериканизации" этнологической науки, особенно в развивающихся странах, был расценен многими участниками конгресса как актуальный и тревожащий факт. Более того, на этом представительном международном форуме факт американизации науки был расценен как "интеллектуальный империализм" и охарактеризован как процесс перехода от колониальной антропологии к антропологии неоколониального типа<sup>2</sup>.

Сторонники и проводники американского влияния в развивающихся странах оценивают как положительное явление растущую утонченность методологии исследований, использование новых терминов и концепций, диверсификацию научных интересов, введение и распространение новых теоретических моделей.

На мой взгляд, понижение антропологического исследования непосредственно связано с вопросом о социальной роли науки. Ее достижения можно достаточно объективно оценить только с учетом того, на решение каких задач ориентировано исследование, какую модель развития оно предлагает или предполагает и какова гражданская позиция автора.

Среди культурантропологов довольно широко распространено мнение о том, что можно отделить в исследовательской, научной деятельности роль ученого от роли гражданина и соответственно научные оценки от идеологических взглядов. Таким образом, научная этика отделяется от этики гражданской или наука вообще провозглашается этически нейтральной и ученый предстает нравственно свободным в своих исследованиях и научной деятельности.

Но трагедии Хиросимы, Нагасаки, Чернобыля показали нам, что человек и ученый даже в области естественных и технических наук не может быть свободным от нравственных обязательств. Это урок того, что и при отсутствии злой воли, но без высокой нравственной ответственности наука может превращаться в слепого, всеразрушающего джинна. Разум должен направляться и дисциплинироваться высокой культурой и гражданственностью ученого. В поисках ответа на вопрос о причинах чернобыльской аварии советский физик, один из руководителей спасательных работ на станции, академик В.Легасов пришел к мнению, что трагедия стала возможной в условиях определенного снижения нравственных критериев, при таком положении, когда "технику нужно защищать от человека". А "та техника, - делает он определенное противопоставление, - которой наш народ гордится, которая финишировала полетом Гагарина, была создана людьми, стоявшими на плечах Толстого и Достоевского... Они выражали свою мораль в технике. Относились к создаваемой и эксплуатируемой технике так, как их учили относиться ко всему в жизни Пушкин, Толстой, Чехов"<sup>3</sup>.

Если так обстоит дело с физико-техническими науками, то еще большее значение должны играть нравственные мотивы в гуманитарных науках. Осознающие свою гражданскую ответственность западные ученые признают социальную обусловленность науки. Отнюдь не марксист и даже не "диссидент" в рамках североамериканского антропологического истеблишмента, видный антрополог и социолог, специалист в области этнорасовых отношений П. ван ден Берге отмечал, что "претендовать на то, что мы можем действовать в некоем свободном от ценностей вакууме, когда мы принимаем на себя роль ученого, является наивным заблуждением, которое может заставить нас скрывать наши предрассудки, но не в силах уничтожить их воздействие на наше мышление"<sup>4</sup>.

Констатацией бесспорного факта звучит высказывание видного антрополога и политолога Т. Асада о социально-политической роли антропологических исследований, когда он утверждает, что социальная антропология возникла как самостоятельная дисциплина в начале колониальной эры, что к ее концу она стала процветающей академической дисциплиной и на протяжении всего развития ее усилия были направлены на описание и анализ неевропейских народов, находившихся под властью европейцев, и выполнялись европейцами для европейцев<sup>5</sup>.

Среди западных, в том числе и американских антропологов ведутся зачастую ожесточенные дискуссии по вопросу о том, является ли антропология наукой социально нейтральной<sup>6</sup>. Но уже сам факт, что подобная

проблема стала предметом обсуждения, говорит о социальной обусловленности исследований.

В поле личного заявления Т. Асада слышится отзвук таких дискуссий. Можно было бы привести много высказываний программного характера и самих ведущих культурных/социальных антропологов США об идеологическом, практическом, политическом значении антропологии. Хотя, на мой взгляд, для любого непредубежденного читателя ясна связь науки, особенно такой политизированной, как антропология, с самыми разными задачами дня.

Обращение к истории науки наглядно подтверждает эту роль. Со дня зарождения и на протяжении формирования и развития антропология была тесно связана с научными, социально-политическими и нравственными вопросами своего времени.

Причиной раскола в лондонском этнологическом обществе в 1863 г. было различное отношение его членов к проблеме расовых отношений. Зespoлнни, что в это время в Североамериканских штатах велась гражданская война, одним из поводов для которой являлось требование северян об отмене рабства негритянского населения в южных штатах. Ожесточенная борьба по этой проблеме вспыхнула с новой силой по обе стороны океана и захватила не только широкую публику, но и ученых.

Поэтому в научных и широких общественных кругах развернулась острая полемика по вопросу о роли и месте негритянской расы в истории человечества. Странники рабства в Штатах приветствовали программное заявление по вопросу о рабстве негров организатора раскола Лондонского этнологического общества и основателя нового Антропологического общества Джеймса Ханта. В обращении к членам нового общества он провозгласил свое понимание предмета, тесно связывая научные задачи антропологии и этнологии с политическими требованиями дня. Антропологию он представлял как синтезированную науку о человеке, имеющую дело со всеми проблемами происхождения и развития человечества, решающую ее с помощью биологии, анатомии, химии, натуральной философии, физиологии, археологии, геологии, филологии. Этнологии отводилось подчиненное место как науке прежде всего о нациях<sup>7</sup>.

Свои научно-политические взгляды как антрополога Дж. Хант высказал в статье "Место негра в природе": негр, по его мнению, представляет собой отличный от европейца вид, аналогии между негром и обезьяной более многочисленны, чем между европейцем и обезьяной, негр интеллектуально стоит ниже европейца, негритянская раса может быть гуманизирована и цивилизована только европейцами, и европейская цивилизация не подходит для потребностей и характера негра<sup>8</sup>. Диксиграть в Америке восторженно оценивали подобные мнения. Одна из **Нью-Йоркских** газет писала после смерти Дж. Ханта в 1869 г.: "Д-р Хант своим ясным знанием и отважным энтузиазмом делал больше для дела гуманности и благосостояния человечества, для славы Господней, чем все философы, гуманисты, государственные деятели и, можем сказать, все епископы и весь клир Англии, вместе взятые"<sup>9</sup>.

Это один из важных эпизодов "тридцатилетней войны" примерно 1840-1870-х годов (по выражению С.Такса) между антропологами и этнологами в этнографической науке того времени. С.Такс рассматривал эту войну как войну между историками и философами, с одной стороны, и теми, кто стоял за "достоверную" науку, например биологию, - с другой. В его понимании это была война между проповедниками гуманности, для которых наука была связана с защитой определенного дела, т.е. являлась ангажированной, и чистыми учеными, которые стремились отделить научную истину от "привходящих человеческих интересов"<sup>10</sup>.

Эпизоды этой тридцатилетней войны как раз и свидетельствуют о том, что за привходящими человеческими интересами кроются и научные задачи, а чистая наука зачастую прикрывает отнюдь не всегда гуманные задачи, диктуемые злобой дня. Я совершенно согласен с теми учеными, которые, как и П. ван ден Берге, считают заблуждением поиск "интеллектуальной нирваны" и самообманом - убежденность в возможности ее достижения. И "наиболее обманывающим" выиском, служащим для этой цели, является представление о том, что можно отделять свою роль ученого от роли гражданина<sup>11</sup>. Такое раздвоение ролей сказывалось и в различии представлений о внутреннем строении науки и ее общественных задачах.

Этнографическая наука в ее англосаксонском понимании была затронута этой двойственностью на всю ее глубину, в ее системно-классификационных и социально-нравственных аспектах. Наука должна была определить свою позицию не только в женском или негритянском вопросе, в проблеме этно-расовых и национальных отношений. Она должна была определиться гораздо шире - в понимании характера исторического процесса: эволюции или дегенерации, полигенеза или моногенеза человека. И здесь антропология должна прибегнуть к данным естественных наук так же, как к фактам истории или археологии.

Такое положение сказывается на внутринаучных структурных процессах. Наука постоянно разрабатывает предметные зоны, контактирующие с самыми различными областями знания. Это стимулирует разработку методологических вопросов, использование методик из взаимодействующих наук, постановку новых исследовательских проблем. Эта же ее особенность сказывается и в затруднениях при определении ее системно-классификационных параметров. Двусмысленность ее положения постоянно сказывается в возникающем вопросе о том, какова природа антропологического знания - "наука" это или историческая дисциплина (в рамках распространенного в западном обществоведении прагматического науковедческого противопоставления по формуле "наука против искусства"). В связи с этим существуют разные точки отсчета времени возникновения американской культурной антропологии. В.Хауэллс в своем президентском обращении к членам Американской антропологической ассоциации называет две возможные даты ее рождения, отражающие две точки зрения на характер науки: 1852 г. - время выхода в свет "Лиги ирокезов" Л.Г.Моргана и 1860 г. - начало исследований по краниометрии<sup>12</sup>.

Уже в названии - культурная антропология - отражается двойственность этнографического знания. С одной стороны, это антропология как

естественнонаучная дисциплина, с другой – это название дополняется важным системным и структурообразующим признаком "культурная", т.е. антропология характеризуется как дисциплина общественная.

Вместе с тем определитель "культурная" (а также "социальная" – во многих случаях как раздел культурной антропологии, а иногда и как общее название науки, в зависимости от трактовки значения ее структурных составляющих) характеризует наиболее общий подход к изучению объекта – через культуру в самом широком понимании или через социальную структуру общества. Таким образом, для понимания объекта, предметных зон и исследовательских проблем в процессе развития науки большое значение приобретает вопрос о соотношении и взаимодействии этих понятий.

Силой или слабостью культурной антропологии является такое сложно-составное понимание ее исследовательского объекта? Вряд ли сейчас возможен однозначный ответ. На этот счет существуют различные мнения. Одни считают, что такое всеохватывающее понимание науки ведет к размыванию, исчезновению объекта (обычно это "соседи" из ближайших научных дисциплин); другие считают, что эти структурные особенности науки, наоборот, способствуют созданию системных, тотальных концепций человека и общества, разработке целостного взгляда на взаимодействие человека и природы и что лишь такой подход способен дать адекватное представление о природе человека. Подобные взгляды отражаются в разработке различных теоретико-методологических подходов, выборе предметно-тематических зон и, как мы видим, в понимании природы самой науки.

При попытках разобраться во внутринаучных процессах в культурной антропологии важное значение приобретает понимание содержания таких понятий, как школа, направление, метод, раздел науки (субдисциплина). В науковедении разработка проблемы школы ведется большей частью на примерах естественных и точных наук. Нет единого понимания явления научной школы. Более того, констатируется отсутствие ясности в этом вопросе. У этнографов и антропологов, иногда у одного автора, наблюдается разноречивость в употреблении этих понятий: культурно-антропологическая школа и школа Боаса, чикагская школа и британская или американская школа культурной антропологии и т.д.

Можно выделить основные, наиболее часто встречающиеся в науковедческой литературе признаки школы<sup>13</sup>:

- 1) научная школа представляет собой прежде всего форму организации научного труда и предполагает
- 2) коллективное объединение, где обязательны
- 3) наличие лидера (а значит, и последователей),
- 4) образовательная функция школы (учитель-ученики), некоторые специалисты полагают, что школа может выступать как коллективный учитель; приведенные положения обуславливают
- 5) приобретение опыта и преемственность принципов как признак и одна из функций школы: наконец, основной признак –

с) разработка нового исследовательского направления в науке или принципиально новый подход к проблеме на основе новой теории лидера.

Некоторые исследователи разделяют школу и направление (как предметно-логическую общность), признавая вместе с тем, что в научной школе присутствуют и функции образовательной школы, и элементы предэтно-логической общности.

Возникает вопрос, отражает ли эти признаки специфику школ в гуманитарных науках, особенно в культурной антропологии, где происходят активное взаимодействие в смежных сферах знания, бурный рост направлений, выделение субдисциплин. Вопрос усложняется классификационными особенностями культурной антропологии, ее расположением в приграничных областях социальных и биологических наук.

На мой взгляд, в гуманитарных науках, в культурной антропологии, куда бы ее ни относить классификационно, организационное объединение необязательно. Яркий пример этого – "невидимый колледж" Радклифф-Брауна. Часто это единомышленники в разных центрах и даже в разных странах. Школа – это прежде всего организация знания и потом уже – организация деятельности.

Не всегда можно выделить лидера или дидеров (хотя большей частью они есть). И вряд ли это можно считать основным, принципиальным признаком. Так же необязательна образовательная функция (учитель–ученики). Часто это союз сложившихся ученых–единомышленников, где более важное значение приобретает обмен информацией по хорошо отлаженным коммуникационным каналам. Благодаря специфике антропологического знания это могут быть ученые различного профиля и даже представители различных дисциплин (как, например, в случае чикагской школы, психоэтнографической школы "культура–и–личность").

Гораздо важнее другая функция школы: приобретение опыта, сохранение принципов, передача традиции как необходимые условия ее функционирования.

Основным для научной школы смыслом и целью ее существования является последний признак – разработка нового исследовательского направления и нового подхода к проблеме.

Поэтому два последних условия предполагают некоторую общность методологических установок, разработку специально ориентированных методов для решения входных задач в сфере общих интересов.

Неизбежно возникает вопрос о соотношении понятия "школа" – "направление" – "метод культурной антропологии" в познавательном процессе. Здесь предлагается следующее рабочее определение школы.

Научная школа – это форма организации научного знания в процессе развития науки обществом ученых–единомышленников при помощи специально ориентированных методов с целью фиксации и использования накопленного опыта и выделения специальной предметной и логической общности для разработки нового направления. При этом понятия школа, направление, метод становятся в определенное соотношение между собой и с понятием "предметная область".

Направление – выделение отдельными учеными или школами новой предметно-логической общности с помощью новых теоретико-методологических установок в процессе познания и естественной дифференциации научного знания, взаимодействия между науками и возникновения "пограничных" сфер знания.

При всем взаимопроникновении и взаимодействии понятий "школа" и "направление" их выделение является оправданным. Хотя школа и подразумевает разработку нового направления, но организация знания и научного процесса в деятельности школы и направления различны.

Школа – это организационное средство для получения нового знания, форма организации, инструмент для получения (вычленения) знания, обработка данных с помощью созданных методик. Направление – это тот материал (выделенный логически или эмпирически), из которого добывается знание. Это предметно-логическое оформление знания, его закрепление в определенных методологических рамках.

Школа – явление более инструментального характера. Конкретные подходы в изучении предмета она разрабатывает в пределах своей науки. Но если в результате деятельности школы в предметно-логической сфере наблюдается значительное изменение, вычленение новой зоны знания, то есть основания говорить о складывании определенного корпуса теоретических предположений и развитии нового направления.

Направление должно быть более объемно по сравнению со школой. Развитое направление связано с членением науки. Оно предполагает достаточно высокий уровень методического обеспечения, касающийся конкретной предметной общности. В научном процессе направление – промежуточная ступень и классификационному выделению исследовательской зоны в раздел науки (субдисциплину) или даже в самостоятельную науку (фольклор, фольксунде-фолькеркунде). Т.е., на определенном этапе теоретического развития направление может классификационно самоопределиваться как отдельная научная субдисциплина (дисциплина).

Тогда раздел науки (субдисциплину) в данном случае можно определить как выделение новой сферы знания в пределах науки в процессе ее развития, когда создается своя специальная методология, которая вместе с тем дополняет общую и органически входит в нее.

Обсуждение методологических проблем наук с разными историческими традициями приобретает важное значение. Оно помогает определять точки соприкосновения и расхождения и тем самым создает условия для диалога на общем языке. Ибо главное не языковой, а методологический барьер, который может ощущаться и в рамках одной науки, и в пределах одной страны.

В антропологических исследованиях видно, особенно когда затрагиваются актуальные социально-политические вопросы, что методологический подход во многом определяет оценку изучаемой социальной ситуации и, в свою очередь, определяется социальными ценностями исследователя его гражданской позицией.

При оценке социального значения теоретических разработок в сфере культурной антропологии будем исходить из представления, что методология – это средство построения аналога действительности во всей ее совокупности или отдельных ее аспектов в зависимости от степени обобщения, заложенной в данной разработке. Анализ методологического построения дает представление о том, какую модель действительности ученый стремится объяснить и создать.

Методологические разработки могут быть разного уровня, они несут в большей или меньшей степени идеологическую нагрузку. Есть исследова-

тельные концепции инструментального типа, которые служат как бы орудием труда в руках ученого. Но все же и они ориентированы по цели и работают на более общую идею.

Среди американских культурных антропологов есть немало приверженцев чистой науки. На практике они не всегда добиваются требуемой стерильности результата и объективности выводов. Усилия в области американизации этнографической науки развивающихся стран привели к появлению в этих странах так называемых "плененных умов", т.е. к зависимости научного мышления части ученых от норм и стандартов, практикуемых в американской науке. Но зависимость в науке часто оборачивается зависимостью в идеологии.

Такие соображения отнюдь не предполагают однозначного определения социальной роли антропологов. Это отражение того непреложного факта, что в науке всегда шла борьба различных научных и социально-политических мнений. И в ней, как и в обществе, всегда существуют консервативные, радикальные и революционные элементы. Американская культурная антропология всегда чутко относилась к нравственным запросам общества. Свидетельством тому является этический кодекс антрополога<sup>14</sup>, принятый членами Американской антропологической ассоциации. Но не следует забывать и о возможности таких явлений, как исследования по программе "Камелот".

Поэтому и сейчас существует необходимость говорить о социальной ответственности антрополога. Идет ли речь о "палеоколониализме" или неоколониализме, определять ли антропологию как "служанку империализма" или "дитя просвещения", но ориентированность культурно-антропологических исследований вовне достаточно очевидна. Являются ли антропологи продолжателями дела эпохи просвещения или "империалистами поневоле", но связь между их наукой и потребностями социальной политики и политической практики не вызывает сомнений, пусть она проявляется не во всем и не всегда. И такую связь в той или иной мере, в тех или иных обстоятельствах признают многие западные ученые.

Этот факт отразился в делении культурной антропологии по целевым ориентациям на академическую антропологию и прикладную антропологию и организационно выразился в создании Общества прикладной антропологии. Прикладная антропология представляет собой мощный поток исследований, который выделяется и подразделяется по своим социальным задачам. Уже само определение отдельных подразделов прикладной антропологии говорит об их социальной целенаправленности: антропология действия, административная антропология, антропология приспособления, защищающая антропология и пр.

Это не научно-классификационные определения, они характеризуют прежде всего социальную, ценностную ориентацию антропологических исследований. Географическое расширение исследований и активное обращение к практическим вопросам сказались и на внутренних структурных процессах в самой науке. Выход в практическую жизнь стимулировал постанов-



ку новых исследовательских проблем, выявление новых исследовательских объектов и разработку новых методик. Причем взаимосвязь этих компонентов исследовательского процесса может быть различна, как в исследованиях "культура-и-личность" или "общинное развитие".

Индейцы Соединенных Штатов традиционно считались "частной собственностью" американских антропологов<sup>75</sup>. Однако постановка новых исследовательских проблем в направлении "культура-и-личность" потребовала выхода за пределы районов традиционного изучения ради выбора культурно-психологических ситуаций, более отвечающих условиям поставленной задачи, а также для получения сравнительного материала. Это требовало разработки новых методик.

Исследования по программе "общинного развития" были в значительной мере заимствованы из практики британской социальной антропологии. Они начали проводиться по опробованным методикам, и выбор районов и объектов исследования здесь диктовался практическими целями, которые зачастую ставились извне.

Когда дело касается исследований "культуры-и-личности", можно говорить о направлении в рамках культурной антропологии. Вместе с тем вряд ли можно определять это направление как субдисциплину внутри культурной антропологии. Свое методологическое обеспечение она получает в пределах психологической антропологии. Исследования общинного развития (так же, как и общинной организации) можно отнести скорее не к структурным, а к социально-политическим характеристикам культурной антропологии. Эти исследования преследуют сугубо прагматические цели. Они свободно используют разрабатываемые в науке методики и ставят исследовательские проблемы, исходя из конкретных задач. Прикладные по своим целям, они не нуждались в своем научно-теоретическом обосновании и не создали его.

Можно сказать, что не только чисто научные, но и социально обусловленные задачи способны влиять на существенные связи в рамках науки. Потребности времени требовали расширения географии и тематики, создания новых объектов исследований. Вместе с соответствующей модификацией методов этот сложный и взаимосвязанный процесс вел к развитию и изменению всей структуры науки.

Выход американской культурной антропологии на мировую арену дал и другой эффект. Со дня своего зарождения американская антропология была всегда весьма восприимчива к достижениям мировой, преимущественно европейской общественно-научной мысли. Но решусь высказать, возможно, отнюдь и не бесспорное мнение, что ее отдача довольно значительное время в международный банк этнографических знаний (принимая во внимание прежде всего теоретические и методологические разработки) была невелика. Здесь не имеются в виду труды Л.Г.Моргана. Известно их воздействие на марксизм (через работу Ф.Энгельса "Происхождение семьи, частной собственности и государства") и на этнографию. Их влияние на буржуазную науку было неоднозначно по характеру и неравномерно по времени. После периода

признания современниками идей Моргана пришлось еще пережить второе рождение, в том числе и у себя на родине.

Если воспользоваться здесь периодизацией антропологии, предложенной Дж. Стокингом<sup>16</sup>, то этнологический (1800–1860), эволюционистский (1860–1895), исторический (1895–1925) периоды – это скорее периоды накопления и формулирования знаний, осмысления внутренних проблем, стремления раз-зобраться в своем сложном и обширном внутреннем хозяйстве. Только в конце классического периода начинается все нарастающий процесс отдачи (в основном после первой мировой войны). Все усиливаясь (во время и особенно после второй мировой войны), он стал приобретать характер экспансии.

Вторая мировая война резко изменила международную социально-политическую обстановку. Начался процесс деколонизации и одновременно неокolonизации. В ходе этого процесса американская культурная антропология захватывала ведущую роль в мировой буржуазной этнографической науке и укрепляла свои позиции в социальных науках развивающихся стран. Деколонизация развивающихся стран облегчала проникновение в них идей американского культурно-антропологического истеблишмента. Таким образом, между складывающимися антропологическими науками развивающихся стран и западной этнографической наукой, особенно антропологией США, в послевоенный период стали возникать отношения, которые зачастую представляются в виде "вертикальной связи"<sup>17</sup>. Что же представляет собой эта связь?

Условия постколониальной ситуации облегчили проникновение идей и представлений американской культурной антропологии в научную жизнь развивающихся стран. Это была своего рода реализация идей "атлантического пакта" в области интеллектуальной политики. Ее подкрепляла политика "утечки умов", объектом которой являются видные ученые Европы и развивающихся стран. Подготовка кадров ученых на местах в развивающихся странах или в американских колледжах и университетах способствует популяризации идей, вырабатываемых в сфере культурной антропологии.

Вопрос о преодолении американского влияния в этнографии развивающихся стран сейчас стоит весьма остро. Критической оценке подвергаются идеи и концепции культурной антропологии. При ближайшем рассмотрении выясняется, что не всегда культурно-антропологическая методология адекватна исследуемой в этих странах реальности, зачастую малоэффективны изощренные процедуры и техника исследования. Поэтому многие видные этнологи из Индии, Японии, стран Юго-Восточной Азии выражают неудовлетворенность объяснением сложностей и трудностей своих обществ, даваемым в американских работах. Отмечая негативные последствия за-силья культурной антропологии, они выступают за самостоятельность в науке, за постановку действительно актуальных для их стран проблем<sup>18</sup>.

В этой связи можно, кстати, отметить, что участие советских этнографов в международных конгрессах антропологических и этнографических наук, начиная с Филадельфийского конгресса 1956 г., расценивается учеными развивающихся стран как благотворное, способствующее достижению более сбалансированного подхода к проблемам и в определенной степени – умень-

шению чрезмерности англо-американского научно-информационного импульса. В любом случае участие советских ученых – представителей иной научной традиции – расширило сферу дискуссий и сопоставления точек зрения.

Да простятся употребляемые здесь сравнения утилитарно-политического характера, но они лежат на поверхности и невольно приходят на ум, так как социально-политические измерения любопытным образом отражают характер и этапы процесса. Хотя, повторяю, тем самым не проводится жесткая связь между культурной антропологией и политикой, и если эта связь существует, она не обязательно должна отражать имперский характер последней.

Здесь уместно вспомнить, что американская общественная, в том числе и этнологическая мысль еще со времен Р.Эмерсона, Г.Торо, Л.Г.Моргана была пронизана идеалами гуманизма. Возможности и настроения общества определяют и общественный потенциал науки. Ставшее уже расхожим клише "американская деловитость", по моему мнению, удивительным образом совпадает с мечтательностью. Такое сочетание образует сплав, в котором в значительной мере присутствуют элементы действенного идеализма.

Гуманистические идеалы могут оставаться мечтой, как, например, идеи Г.Торо, но в них заложен постоянный импульс к действию, усиливаемый активными практическим идеализмом американца. Этот стимул постоянно прослеживается в разных проявлениях в истории американской этнологической мысли. Примером использования социальных средств самореализации науки может служить деятельность Л.Г.Моргана как юриста и общественного деятеля при защите интересов индейцев, основанная на глубоком научном знании<sup>19</sup>. Этой идее могут служить и средства социального выражения ее научного потенциала; возьмем хотя бы научно-общественные задачи работы группы ученых под руководством С.Такса по "Фокс-проекту". Их деятельность в этой области привела к выделению по социальным целям такого направления, как "антропология действия"<sup>20</sup>.

Поэтому было бы неверно оценивать американскую антропологию однозначно. В ней проявляются самые разнообразные и противоречивые тенденции, отражающие трудности роста науки, обострение проблем этического характера, сложность и противоречивость общественной жизни.

Может быть, нам будут более понятны проблемы, стоящие перед культурной антропологией, если мы хотя бы приблизительно представим себе моральную и политическую атмосферу в стране за последние два-три десятилетия. Понимаю, что это трудная задача – составить взгляд со стороны. Но вместе с тем, если попытка оказывается хотя бы относительно удачной, она способствует гораздо более полнокровному восприятию настроений, зачастую не лежащих на поверхности событий.

Вспомним, что за это время Соединенные Штаты пережили "охоту за ведьмами" Маккарти, войну во Вьетнаме, карибский кризис, убийство Дж.Кеннеди, "жаркие лета" конца 60-х годов, убийство М.Кинга, утергейтское дело, совсем недавно "ирангейт". Возникло множество сопутствующих разноплановых и разномасштабных социальных явлений, по-своему влиявших на настроения различных слоев общества.

"Общество потребления" переживало моральный кризис, пик которого, видимо, пришелся на войну во **Вьетнаме**. "Великий отказ" 60-х годов захватил и Штаты. Отказ молодежи от войны во **Вьетнаме**, борьба за гражданские права негро-африканцев, сексуальное освобождение, возрождение этнического чувства, движение хиппи, контркультура в ее причудливом сочетании мотивов фронды, бравады, отчаяния – разнообразные формы протеста против "системы".

Все это были определенные диагностические признаки, говорящие о неблагополучии. В обществе заговорили о кризисе доверия, само общество определялось как больное. Знаменитое обращение Дж.Картера к стране было исполнено глубокого чувства. В нем звучали боль, тревога, озабоченность, диктуемые чувством высокого идеализма и гражданственности. На мой взгляд, настроения общества в то время были проникнуты искренностью, и, может быть, морально-политический кризис того времени и был вызван растрезвоженной совестью общественного сознания, необходимостью новых духовных ценностей и нравственных ориентиров. В поисках выхода из интеллектуального тупика значительная часть интеллигенции обратилась к марксизму.

С конца 70-х, и особенно в 80-е годы, все более ощущается перелом в настроениях среднего белого американца. Постепенно преодолевался "вьетнамский синдром". Негритянские бунты отпугнули даже многих либералов и заставили поправить консерваторов. "Потерянное поколение" 60-х годов устраивало, как могло, свою жизнь в рамках существующего общества. "Семьи" хиппи распались, и "несчастные дети апокалипсиса" возвращались, кто как мог, в обыкновенные семьи буржуазного общества, к ежедневной работе в офисе или на предприятии.

Те, которые не смогли адаптироваться к новым условиям, ушли в наркотические грезы, в сексуальную революцию, сохранившие способность к действительному протесту – в социальный экстремизм, в террористические акты против "террора системы". Но сексуальные революции не могут длиться вечно, а экстремизм в области политики был быстро и беспощадно подавлен "системой". Видимо, во многом прав был Д.Гостетлер, когда, прогнозируя судьбу подобных группировок с их идеологией контркультуры, определял их идеологию как возрастную болезнь<sup>21</sup>. Это был бунт в пределах существующей системы.

Культурная антропология развивается не в безвоздушном пространстве, и в ней не могут не отражаться настроения общества. В ней также представлены разные социальные слои и этнорасовые группы.

Настроения бунта находят свое выражение в идеологии либерализма, в радикализме "новых левых". В обстановке обостренного внимания к проблемам "третьего мира" часть антропологов оказалась особенно восприимчива к "комплексу Сартра-фаннона". С этической точки зрения в антропологии были подвергнуты резкой критике крайности культурного релятивизма, социально-политическая роль антропологии, которая иногда в полемической запальчивости огульно объявлялась служанкой империализма.

Кроме того, сейчас укрепляются и консервативные тенденции, которые в общем и не исчезали никогда. Проявлением таких тенденций является теория "культуры нищеты", развитие идей культурного детерминизма<sup>22</sup>.

Часть антропологов в поисках альтернативных объяснений обращается к марксизму. Эта стойкая тенденция сохраняется. Причины интереса к нему могут быть различны. Много здесь значит стремление найти ответы на острые этические и идеологические вопросы науки, решить методологические проблемы на новых направлениях.

Сейчас с особой силой научные вопросы переплелись с этическими. Это не только специфика момента или случайное сопряжение во времени двух общественных явлений. Это проявление гораздо более глубинного и "эндемичного" для науки состояния — ее органической связи с этическими мотивами. Этическая обусловленность заложена в самой природе человеческого знания, в характере научного процесса.

Возможно, ключ к пониманию нравственных проблем науки нужно искать в свойствах методологии научного исследования, в цепочке научного процесса: теория-метод-предмет-исследовательская проблема.

Возьмем взаимосвязь в этом процессе метода и объекта (предмета). Вопрос не столь схоластичный, как может показаться. Особенно это относится к культурной антропологии, мировой этнологической науке. Постоянно констатируется факт, что здесь быстро развиваются пограничные исследовательские зоны, новые направления. В антропологии эти процессы вызывают дискуссии о путях развития и судьбах самой науки. Для культурной антропологии вопрос стоит радикально — по сути дела, о поиске своего объекта исследования. Этим во многом объясняется обостренное внимание к методологическим проблемам. Выделение в качестве исследовательского объекта "культуры" или "общества" при известной условности такого деления предполагает и определенные различия в методологической организации исследования. Внимание к методологическим проблемам может объясняться и слабостью общей теории (отсутствием общепризнанных представлений об объекте науки) и подчеркнутым эмпиризмом многих исследований, когда основная задача заключается в построении методик для изучения конкретных проблем.

Я думаю, что не вызовет возражений такое общее определение, как "предмет этнографической науки — совокупность особых, изучаемых только ею свойств объективной реальности"<sup>23</sup>. Причем будем иметь в виду, что складывание предметной области и изменения конкретной научной дисциплины происходит в рамках существующей научной традиции на основе усвоения реального опыта науки и путем системно-логического анализа<sup>24</sup>.

"Само выявление этих свойств познаваемого объекта — уже результат взаимодействия с ним познающего субъекта"<sup>25</sup>. Но субъект не является суверенным творцом объекта или его свойств, ибо, на наш взгляд, предметная область определяется "не произвольным выбором проблем, а наличием у объекта определенных специфических свойств"<sup>26</sup>.

Эти свойства объекта являются предметными зонами, исследуемыми различными направлениями и субдисциплинами антропологии. Нас интересует мысль

об активной роли метода (средства, способа познания субъекта) в формировании и изучении предметных зон (свойств объекта). В творческой работе исследователя происходит двусторонне активизированный (метод-предмет) процесс конструирования общеметодологической, теоретической модели объекта конкретной научной дисциплины. Взаимодействие предмета и метода во многом определяет создание аналога действительности, что подразумевает роль метода в ориентировании науки на поставку исследовательских задач. Выявляется связь между исследовательской проблемой, методом и предметом. Ориентация по цели и задаче подразумевает этическую обусловленность исследования.

Не менее активную роль в организации познавательного процесса играет категоральная пара "теория"-**"метод"**. Для проверки теории используются определенные средства. Выбор этих средств в значительной мере влияет на результат. Такая взаимосвязь придает и этому срезу с познавательного процесса определенные оценочные свойства, и здесь активная роль также отводится методу.

Прослеживается системная взаимосвязь различных фаз и сторон исследовательского процесса - **предмет (объект)-метод-исследовательская проблема-теория**, которая реализуется в субъекте исследования. В этом процессе возмущающий эффект присутствия наблюдателя относится скорее к научной этике исследования. А ориентация по целям и задачам больше касается его социальной этики. Но эти два начала взаимопроникают и органично связаны между собой. Как бы то ни было, мы должны признать, что ученый в творческом процессе отнюдь не нейтрален к гражданской и научной этике своего исследования.

Уже в первом приближении вырисовываются не только активная познавательно-поисковая роль метода, но и его значение в выборе ценностных ориентаций. В нашем обществоведении метод оценивается в рамках общих историко-диалектических установок марксизма. В специальных дисциплинах устанавливаются соразмерность и сопряженность общих и специальных категорий в познавательном процессе на основе единых, наиболее общих мировоззренческих положений.

Разный исторический опыт и использование системно-логического анализа в разных целях сказываются и в различном понимании объекта науки. Различия в определении исследовательского объекта ведут к различиям в теоретических обобщениях, в том числе и на философско-мировоззренческом уровне.

Неадекватность мировоззренческих представлений может вести к деформации представлений о реальности на специальном теоретико-методологическом уровне и даже к искажению картины действительности на эмпирическом уровне. Взять, к примеру, этику эволюционизма. Представление об однолинейности эволюционного развития в публичном сознании сформировалось в расхожее представление о "дикарях" и цивилизаторской миссии белого человека. Идеи культурного релятивизма иногда доводятся до крайности культурного детерминизма.

Мы постоянно наблюдаем, что подход к изучаемому предмету определяет осмысление действительности и, наоборот, общетеоретические и идеологические позиции влияют на выбор средств познания и доказательства. Разность теоретико-методологических установок обозначает для нас границы "пространства непознанного", где образуется место для дискуссий и где диалектика логики движет нас к постижению более полного знания. Это "пространство непознанного" не является застывшим и не лежит в одной временной плоскости. Оно образуется там, где возникает необходимость для дискуссий, переосмысления созданного или разработки новых направлений. Оно существует там, где ощущается потребность в создании новых методов и в формулировке новых проблем. Иначе говоря, это необходимый момент процесса познания.

И здесь есть простор для избирательности в выборе средств и трактовке фактов, и основную инструментальную нагрузку тут на себе несет метод.

Различная социально-экономическая практика и идейно-политические установки формулируют наши цели и формируют наши средства для решения соответствующих исследовательских задач. Это проблема общенаучная, действительная и не зависит от признания или отрицания ее в теоретико-методологических установках отдельных ученых, школ и направлений. Упрек в адрес советской общественной науки в том, что она скована жесткими рамками монизма, на мой взгляд, неправомерен. Диалектический материализм по своей сути признает спор, борьбу противоречий как средство и двигатель познания и практику как показатель его истинности.

Этот ставший уже тривиальным упрек отпадет сам собой, если признать, что практика определяет и проверяет наши научные интересы. моральное, идеологическое, социально-политическое, технологическое состояние общества определяет важность и очередность задач. И с такой точки зрения этическая нейтральность науки является фикцией.

Вышеперечисленные факторы лежат как бы в основе, в пределах более общей системы, частью которой является наука. Но и в науке как отдельной системе работают этические ориентиры, оценочные механизмы, черпаемые из моральных установок общества. Объяснение лежит и в самой природе познания, во взаимосвязи категорий теория-метод-предмет-проблема, и в его органичной связи с общественной практикой. Как уже отмечалось выше, эта связь придает оценочные свойства методу. В дискуссионных, спорных сферах познания проходят апробацию различные ценностные ориентации в их социальных и научных характеристиках.

Одно из наиболее распространенных и признанных определений ценностей дано у К.Клакхона: "Ценность - это представление о желаемом, осознанное или безотчетное, характерное для индивида или для группы, которое определяет выбор из доступных способов, средств и целей действия..."<sup>27</sup> Здесь прокламируется прямая связь между целью и средством или, скажем, целью теории и методом ее достижения, опосредованная выбором ценностей.

В общей теории всегда заложена нравственная идея, и она зачастую определяет выбор метода, срабатывающего на общую цель. Такое предположение не отрицает и обратной связи, когда выбранная методология, пусть даже и неосознанно, направлена на достижение желаемого результата. Скорее всего, здесь диалектически действуют взаимосвязи в процессе познания с упором на ту или иную его сторону в зависимости от фазы процесса. В таком случае мы опять должны признать активную познавательную-ориентировочную роль метода.

Видимо, сходную оценку значения метода предлагает профессор Бостонского университета, видный специалист в области методологии общественных наук С.Тейт. Вопрос о методе он ставит широко, понимая его как способ взаимодействия человека с окружающей средой: "Метод есть продолжение человека, способ, которым он решает касающиеся его проблемы, — идет ли речь об экономике, о посадке бобов или сооружении камина или создании книги"<sup>28</sup>.

В соответствии с такой точкой зрения он считает, что метод, избираемый нами, определяет наше отношение к жизни. И здесь могут крыться опасности, предостерегает он. Одна из них — дальнейшее разъединение людей в нашем и так уже достаточно разделенном мире. Другая кроется в некоторых непроверенных методологических предпосылках. Он приводит концепцию национального характера. Если она исходит из предпосылки об уникальности национального опыта, то она может оказаться наихудшим видом национализма<sup>29</sup>.

Подобные размышления укрепляют в мысли о том, что метод не является нейтральной категорией. Он действует в системе оценочных суждений и несет в себе целевую направленность. Метод работает на цель, а цель, в свою очередь, определяет выбор средств ее достижения. Наша гражданская этика определяет этику научного исследования, т.е. сам выбор целей и средств их достижения. Корректность научного исследования связана с его методологической конструкцией и ценностной ориентацией. Можно сказать, что этическим началом проникнута вся научная деятельность и одна из ее оценок должна быть по ценностным ориентациям.

Эти суждения о природе и характере этического начала в науке необходимы и для определения эффективности и плодотворности подхода, избираемого автором. Несмотря на возникающие при этом трудности, такое восприятие работы через ее этический аспект позволяет соотнести в единой шкале ценностей оценки разных граней научной деятельности в рамках разных методологических подходов.

Поднятые здесь вопросы постоянно и оживленно дебатуются американскими антропологами на разных витках развития науки и связаны с оценками характера и перспектив ее развития. Встречаются определения сегодняшней ситуации как "кризисной". Но оценки кризиса тоже могут быть различными.

Касаясь положения ученого в современной науке, Дж.В.Стокинг констатирует: остается фактом, что мир, в котором они делают антропологию, и ан-



тропология, которую они делают, сильно изменился с 1940 г.<sup>30</sup> Единство ценностных предположений, наблюдавшееся, как считает Дж. В. Стокинг, в классический период (1925–1960), являлось следствием применения классического метода к традиционному объекту исследования. Процессы изменений, наблюдаемые в науке, рассматриваются им во взаимосвязи с трансформацией объекта, изменением методов, этнографической ситуации и положения исследователя в ней и изменением этики антропологического исследования.

Наблюдатели отмечают, что центробежные силы в антропологии за последние 25 лет возрастают, антропологи дают теории меньше, чем потребляют<sup>31</sup>. В общем складывается впечатление, что решение вопроса о характере кризиса возлагается на будущее.

При поиске ответа на вопрос о будущем мировой этнологической науки возникает необходимость сопоставления точек зрения, основывающихся на разных научных традициях, поиск общего языка для диалога. Перспективный поиск точек соприкосновения и основ для взаимопонимания находится в сфере сопоставления методологий. На мой взгляд, советская этнография с концепцией этноса-объекта оказалась более методологически подготовлена к "этническому взрыву", хотя у нее есть свои методологические трудности и дискуссионные проблемы.

Явление этнического возрождения оказалось в известной степени неожиданным для американской культурной антропологии и вообще для западной этнографии. Социокультурная антропология сравнительно недавно начала осмысление феномена в концепции "этничности". Проверка ее в "поле" показала, что традиционные, ставшие даже классикой социокультурной антропологии монографии дают неполное отражение этнической реальности. В значительной степени это было вызвано отсутствием общей концепции этноса.

Но этничность является только одной из предметных зон культурной антропологии в ряду других. Недаром разработка проблемы в США началась в пограничной зоне этносоциологии. Параллельно идут процессы методологического самоопределения новых направлений в рамках этнографического знания – этноистории, биосоциальной антропологии (и этологии человека), экологической антропологии и т. д.

О чем свидетельствуют эти процессы? Многие оппоненты культурной антропологии расценивают это явление как признак слабости, как свидетельство размывания предметной области науки. И в этом есть свое рациональное зерно.

Слабость прежде всего заключается в том, что при интенсивной разработке новых предметных зон не создается общее цельное представление об объекте. Методологический плюрализм иногда рассматривается как достоинство западной общественной мысли. В данном случае он крайне затрудняет конструирование единого объекта.

Понятие "культура" слишком аморфно, расплывчато и просто противоречиво. Не прекращаются дискуссии и по поводу понятия "общество". Представление о "социокультуре", на мой взгляд, не решает проблемы. Оно слишком громоздко и составлено из неопределенных величин.

Важным фактором, влияющим на особенности развития науки, является и историческая традиция. В этнографическом (культурно-антропологическом) знании слились, по сути дела, все представления о человеке, его деятельности и связи с окружающим миром. В процессе своего формирования антропология усваивала достижения многих естественных и гуманитарных наук, специальных дисциплин. Специфика антропологического знания обусловила и современный бурный процесс образования пограничных исследовательских зон, сопровождающийся разработкой изощренных исследовательских процедур и методик исследования, соответствующих конкретной методологической ориентации. И мне думается, что активное усвоение методики и проблематики смежных дисциплин, в определенной мере неизбежное в такой ситуации, не обязательно является проявлением слабости, но может служить и признаком роста.

Вместе с тем получается, что это работа по строительству из высококачественного материала здания, у которого нет общего проекта. Здесь также одна из причин, почему в культурной антропологии наблюдается столь обостренное внимание к методологическим проблемам, не затихают разговоры о кризисе науки. Что же это? Кризис роста или кризис веры? Распадение предметной области науки или естественный процесс развития знания?

Антропологов и этнографов на этом пути еще ожидает кропотливая работа по соотнесению методологических понятий, в ходе которой предстоит осмыслить этот процесс. В рамках культурно-антропологической традиции наблюдается стремление решать эту задачу. Было бы полезно сравнение разных традиций.

И все же, если говорить о кризисе, то, на мой взгляд, это кризис роста. Этнографические науки – полигон, на котором испытываются теоретические, методологические концепции, важные для обществоведения. Антропология (этнография) как никакая другая наука обладает возможностями для сравнительного анализа, во многом заменяющего для обществоведения экспериментальную проверку истинности предположений в точных науках. Возможно, в антропологии вырисовывается прообраз будущей синтезированной науки о человеке. Процесс интеграции будет постоянно и естественно сочетаться с процессом диверсификации, процессом самоопределения отдельных направлений, построения методологии антропологии как целостной науки в рамках общей теории. Ее социальная роль и успех общетеоретических разработок во многом будут зависеть от этической ориентации антропологического знания.

<sup>1</sup> Григулевич И. Р. Социальная антропология: есть ли у нее будущее? // Концепция зарубежной этнологии. М., 1976. С.6.

<sup>2</sup> Viduarathi L. Introduction // Ideas and trends in world anthropology / Ed. Ch.Frantz. New Delhi, 1981. P. 1-9.

<sup>3</sup> Щербак Ю. Чернобыль // Юность. М., 1987. № 7. С.48.

<sup>4</sup> Verghе P. v a n d e n. Race and racism. N.Y., 1967. P.2.

<sup>5</sup> Asad T. Introduction // Anthropology and colonial encounter / Ed. T.Asad. L., 1977. P. 14-15.

- 6 См., например, дискуссии в "Current anthropology" конца 60-х начала 70-х годов.
- 7 Anthropological Review. L., 1983. N 1. P. 1-20.
- 8 Ит. по: H a d d o n A.C. History of anthropology. L., 1934. P. 44-45.
- 9 Ibid. P. 45.
- 10 Т а х S. The anthropological tradition // Horizons of anthropology / Ed. S.Tax, L.G.Freeman. Chicago, 1977. P. 2-3.
- 11 В е р г х е P. v a n d e n. Race and racism. P. 8.
- 12 Н о w e l l s W.W. The study of anthropology // American Anthropologist. 1952. Vol. 54, N 1. P. 1.
- 13 Школы в науке. М., 1977.
- 14 О гражданской этике антропологии и о социальной роли науки см.: например: К о т т а к Ph. Anthropology. N.Y., 1974. P. 466-485.
- 15 Харт Ч.У.М. Культур-антропология и социология // Б е к к е р Г., Б о с к о в А. Современная социологическая теория. М., 1961. С.596-621; Modern sociological theory / Ed. H.Becker, A.Boskoff. N.Y., 1957.
- 16 S t o c k i n g G.W., jr. Anthropology in crisis? A view from between the generations // Crisis in anthropology / Ed. E.A.Hoebel, R.Currier, S.Kaiser. N.Y., 1982.
- 17 V i d y a r a t h i L. Introduction. P. 4.
- 18 Ibid. P. 1-9.
- 19 О научной и общественной деятельности Л.Г.Моргана убедительно сказано советским этнографом Ю.П.Аверкиевой в ее книге "История теоретической мысли в американской этнографии" (М., 1979), в гл. "Льюис Генри Морган и его учение".
- 20 Documentary history of the Fox project 1948-1959: A programm in action anthropology / Ed. F.Gearing, R.McC.Neeting, L.R.Beattie. Chicago, 1960.
- 21 Н о s t e t l e r J. Communitarian societies. N.Y., 1974.
- 22 Например, работы представителей волны "новых левых": G o u g h K. New proposals for anthropologists // Current Anthropology. 1968. Vol.9, N 5; L e w i s D. Anthropology and colonialism // Current Anthropology. 1973. Vol. 14, N 5. Критические оценки концепции "культуры нищеты как одного из выражений крайнего культурного детерминизма см.: V a l e n t i n e Ch. Culture and poverty: Critique and counter proposals. Chicago, 1968. The "culture of poverty" / Ed. E.Leacock. N.Y., 1971.
- 23 Б р о м л е й Ю. В. Этнос и этнография. М., 1973. С.204-205.
- 24 Там же. С.5.
- 25 Там же. С.204-205.
- 26 Там же. С.207.
- 27 К l u c k h o h n C. Value and value orientations: An exploration in definition and classification // Towards general theory of action / Ed. T.Parsons, E.Shils. Cambridge (Mass.), 1951. P. 395.

28 T a t e C. Method in American studies. Minneapolis, 1976.

29 Ibidem.

30 S t o c k i n g C.W., jr. Anthropology in crisis?.. P. 413.

31 Ibid. P. 416.

А.А.Белик

## ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ: НЕКОТОРЫЕ ИТОГИ РАЗВИТИЯ

### Предмет и структура исследований

Психологическая антропология – субдисциплина культурной антропологии. По мнению некоторых ученых, она занимает одно из центральных мест в современной этнологии как в США, так и за их пределами. Появление такой дисциплины в США во многом определяется широким распространением в этой стране антропологических исследований и бурным развитием психологической науки в начале XX в. Наиболее солидный вклад в психологию США внесли теории, ставящие человека, личность в центр рассмотрения. На почве взаимодействия психологии и антропологии с целью изучения личности в условиях различных культур возникает направление исследований "культура-и-личность"<sup>1</sup>, с 1961 г. получившее название "психологическая антропология".

Новое название субдисциплине предложил американский антрополог Ф.Л.К.Хсю. Он же один из инициаторов дискуссии о содержании и перспективных направлениях исследований психологической антропологии. Сборник, изданный под его редакцией в 1961 г., так и назывался "Психологическая антропология". Его предложение основывалось на анализе содержания исследований культуры и личности, где он выделяет две основные сферы: соотношение индивида и общества и характеристики обществ. Ф.Л.К.Хсю показывает, что психологическая антропология – более подходящий термин для обозначения данной субдисциплины. "Более 20 лет, – пишет он, – культура-и-личность оставалась с таким громоздким названием. Я думаю, что пришло время дать ей менее громоздкое и более логичное наименование"<sup>2</sup>. Конечно, дело не только в неуклюжести названия, но и в содержании исследований в этнопсихологии США, которому в большей степени, по мнению Ф.Л.К.Хсю, соответствует термин "психологическая антропология". Американский ученый подчеркивает междисциплинарный характер психологической антропологии, способствующей поиску новых тем для исследований. Он настаивает на использовании результатов психологических и психоаналитических исследований, данных социологии, экспериментальной психологии и философии. Он стремится отграничить психологическую антропологию от других рядом стоящих дисциплин, прежде всего от социальной психологии. Касаясь метода исследований, Ф.Л.К.Хсю пишет о формулировке, проверке гипотез, кросскультурном подтверждении результатов и дальнейшем уточнении гипотез.

Наибольшее внимание американский антрополог уделяет разъяснению предмета и области исследований этнопсихологии. «Область исследований "культура-и-личность" – область исследований этнопсихологии. «Область исследований "культура-и-личность" – область исследований этнопсихологии. «Область исследований "культура-и-личность" – область исследований этнопсихологии.

28 T a t e C. Method in American studies. Minneapolis, 1976.

29 Ibidem.

30 S t o c k i n g C.W., jr. Anthropology in crisis?.. P. 413.

31 Ibid. P. 416.

А.А.Белик

## ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ: НЕКОТОРЫЕ ИТОГИ РАЗВИТИЯ

### Предмет и структура исследований

Психологическая антропология – субдисциплина культурной антропологии. По мнению некоторых ученых, она занимает одно из центральных мест в современной этнологии как в США, так и за их пределами. Появление такой дисциплины в США во многом определяется широким распространением в этой стране антропологических исследований и бурным развитием психологической науки в начале XX в. Наиболее солидный вклад в психологию США внесли теории, ставящие человека, личность в центр рассмотрения. На почве взаимодействия психологии и антропологии с целью изучения личности в условиях различных культур возникает направление исследований "культура-и-личность"<sup>1</sup>, с 1961 г. получившее название "психологическая антропология".

Новое название субдисциплине предложил американский антрополог Ф.Л.К.Хсю. Он же один из инициаторов дискуссии о содержании и перспективных направлениях исследований психологической антропологии. Сборник, изданный под его редакцией в 1961 г., так и назывался "Психологическая антропология". Его предложение основывалось на анализе содержания исследований культуры и личности, где он выделяет две основные сферы: соотношение индивида и общества и характеристики обществ. Ф.Л.К.Хсю показывает, что психологическая антропология – более подходящий термин для обозначения данной субдисциплины. "Более 20 лет, – пишет он, – культура-и-личность оставалась с таким громоздким названием. Я думаю, что пришло время дать ей менее громоздкое и более логичное наименование"<sup>2</sup>. Конечно, дело не только в неуклюжести названия, но и в содержании исследований в этнопсихологии США, которому в большей степени, по мнению Ф.Л.К.Хсю, соответствует термин "психологическая антропология". Американский ученый подчеркивает междисциплинарный характер психологической антропологии, способствующей поиску новых тем для исследований. Он настаивает на использовании результатов психологических и психоаналитических исследований, данных социологии, экспериментальной психологии и философии. Он стремится отграничить психологическую антропологию от других рядом стоящих дисциплин, прежде всего от социальной психологии. Касаясь метода исследований, Ф.Л.К.Хсю пишет о формулировке, проверке гипотез, кросскультурном подтверждении результатов и дальнейшем уточнении гипотез.

Наибольшее внимание американский антрополог уделяет разъяснению предмета и области исследований этнопсихологии. «Область исследований "культура-и-личность" – область исследований этнопсихологии. «Область исследований "культура-и-личность" – область исследований этнопсихологии. «Область исследований "культура-и-личность" – область исследований этнопсихологии.

тура-и-личность" эквивалентна кросскультурному изучению личности и социокультурных систем и включает в себя такие проблем, как: а) отношение социальной структуры и ценностей к модальным образцам детского воспитания, б) отношение модальных образцов детского воспитания и структуры модальной личности, как оно выражается в поведении, в) отношение структуры модальной личности к ролевой системе и проективным аспектам культуры, г) отношение вышеперечисленных аспектов к образцам девиантного поведения, изменяющимся в различных общностях<sup>3</sup>. Психологическая антропология, по мнению Ф.Л.К.Хсю, "имеет дело: а) с осознанными и неосознанными идеями, распространенными у большинства индивидов в данном обществе как индивидуальное ... б) осознанными и неосознанными идеями, управляющими действиями многих индивидов, существующими как групповые, иногда описываемые в форме социальной психологии, психологии толпы или коллективных представлений"<sup>4</sup>.

Ф.Л.К.Хсю настаивает на неприменении теорий личности в том виде, как они используются в психологии, поскольку использование концепций личности в психологической антропологии сильно отличается от применения в психологии. Разъясняя это положение, Хсю отмечает, что психологов больше интересуют уникальные особенности личности, в то время как психологические антропологи стремятся иметь дело со специфическими характеристиками индивидуального "разума", личности, которые выражают принадлежность к тем или иным социальным сообществам вплоть до всего человеческого общества в целом.

Развивая свои идеи в 1972 г. в новом издании книги "Психологическая антропология", Хсю считает, что наиболее существенной характеристикой индивидов являются широко распространенные социальные идеи, которых придерживается большинство в культуре, что эти общезначимые идеи, существующие в сознательной и бессознательной форме, есть фундаментальный и первый "физический материал", исследуемый в психологической антропологии независимо от того, кем является носитель общезначимых идей - индивидом, группой индивидов (семья, деревня, племя и т.д.), и к каким категориям эти люди относятся: "примитивные", "цивилизованные", "бесписьменные", "городские", "промышленные"...<sup>5</sup> Тем не менее Хсю заявляет, что он согласен с общим пониманием задач психологической антропологии (культура-и-личность) Дж.Хонигмана, высказанным им еще в 1954 г., за исключением, естественно, места психологических концепций (личности) в этнопсихологии.

Дж.Хонигман понимал предмет психологической антропологии, а точнее, ее главную задачу в изучении судьбы индивидов в специфическом культурном окружении. Он шел в понимании этого вопроса вслед за м.Мид, которая считала, что интерес к судьбе индивидов в специфических культурах отмечен использованием типов психологических теорий в попытке понять явление культуры, как оно отражается в мыслях, чувствах и действиях людей. Дж.Хонигман отделял специфические черты отдельной личности от групповых или общинных факторов. Он концептуально разделял понятие "культура" и "личность", но по содержанию они очень близки. Он определяет их следующим образом: "личность относится к индивидуально стандартизированным моделям действия, мышления и чувствава-

ния", "культура обозначает социально стандартизированные модели активности, мышления и чувствования некоторой прочной социальной группы"<sup>6</sup>. В 1967 г. Дж.Хонигман скорректировал свою позицию в вопросе об основной задаче психологической антропологии, считая, что она состоит в изучении культуры, как она воплощена в своих носителях-личностях. "Психологическая антропология, - писал он уже в 1975 г., - использует понятия и теории психологии (включая психиатрию) для изучения того, что она полагает важным для индивидов в создании и поддержании культуры и социальной структуры. С другой стороны, она изучает влияние культуры и социальной структуры на жизнь индивидов, включая их поведение и душевное здоровье"<sup>7</sup>. Мнения других ученых о предмете этого направления в основном дополняют Дж.Хонигмана, хотя в то же время и имеют свои особенности.

А.Уоллес считает важнейшей задачей, "истинной функцией" психологической антропологии не описывать "психологические корреляты" культуры, как они проявляются в отдельной личности, например, через индивидуальные мотивации и эмоции, а использовать "документированные факты" культурной эволюции, "культурных изменений" и "культурного разнообразия" как основные культурные явления, нуждающиеся в объяснении, как они отражаются в поведении индивидов". А.Уоллес считает первостепенной задачей психологической антропологии описание индивидуального поведения, отражающее "классы (типы) микрофеноменов, являющиеся параметрами макрофеноменов"<sup>8</sup>, в то время как других антропологов интересует исследование группы индивидов, например, деревня, племя, сообщество.

По мнению К.Клакхона и Г.Моррея, центральной задачей психологической антропологии является пояснение "природы отношения взаимозависимости между личностными характеристиками людей и их культуры". В принципе они также согласны с определением Хонигманом главной задачи психологической антропологии. В то же время в американской этнопсихологии есть ученые, не согласные с определением Дж.Хонигмана.

Значительно отличается от последнего понимание главного направления исследований психологической антропологии у М.Спино. Он считает важнейшим аспектом исследования культуры и личности психологические условия, улучшающие функционирование общества в единстве его изменчивости и устойчивости, стабильности. В связи с этим М.Спино предлагает сместить центр психоантропологических исследований от хонигмановского понимания к специфическим попыткам понять, какую роль динамика личности (личностные динамики) играет в стабильности и изменчивости целых культурных и социальных систем. Спино считает, что "с тех пор как подтвердилась гипотеза о том, что социокультурная переменность осуществляется в процессе функционирования и развития отдельной личности, настало время для психологических антропологов стремиться усвоить основополагающее положение, что функционирование и основа целых культур и социальных систем зависят от интернализации этих систем в личность отдельных представителей культуры"<sup>9</sup>. Он отводит большую роль развитию теории культуры, считая, что психологическая антропология есть субдисциплина социальной антропологии. Его предложение о переориентации психологической антропологии означает существенные изменения в области исследований последней.

Итак, что же считается предметом и главной задачей исследований в психологической антропологии? Несмотря на некоторые расхождения, большинство

американских этнопсихологов придерживаются определения Дж.Хонигмана. Но и мнения Ф.Л.К.Хсю и М.Спино по этому вопросу тоже не прошли бесследно для развития психологической антропологии. Они сами и под их влиянием некоторые другие ученые разрабатывают новые проблемы в соответствии с предположенными изменениями ее предмета.

Результатом обмена мнениями о границах исследования психологической антропологии было дальнейшее развитие этой субдисциплины. Это выразилось в издании трудов, в которых получили отражение новые аспекты психоантропологических исследований<sup>10</sup>.

Важной исторической вехой для развития психологической антропологии стал У1 конгресс МКАЭН, состоявшийся в 1973 г. в Чикаго. Секция "Психологическая антропология", работавшая под председательством М.Мид, была одной из представительных на конгрессе. Общий объем работ, поданных на секцию, составил 2 тыс. страниц. Анализ состава участников секции "Психологическая антропология" показывает, что эта субдисциплина получила международное признание и не есть только американское явление. Активное участие в развитии психологической антропологии принимают ученые из ФРГ (И.Эйбл-Эйбесфельдт), Италии (В.Лантенари), Гватемалы (А.Мендес-Доминиге) и др. Фактически психологическая антропология получила широкое распространение во всем мире. Как отмечает один из организаторов секции и редактор обобщающего труда "Психологическая антропология" Т.Р.Вильямс, в мире насчитывается большое число ученых, изучающих "судьбу индивидов в специфическом культурном контексте, интерпретирующих данные, полученные в этих исследованиях различными психологическими теориями"<sup>11</sup>, т.е. работающих в области исследований психологической антропологии. Правда, по разным причинам они нередко не называют свои разработки термином "психологическая антропология".

Ввиду применения новых теорий для интерпретации взаимодействия культуры и личности предметом обсуждения является и общая структура современных исследований психологической антропологии. Выполнение этой задачи, как правило, осуществляется с учетом исторической перспективы. Часть ученых пытается выразить содержание психолого-антропологических исследований путем перечисления основных ее проблем.

Так, А.Уоллес и Р.Фогельсон выделяют 15 самых различных проблем, исследуемых психологической антропологией, от изучения национального характера до биологии поведения<sup>12</sup>. Дж.Хонигман, крупнейший исследователь в рассматриваемой области, структурирует психологическую антропологию на основе деления ее на различные предметные области: социокультурные аспекты душевных болезней, вариабельность личности в кросскультурных исследованиях, сны и пограничные состояния сознания, экология и личность и др.<sup>13</sup>

В то же время в психологической антропологии представлены варианты классификаций направлений исследований на более обобщенной основе. Такова, например, структура изучения отношений "культура-личность"<sup>14</sup>. Наиболее полная структура исследований психологической антропологии из известных автору принадлежит Ф.Боку, профессору университета в Нью-Мексико, 15 лет преподающего эту дисциплину. Он назвал свою структуру: "Основные школы и подходы в психологической антропологии". Школа у него более общая таксономическая единица, чем подход. Интересно, что согласно Ф.Боку психологи-



ческая антропология начинает свое существование с 1848 г. с работы К.Маркса и Ф.Энгельса, а не с исследований американских антропологов в 30-х годах. Но воспроизведем структуру Ф.Бока последовательно.

Первая школа – психоаналитическая антропология, состоящая из двух подходов: ортодоксального (Фрейд, Рохейм) и неофрейдизма (Фромм, Эриксон, Деверо, ля Барре). Вторая школа – культура и личность. В нее Ф.Бок включает четыре подхода: конфигурационализм (Бенедикт, Сэлпир, М.Мид, Халлоуэлл); основная и модальная личность (Карднер, Линтон, Уоллес); национальный характер (Клакхон, Батесон, Горер, Хсю, Каудилл); кросскультурный (Уайтинги, Ле Вин, Спиро, Спиндлер, Эдгертон, Д.Анраде). Третья школа – социальная структура и личность. В ней три подхода: материалистический (Маркс, Энгельс, Бухарин), позитивистский (Вебер, Мертон) и интеракционистский (Дж.Г.Мид, Гоффман). И наконец, четвертая – когнитивная антропология. Она состоит из исследований примитивного мышления (Тейлор, Леви-Брюль, Боас, Леви-Строс), анализа проблем человеческого развития (Пиже, Коул, Прайс-Вильямс) и этносемантики (Конклин, Кей, Берлин)<sup>15</sup>.

Каждая из предложенных классификаций имеет свое функциональное назначение, за пределами которого она уже не подлежит оценке. Перечисление основных предметных областей у Хонигмана и Уоллеса-Фогельсона в большей степени играет иллюстративную роль и дает общее представление об исследованиях психологической антропологии. Классификация Ле Вина на предпринятой основе различного соотношения культуры и личности позволяет ему рассмотреть подходы, существующие в психологической антропологии, с точки зрения психосоциальной адаптации.

Перечисление предметных областей есть один тип классификации, рассмотренные современные исследования и их истории с позиции определенного подхода – второй тип структурирования психологической антропологии. Классификации, ставящие целью исчерпывающим образом отразить области исследований психологической антропологии как в историческом, так и в логическом плане, используя таксономические единицы различного уровня, – таков третий тип структурирования. Схема школ и подходов Ф.Бока – пример именно такого способа деления. С помощью своей классификации американский антрополог стремится подвести итог длительному развитию психологической антропологии и в лаконичной концептуальной форме дать представление об области исследования последней.

Итоговая схема Ф.Бока в принципе выполняет поставленные перед ней задачи. Ее особенностью является стремление показать, что психологическая антропология есть международное, а не только американское явление. Но все же некоторые противоречия невольно бросаются в глаза при сравнении определенных смысла общей концепции психологической антропологии, даваемого Ф.Бок в курсе лекций, с его же классификацией.

Психологическая антропология – "междисциплинарная область, – пишет Ф.Бок, – ее развитие определялось взаимодействием антропологических проб-

лем и психологических теорий"<sup>16</sup>. В своей же схеме он слишком расширительно понимает эту субдисциплину. Из междисциплинарной области она превращается в метанауку, далеко выходящую за рамки антропологии и психологии вообще. Практически вся школа — социальная структура и личность — традиционно не включается в рамки психологической антропологии. Начало психологической антропологии большинство авторов относит все же к 30-м годам XX в., а не к середине XIX в. Не получили отражения в схеме (а она образца 1980 г.) некоторые новые тенденции в развитии психологической антропологии, например влияние на нее этологии. Тем не менее, несмотря на частные недостатки, предложенная схема школ и подходов Ф.Бока есть интересный способ дать общее представление об исследованиях психологических антропологов.

как было показано выше, даже при обсуждении общетеоретических вопросов, касающихся "центрального предмета", "ядра" психологической антропологии, выявилась масса мнений и их оттенков. Разнообразие подходов в рамках общего понимания предмета психологической антропологии существенно усложнило структуру исследований. Поэтому при анализе рассматриваемой субдисциплины появилась объективная необходимость зафиксировать ее область исследований в более или менее адекватной схеме. Автору этих строк также пришлось решать эту задачу.

На основании изучения исследований, которые велись в психологической антропологии в 60-80-е годы XX в., я попытался построить общую структуру области исследований этой дисциплины. В ней выделяются наиболее актуальные, с точки зрения автора, аспекты развития психологической антропологии. Основное внимание при разработке структуры уделялось современным исследованиям (60-80-е годы), но это не исключает историко-генетического подхода. При построении общей структуры исследований психологической антропологии автор понимает последнюю как дисциплину, ориентированную на изучение личности в условиях различных культур с использованием того или иного типа психологических теорий, т.е. наиболее общепринятое определение.

В процессе исторического развития предметная область психологической антропологии изменялась по крайней мере трояким образом: экстенсивным — расширением предмета исследований, прежде всего путем увеличения круга междисциплинарных связей; сменой типа используемых психологических теорий; развитием, трансформацией первоначального предмета исследований отношений "культура-и-личность", значительная часть которого в модифицированном виде стала полноценным направлением в исследованиях психологической антропологии. В предлагаемой ниже структуре она получила название "традиционные этнопсихологические исследования", т.е. исследования, начало которым положило направление "культура-и-личность" в 30-40-е годы.

В качестве основополагающего принципа при построении структуры исследований психологической антропологии применяются два основания деления по методу и предмету. В соответствии с таким подходом структура исследований в психологической антропологии будет иметь вид:

## Психологическая антропология

Деление по методу

Деление по предмету

- А. Психоаналитический подход
- Б. Психологический подход
- В. Этологический подход

- 1. Традиционные этнопсихологические исследования
- 2. Междисциплинарные исследования
- 3. Проблемно-теоретические исследования

Такова краткая схема предметной области психологической антропологии. Следует иметь в виду, что выделенные подразделения не есть жестко ограниченные области исследований, они лишь средство в понятийной форме "остановить", зафиксировать многообразный процесс познания. Предложенные уровни структуры исследований не исключают, а предполагают взаимодействие и взаимовлияние, образуя тем самым своего рода подсистемы по отношению к основным опорным точкам структуры. Особенно хорошо это видно на примере междисциплинарных исследований и влияния на них различных подходов. Смысл и цель пограничных исследований будут зависеть от типа психологических теорий, применяемых в них. Аналогичное влияние оказывает выбор типа психологической теории на традиционные и проблемные исследования. Это и естественно, так как тот или иной психологический подход определяет понимание человека, личности, культуры в свете соотношения природного и культурного, отношения к бессознательному, выбора источников и объяснения механизмов активности личности, характеристику энкультурации и др.

Однако предложенная принципиальная схема деления недостаточна для целостного представления о предметной области психологической антропологии. Она лишь исходный пункт, основа, которая организует разнообразные исследования в конечную форму. Таким образом, общая структура исследований психологической антропологии не самоцель, не только итог, а средство орудие анализа психологической антропологии в истории и на современном этапе. Именно анализ многообразных исследований психологической антропологии с помощью предложенного способа деления может дать более или менее полную картину рассматриваемой дисциплины. Итогом такого анализа является структура исследований психологической антропологии в развернутой форме, которая, в свою очередь, есть средство для дальнейшего изучения этой области науки.

### А. Психоаналитический подход.

- 1. Концепция культуры З.Фрейда и ее отражение в этнопсихологии США. Эдипов комплекс – теория онтогенеза и универсальный объяснительный принцип. Разработка психоаналитической антропологии в работах Г.Рохейма.
- 2. Влияние социально-ориентированного неофрейдизма на психологическое направление в этнологии (Хорни, Салливан, Адлер).
- 3. Этнопсихоанализ Дж.Девверо.
- 4. Трансформация психоанализа в гуманистическую психологию.

Э.Фрейд и его влияние на психологическое направление в антропологии.

5. Положительный психоанализ А.Маслоу. Гуманистическая психология как теоретическая ориентация и научная программа психологической антропологии.

Для более адекватного понимания эта часть структуры нуждается в дополнительных комментариях. В ней представлена эволюция психоанализа во взаимодействии с этнологией от классических форм до положительного психоанализа. Особенность этого подхода состоит в том, что наряду с современными психоаналитическими исследованиями в психологической антропологии сосуществует и классический психоанализ. По-прежнему изучается, например, "Эдипов комплекс" у различных народов мира. Специфическую роль играет гуманистическая психология, которая качественно отлична от учения Э.Фрейда и по существу есть самостоятельный четвертый подход в психологической антропологии.

Б. Психологический подход. Восприятие. Познание. Мышление. 1. Стадий или периоды онтогенеза в различных этносах в свете их социальной значимости в различных типах общества. 2. Исследование особенностей восприятия в различных культурах (цвета, геометрических форм и т.д.). 3. Межкультурный анализ познавательной деятельности. Мышление и культура. 4. Этносемантика. О психологическом подходе необходимо заметить, что в его рамках в полевых исследованиях в основном используются искусственные, экспериментальные ситуации (тесты, познавательные эксперименты) и т.д., в то время как в этнологическом подходе ориентируются на естественное, привычное для данного этнокультурного окружения поведение.

В. Этологический подход<sup>17</sup>.

1. Анализ агрессивности и насилия в различных культурах. 2. Исследование эмоционально-чувственной сферы в генетическом и функциональном аспектах. Ненависть, любовь, страх, привязанность и их роль в различных этносах. Невербальная коммуникация у детей, взрослых и животных. 3. Ритуал и процесс ритуализации как важнейший аспект этноэтнологических исследований. 4. "Ранний опыт" - "импринтинг" - специфически этноэтнологическая проблема. "Сензитивный период" и его значение для человека. 5. Этологическая научная программа, теоретическая ориентация современной психологической антропологии.

В 1954 г. Дж.Хонигман в книге "Культура и личность" писал, что главной задачей психологического направления является изучение того, как мыслит, действует и чувствует индивид в условиях данного этнокультурного окружения. Его формулировка более чем 30-летней давности адекватно характеризует современные исследования психологической антропологии. Недаром ее используют для характеристики предмета этой дисциплины современные антропологи Ф.Бок и Р.Эдгертон<sup>18</sup>.

Касаясь характеристики всех рассмотренных подходов в целом, следует отметить одно противоречие, существующее между ними (прежде всего между психологическим и этологическим), противоречие между экспериментализмом

и натурализмом в конкретных исследованиях. Процесс разрешения его — одна из движущих сил развития психологической антропологии.

Существенно дополняет картину исследований рассматриваемой дисциплины предметное их структурирование.

#### 1. Традиционные этнопсихологические исследования:

а) Народная медицина, ее смысл и значение для различных типов этносоциального окружения; психология восприятия болезни в различных культурах; б) этнопсихиатрия; этнические психозы; в) анализ снов; пограничные состояния сознания; г) изучение детства в условиях различных культур.

#### 2. Междисциплинарные исследования:

а) предметные области, пограничные с социальной психологией и социологией; б) современное видение проблемы "национальный характер"; в) анализ религии в психологической антропологии; г) экология и психологическая антропология.

#### 3. Проблемно-теоретические исследования:

а) соотношение природного и культурного; природа и человек; гены и культура; б) норма и патология; в) единство исторического и онтогенетического развития; г) психологическая антропология: от изучения уникальности и специфичности к синтетическому анализу культурных различий и общечеловеческой природы.

Особо надо выделить изучение детства, которое является важнейшим направлением исследований психологической антропологии. Его анализ есть и междисциплинарный предмет исследований, и важнейшая теоретическая проблема. Детство — объект всех подходов<sup>19</sup>.

#### Межкультурное исследование восприятия, познания, мышления

Первые работы М.Мид во многом были посвящены анализу поведения детей, как они мыслят и действуют. Она стремилась рассмотреть, как формируются способности к восприятию и отражению окружающего мира в процессе онтогенеза на островах Океании. Ее задачей было создать целостный портрет жителя Океании в сравнении с представителями западной цивилизации. В центре внимания М.Мид — процессы познания, восприятия, мышления в традиционных обществах, т.е. проблемы, составляющие психологический подход в ранее предложенной схеме. Ряд положений и выводов, сделанных М.Мид в 30-е годы, не устарел и в 80-е годы. Остановимся лишь на одном из них.

М.Мид считает, что анимистический образ мышления детерминирован культурой и не есть стадия умственного развития. Она убедительно показывает, что мышление ребенка реалистичнее чем взрослых в традиционных культурах. В своих многолетних полевых исследованиях она ни разу не получила свидетельства того, чтобы дети приписывали случайному событию (например, лодки унесло в океан) сверхъестественную причину. Такой интерпретацией М.Мид опровергала тезис французского ученого Л.Леви-Брюля о дологическом мышлении и оспаривала положение швейцарского психолога Ж.Пиаже об уподоблении мышления дикаря определенной стадии в развитии

мышления ребенка. Дискуссия между М.Мид и Ж.Пиже длилась всю ее последующую жизнь. Споры продолжаются и в настоящее время<sup>20</sup>. И нельзя сказать, что позиция М.Мид более уязвимая, чем у ее оппонентов. Все же за ее спиной 30 (!) лет полевой работы.

Анализировать проблему "первобытного мышления" не входит в задачу настоящей работы. Но нельзя обойти вниманием некоторые моменты, связанные с обсуждением этого вопроса, поскольку они непосредственно касаются последующего изложения. Итак, спор Пиже с Мид — это выражение двух противоположных, но не взаимоисключающих тенденций: экспериментализма и натурализма. Естественно, что результаты исследований могут быть различны. Одно дело, когда изучение ведется по заданной программе и создаются заранее спланированные ситуации; другое — когда присутствует включенное наблюдение, а предмет анализа находится в естественном функционировании. В принципе оба способа имеют право на существование. Но осложнения, трудности в понимании появляются не только из-за различия методик, а еще и по другой причине.

Большинство участников дискуссии по изучению мышления в традиционных обществах явно или неявно считают, что вопрос о том, что такое человеческое мышление вообще, им ясен. Поэтому оставляют понятие "мышление" без определения. Иногда же, осознавая методологические трудности, понятие "мышление" заменяют на интеллект, хотя этим несколько не проясняют проблемы. Так сделал Ж.Пиже, так сделали американские антропологи. Неопределенность в дефиниции мышления ведет к многим неясностям при его изучении в традиционных обществах. Тем не менее некоторые ученые в той или иной форме, но с достаточной категоричностью сделали вывод об отсутствии мышления, аналогичного западноевропейскому, у примитивных народов, о том, что они стоят в своем развитии на дологической стадии (Леви-Брюль), или на "детском уровне".

Кроме того, упомянутые авторы интеллект понимают абстрактно, вне связи с деятельностью. Допустим, что в традиционных обществах развито мифологическое мышление и т.д. Но как действуют люди в обществе дологически или с опорой на реальные связи в социуме и природе? Они верят в бесчисленных духов, но делают трепанацию черепа, контролируют рождаемость не менее, а, может быть, более успешно, чем современная медицина. Действительный же вопрос состоит в том, как мифологическое мышление соотносится с рациональной практикой.

Указанные неопределенности из дискуссии о первобытном мышлении перекочевали в исследования интеллекта 60-70-х годов путем различного рода тестов, измеряющих количество интеллекта у различных этнических общностей. Измерение интеллекта (особенно широкую известность получил тест IQ) породило массу спекуляций на основании того, что у негров показатели хуже, чем у белых, у африканцев значительно ниже, чем у американцев и т.д. Таким образом, еще раз был выдвинут тезис о неравноценности народов, не принадлежащих к западной цивилизации.

Со времени выхода первых работ М.Мид в психологической антропологии не угасал интерес к особенностям восприятия, познания в различных культурах. Значительное влияние на исследование этих проблем оказывали биохевиоризм и его последующие модификации, главная цель которых – анализ процесса научения. В 50-е годы особенности восприятия и познания в традиционных обществах становятся предметом специальных и регулярных исследований. В 60-е годы выделяется область исследований в рамках психологического направления под общим названием "Восприятие и познание". Это подразделение исследований соответствует психологическому подходу в предложенной ранее структуре психологической антропологии.

Результатом изучения специфики восприятия и познания были обобщающие труды, составившие концептуальную основу указанного подхода. Это работы: М.Г.Сегалл, Д.Т.Кемпбелл и М.Дж.Херсковиц "Влияние культуры на визуальное восприятие", М.Коул, С.Скрибнер "Культура и мышление", М.Коул, Дж.Гей, Т.А.Глик, Д.В.Шарп "Научение и мышление в контексте культуры", а также труд, изданный под редакцией С.А.Тулера, – "Когнитивная антропология" и др.<sup>21</sup>

Обращает на себя внимание тот факт, что антропологи выступили с резкой критикой интерпретации различий в познавательных и интеллектуальных тестах между американцами и представителями традиционных обществ (прежде всего Африки), которая вела к положению о неполноценности последних<sup>22</sup>. Психологические антропологи не отрицали различия в восприятии, познании, мышлении у белых американцев и представителей, например, племени кпелле. Но обнаруженное разнообразие в процессе познания и восприятия – исходный пункт анализа, а не его результат. Необходимо было объяснить природу этого явления, а не только лишь констатировать "неполноценность" этнических групп, стоящих на более ранних ступенях исторического развития.

Очень важно, что психологические антропологи при изучении уникальности, специфичности процессов восприятия и т.д. рассматривали его не изолированно, а в контексте общечеловеческих параметров. В качестве основного было принято положение о том, что "для всего человечества основные процессы восприятия протекают одинаково"<sup>23</sup>. Таким образом, в исследовании особенностей восприятия применен принцип единства общечеловеческих и специфических качеств, который получил отражение и в других подходах психологической антропологии, как, например, в этнологическом.

В концептуальном плане исследование универсальных и специфических стереотипов получило своеобразное отражение в понятийном аппарате. Были дифференцированы два типа изучения человеческого поведения: эмигический и этический, или эмный и этный. Первый исходил из специфики культуры, т.е. предполагал изучение культуры изнутри, пытался понять ее саму из себя. Второй, напротив, сосредоточивал внимание на универсальных человеческих стереотипах восприятия и мышления. Взаимодействие двух типов изучения в анализе процессов мышления, восприятия получило название "этносайенс", или "новая этнография".

Наряду с изменением методики полевой работы (учет этного и эмного аспекта) значительную роль в новой этнографии играют общетеоретические аспекты изучения человеческого познания. Это вопрос о содержании мышления, проблема соотношения языка и мышления, их взаимовлияния, особенностей познания и мышления в культурах, где отсутствует интенсивное развитие письменного языка<sup>24</sup>. Одна из центральных тем «этносайенса» – анализ понимания терминологии, обозначающей цвет и другие аспекты восприятия, растения, болезни в различных обществах. Особое внимание уделяется психологическому изучению системы родства той или иной общности. Психологическое изучение языка и систем родства получило также название этносемантики<sup>25</sup>.

Итак, в центре рассмотрения психологического подхода – проблема восприятия–познания–мышления в условиях различных культур. Хотелось бы еще раз подчеркнуть, что представители данного направления неоднократно подтверждали своими исследованиями, что различия в восприятии цвета, геометрических форм, решение познавательных задач, особенности мышления в традиционных обществах не есть признак их неполноценности, а лишь отражение специфики их культурного и экологического окружения. Разнообразие познавательных стилей не имеет в своей основе биологических расовых факторов<sup>26</sup>. "Суть этого подхода – в необходимости следовать такой программе исследования, которая включает в себя попытку сочетать в теории и практике исследования, данные и методы как антропологии, так и психологии" – к такому выводу пришли М.Коул и С.Скрибнер, подводя итог многолетним исследованиям восприятия и познания<sup>27</sup>. Дальнейшее развитие данного подхода связано с совмещением двух парадигм – экспериментализма и натурализма в полевых исследованиях – и нахождением меры в соединении универсальных и специфических стереотипов восприятия, познания, мышления.

Проблема нормы и патологии. Этнопсихиатрия.

Измененные состояния сознания. Ритуал

Рассмотренный выше подход есть лишь часть исследований психологической антропологии. Он ориентирован на современную экспериментальную психологию, нацеленную на изучение формирования и функционирования процессов восприятия и познания. С самых ранних этапов направления "культура–личность" существенную роль в нем играл психоанализ, который был первой психологической теорией, оказавшей значительное влияние на антропологию. "Психологическая теория, – пишет Т.Р.Вильямс, – явилась мостом между традиционно ориентированной на микропроблемы экспериментальной количественной неисторичной психологией и антропологической традицией"<sup>28</sup>. Правда, психоанализ был воспринят в основном не в классической, а в социально ориентированной форме неофрейдизма.

Принятие теоретических установок психоанализа, вероятно, оказало влияние и на предметную область исследования, на выбор общетеоретических проблем и рассмотрение национального характера того или иного этноса под углом зрения психопатологии. Наряду с разнообразными полевыми исследова-



ниями традиционных обществ в рамках направления «культура-и-личность» стала разрабатываться проблема соотношения нормы и патологии. Многообразие, специфичность поведенческих стереотипов в традиционных обществах были одной из основ релятивистской тенденции в интерпретации этого сложного вопроса. Р.Бенедикт в статье "Антропология и аномальное" (1934) предлагает считать нормальным то, что находится в соответствии с установлениями данного общества, оправдывается в нем. Это же положение развивает и М.Херсковец в своей книге "Культурная антропология" спустя ровно 20 лет<sup>29</sup>.

Естественно, что нормы человеческого бытия отличаются друг от друга по различным регионам земного шара. Это вызвано как конкретно-исторической судьбой определенного народа, его идеологией, прежде всего религией, так и географическим расположением, а соответственно и природными условиями жизни – климатом, плодородием (экологией). Однако существующее разнообразие в жизни различных этнических общностей не дает основания для абсолютизации специфичности, превращения каждой культуры в уникальное образование, отрицание общечеловеческих ценностей, закономерностей исторического развития. Абсолютизация относительного в культурах приводит к формулировке М.Херсковица: "Историческое развитие каждой культуры имеет свою логику"<sup>30</sup>.

Таким образом, анализируя проблему соотношения нормы и патологии, американские антропологи затронули ряд существенных аспектов человеческого поведения в разнообразных этнокультурных системах. Вопрос о взаимодействии нормы и патологии связан не только с различными подходами к определению психопатологии, но и с возможностью или невозможностью понимания другой культуры, имеющей специфические формы проявления. Следовательно, в проблеме соотношения нормы и патологии можно выделить по крайней мере два уровня: индивида и этносоциальной общности, т.е. индивидуально-эмпирический (в клинике) и общую систему норм и ценностей, принятую в данной этнической общности.

Именно индивидуально-эмпирический критерий патологии может изменяться от культуры к культуре. Течение и в некоторых отношениях признаки протекания и органических, и психических нарушений существенно зависят от экологии и особенностей организма, от темпа жизни в данной этнокультурной общности. Нередко при интерпретации полевых исследований, проводившейся с целью создания базовой личности для каждой культуры, происходил перенос явлений, обнаруженных на уровне индивида, на процессы, происходящие на уровне общности. Таким образом, осуществляется смешение двух этих уровней – перенос особенностей патологии отдельных индивидов на всю общность.

Попытки создать общепсихологический портрет того или иного этноса путем усредненной модели базовой личности были, видимо, необходимым этапом в развитии направления "культура-и-личность". Такой подход в дальнейшем был отвергнут исследователями. Но в связи с теоретической разработкой проблемы нормы и патологии он содержал в себе ряд продуктивных

моментов, которые получили развитие в современных исследованиях психологической антропологии.

Постановка вопроса о норме и патологии в различных культурах, пристальный интерес к психопатологии индивида, накопление интересных и необъясненных фактов из жизни традиционных обществ — все это дало мощный импульс дальнейшим исследованиям в этом направлении. Изучение критериев нормы и патологии на уровне индивида привело к созданию этнопсихиатрии или транскультурной психиатрии. Разнообразные исследования, проведенные учеными как в современных, так и в традиционных обществах, наглядно показали вариабельность психопатологии, ее зависимость от этнокультурной принадлежности<sup>31</sup>.

На основании полученных результатов антропологи подвергли критике некоторые постулаты современной психиатрии. В первую очередь это касается вопроса, кого считать больным психическим заболеванием. Выделение патологии на основании четко закрепленных характеристик поведения человека вне зависимости от ситуации, места, времени и т.д., как это обычно делается в психиатрии, наталкивается на ряд трудностей, а порой и невозможно в условиях различных культур. Вызывают сомнения и общеметодологические установки некоторых психиатров. Например, К. Меннингер считает, что все люди испытывают душевные болезни в разное время в разной степени<sup>32</sup>.

Иной раз создается такое впечатление, что бурное развитие, охватившее психофармакологию, технику диагностики и т.д., нисколько не затронуло теорию психиатрии. Безусловно, опытный психиатр отличит больного человека от здорового, непосредственно наблюдая последнего. Но ведь вопрос состоит в том, чтобы сформулировать критерии патологии как основу сравнения, общий принцип отделения патологии от нормы на клиническом уровне. Неопределенность общетеоретических установок психиатров дала основание Дж. Б. Крейну для едкой иронии. Он пишет, что часть психиатров рассматривает весь мир как палату психиатрической клиники, а жителей земли, как своих пациентов<sup>33</sup>.

Существенным для этнопсихиатрии является сравнительный анализ психопатологии современных и традиционных обществ. Где уровень заболевания дисфункциями психики ниже: в индустриальных странах или в бесписьменных культурах? Действительно ли различные культуры характеризуются соответствующим им типом душевных или эмоциональных расстройств? Это вопросы, волнующие уже много лет ученых, работающих в области психиатрии. И нельзя сказать, что на них найдены ответы. Одни исследователи считают, что основные функциональные психозы распространены во всем мире, другие, напротив, доказывают, что психопатологические отклонения, свойственные современным обществам, редки или не встречаются совсем в обществах традиционных<sup>34</sup>.

Наибольшие разногласия в этом плане вызвал комплекс заболеваний, известный под названием шизофрения. Согласно данным Национального института психического здоровья за 1972 г., в США 500 000 человек было госпитализировано в связи с этой болезнью, "более 1,75 млн гуляло по улицам, а около 60 млн американцев на грани заболевания шизофренией"<sup>35</sup>. Не будем комменти-

ровать цифру 60 млн пограничных шизофреников. Она, видимо, лишь наглядное подтверждение установки психиатров на то, что все люди – их потенциальные клиенты. Отметим лишь, что шизофрения – комплекс заболеваний, широко распространенный в индустриальных странах. А как обстоит дело в этом отношении в традиционных обществах? Большинство антропологов полагают, что шизофрения – болезнь цивилизации и практически не встречается в традиционных обществах. В наиболее категорической форме это мнение выразил Дж.Деверо, назвав ее "этническим психозом западного мира"<sup>36</sup>.

Межкультурный анализ психопатологии, болезней вообще – предмет исследования, очень трудно поддающийся изучению. В идеале ученый должен совмещать в себе незаурядного психиатра и антрополога одновременно. Очень много трудностей происходит от различного понимания причин и сущности психопатологии. Как было показано ранее, ученые принадлежащие к одной культуре, могут не понимать друг друга. Трудности в понимании возрастают, если речь идет о другой культуре. При этом нельзя забывать, что методология, понятийный аппарат медицины слабо разработаны. Что означает понятие "болезнь", в чем его смысл для всего организма? Ответы на этот вопрос бывают диаметрально противоположными<sup>37</sup>.

В настоящее время считается доказанным, что протекание болезней у человека различается в связи с биологическими особенностями в организме, вариабельностью экологического окружения, этнокультурными стереотипами поведения, различного рода запретами в пище, поведении и т.д. Дж.Деверо выделяет 4 типа этнопсихиатрических расстройств личности: "1) связан с социальной структурой общности, 2) этнические патологии, определяемые этнокультурными стереотипами общности, 3) "святые" болезни шаманистского типа, 4) идеосинкретические расстройства"<sup>38</sup>. Ритм, темп жизни в современном обществе резко отличаются от традиционного общества. Отличны и способы удовлетворения основных психологических потребностей человека в уединении и общении. По мнению американского ученого И.Альтмана, именно в неспособности современного общества удовлетворить эти потребности разрегулирования механизма "я-другие" есть общая причина шизофрении<sup>39</sup>.

Таким образом, в современном и традиционном обществе есть различия в протекании ряда болезней, психопатологии в частности. Исторически сложились и в настоящее время сосуществуют два типа терапии: современная и традиционная, или народная. Применение и той, и другой вне культурного контекста, без корректировки и модификации непродуктивно. Транскультурный анализ использования различных форм терапии в психопатологии, анализ народной медицины и психологического значения болезни для традиционного общества – все это важные темы психологической антропологии. Наибольшее внимание антропологов привлекают методы терапии психопатологий в традиционных обществах.

Важную роль для поддержания психологической стабильности членов общества (своего рода профилактика психопатологии) играет групповая психотерапия. Р.Катц, исследуя этот вопрос в Калахари среди бушменов Кунг,

отмечает регулярность групповых танцев, способствующих, по его мнению, психологической стабильности общности<sup>40</sup>. Анализируя методы терапии в Заире, Дж.М. Янсен особо выделяет более сложную форму "терапии управляемой группы". Усложненность метода психотерапии она связывает с более развитой социальной структурой общества<sup>41</sup>. К незападной антропологии относят также и "японскую" "тихую терапию"<sup>42</sup>. Это связано с различными этнопсихологическими ориентациями японского и западного общества.

Рассматривая различные методы психотерапии в историческом аспекте, А. Уоллес выдвинул общую гипотезу о соответствии типов психотерапии уровню социальной организации общности. Он пишет, что "в более высокоорганизованной социокультурной системе психотерапевтические потребности индивидов концентрируются вокруг катарсиса (выражение вытесненных или подавленных желаний в социально приемлемых ритуальных ситуациях); в относительно более просто организованных системах психотерапевтические потребности ориентированы на контроль (развитие целостного образа мира и человека и подавление разрозненных верований и мотивов)"<sup>43</sup>.

Арсенал традиционной медицины не исчерпывается психотерапией. В Африке издавна используются средства, аналогичные современным транквилизаторам. Комплексность подхода к лечению психопатологии получила детальное отражение в книге Р. Принса, созданной на основе изучения народной медицины племени Йоруба<sup>44</sup>. По мнению Р. Принса, Э. Бургиньон и других авторов, прослеживается параллелизм между терапией психопатологий в современной и традиционной медицине. Хочется верить, что в недалеком будущем эти два метода лечения будут взаимодополнять друг друга. Основания для такого предположения содержатся в работах психологических антропологов.

Особое место в этой области знания занимает изучение этнических психозов, т.е. присущих только определенным общностям. Это - амок, известный по одноименному рассказу С. Цвейга, арктическая истерия, иму, виндаго и др. Их специфика состоит в том, что они уникальны для определенного места или общности. Поэтому в объяснении нуждается каждый этнический психоз в отдельности. Нередко наличие такого рода отклонений в поведении людей определенной этнической общности объясняют своеобразным взаимодействием физических, психологических и социокультурных детерминант<sup>45</sup>.

А. Уоллес выдвинул гипотезу, согласно которой причиной арктического психоза является недостаток кальция<sup>46</sup>. Фолкс же считает, что значительную роль в возникновении этого же заболевания играет специфическое чередование дня и ночи<sup>47</sup>.

Длительное время специально проблемой этнических психозов занимается Р. Болтон. В своих исследованиях он стремится совместить два подхода: органический и поведенческий (стресс-теория), а также подобрать тому или иному этническому психозу аналог среди болезней, встречающихся в современном обществе. Основной предмет его анализа - народная болезнь "сусто" (исп. испуг), встречающаяся в Латинской Америке<sup>48</sup>.

Этнический психоз "сусто" Р.Болтон соотносит с гипогликемией, болезнью, вызываемой недостатком глюкозы в крови, достаточно изученной современной медициной. Он показывает сходство этих заболеваний и придерживается того мнения, что низкий уровень глюкозы в крови, точнее, его резкое понижение, по результатам специального теста, является важным обстоятельством в возникновении "сусто". Но все же Р.Болтон не считает указанное отклонение единственной причиной "сусто". Он стремится занять более гибкую позицию в этом вопросе, не отрицая роль поведенческих факторов и экологического окружения. Тем не менее в ряде его работ (например: "Сусто. Миф о народной болезни") прослеживается тенденция, отрицающая сусто как этническую болезнь, т.е. имеющую специфическое содержание, не сводимое к другим заболеваниям и обусловленное определенным типом культуры.

Поиски аналогов этнических психозов не ограничиваются лишь попытками найти соответствующие им органические патологии. В зарубежной науке широко представлены концепции, в которых "культурно обусловленные болезни" соотносятся и практически отождествляются с типом заболевания, известным современной медицине под названием "истерический психоз". Для сравнительного анализа разрозненных этнических психозов с указанным типом заболевания, распространенного в современном обществе, выделяется общая черта, свойственная большинству из них - одержимость (*possession*), экстатическое состояние, внезапно овладевающее индивидом. По мнению ряда ученых, оно очень близко по протеканию к истерическому психозу, распространенному в современных обществах<sup>49</sup>.

Изучение этнических психозов осложняется еще и тем обстоятельством, что в традиционных культурах одержимость, транс, экстатические состояния институализированы в различных ритуалах. При этом "патологический тип так называемой одержимости очень трудно отделить от позитивных, намеренно вызванных ритуальных состояний"<sup>50</sup>. Но все же можно выделить несколько существенных моментов, отличающих ритуальные состояния от истерических патологий. Ритуальные состояния вызываются намеренно, целенаправленно, в определенном смысле, находятся под контролем. Их результатом, как правило, являются хорошо адаптированные индивиды. Истерические состояния начинаются спонтанно и приводят к ухудшению состояния человека, прогрессирующей патологии. Правда, по свидетельству ряда ученых, и некоторые ритуальные состояния транса могут привести к нарушению психической стабильности.

Важно здесь одно обстоятельство. При почти полной внешней схожести наблюдаемых явлений (истерия и ритуальная одержимость) одно из них - патология, другое - норма в соответствии со стандартами определенной культуры. Эти два типа явлений имеют различные происхождение и функциональную направленность, хотя, с точки зрения западного психиатра, оба они есть патология и болезнь. Вот где различие в понимании клинического диагноза может привести к психопатологическому обществу.

Итак, в традиционных обществах распространены в рамках религиозных ритуалов одержимость, транс и т.д., не являющиеся при этом патологией. Как показывают исследования антропологов (Этнографический атлас Мердока), подобные состояния встречаются в религиозном контексте в 90 % обществ из 488, у североамериканских индейцев – в 97 %. В обобщенной форме такие аспекты поведения людей, и не только в рамках религиозных ритуалов, получили отражение в понятии "измененные состояния сознания" (ИСС). Для описания явлений этого класса применяют также термины: альтернативные, пограничные состояния сознания. Они характеризуются изменениями в ощущениях, восприятии, мышлении, трансформацией в эмоциях<sup>51</sup>. Одним из крупнейших исследователей в этой области из психологических антропологов является Э.Бургиньон<sup>52</sup>. Необходимо отметить, что ИСС исследуется антропологами как в традиционных обществах, так и в современных. Причем, если в традиционных обществах ИСС распространены с древних времен, то в современном обществе в XX в. они стали играть заметную роль в 60-е годы в связи с распространением ЛСД, различных форм групповой терапии (например, трансцендентальной медитации), массовым поклонением экзотическим культам. В рамках изучения ИСС затрагивается глобальный вопрос, сопутствующий всей истории человечества, а именно – соотношение разумного, "нормального" поведения и необузданных страстей, раскрепощенных эмоций, т.е. проблема Диониса и Аполлона. По мудрому замечанию Б. Рассела, "жизнь была бы неинтересной без вакхического элемента, но его присутствие делает ее опасной. Благоразумие против страсти – это конфликт, проходящий через всю историю человечества. И это не такой конфликт, при котором мы должны становиться целиком на сторону лишь одной из партий"<sup>53</sup>.

В чем смысл отклоняющегося от общепринятых норм поведения? Но есть ли эти отклонения лишь способы поддержания нормального функционирования этносоциального организма, сформировавшиеся в процессе исторического развития? И не является ли, наконец, патологией в общесоциологическом смысле отсутствие отклоняющегося поведения? В изучении указанных вопросов немаловажную роль играет анализ ИСС, проделанный психологическими антропологами. ИСС, широко распространенные в традиционных культурах, применяются целенаправленно, с использованием определенной "техники экстаза", т.е. способа вхождения в состояния транса, одержимости и т.д.

Измененные состояния сознания вызываются различным путем. Э.Бургиньон выделяет три типа вхождения в ИСС: употребление наркотических веществ, сенсорная депривация (физический и психологический стресс, сенсорный и физический голод) и ритмические движения и ритмическая музыка, обеспечивающие гипервентиляцию легких. Вхождение в ИСС в традиционных обществах, как правило, осуществляется коллективно (индивидуальные состояния более присущи современному обществу), в соответствии с культурно обусловленными стереотипами в процессе ритуала, в то время как патологические отклонения, этнические психозы затрагивают отдельных индивидов. В этом, видимо, еще одно различие между "истерическими психозами" и культурно обусловленными ИСС.

Изменения, происходящие с участниками ритуалов, особенно если нет употребления наркотиков, на первый взгляд трудно объяснимы. В их основе лежат биохимические внутриорганические изменения. Сенсорная депривация имеет своим следствием гипогликемию (см. ранее), которая ведет к видениям, эйдетизму и др. Частота барабанного ритма близка к частоте альфа-ритма головного мозга ( $-9$  Гц) и существенно влияет на нейробиологические процессы у человека<sup>54</sup>. Гипервентиляция легких обеспечивает избыток кислорода в организме, что вызывает эйфорию, повышает общую активность человека. Все это биологические основания изменения состояния сознания, то, что делает их возможными в том или ином обществе, но не объясняет их назначение и функцию. ИСС могут быть поняты лишь из культурного контекста. Более того, осуществить полноценное вхождение в ИСС могут лишь люди, разделяющие ценности данной культуры, освоившие ее стереотипы поведения. Например, белые американцы испытывали иные ощущения от напитка пейоты, чем индейцы<sup>55</sup>.

Таким образом, вхождение в ИСС - очень сложный процесс, отработанный многолетней практикой и представляющий собой переплетение внешних и внутренних факторов, культурных стереотипов и биологических особенностей. При анализе ИСС в традиционных обществах появилась необходимость в их классификации. Э.Бургиньон выделяет два основных типа: транс (Т) и истерический транс (ИТ)<sup>56</sup>. Правда, эта классификация подвергалась серьезной критике<sup>57</sup>, но, по мнению автора, она обоснована и ее надо рассматривать в контексте всей концепции Э.Бургиньон, а не изолированно, как это делают ее оппоненты. Основная идея американского антрополога состоит в соотношении двух типов трансa с различными видами экономики, точнее, деятельности по поддержанию существования и полом участников. На основании изучения ИСС в ряде традиционных обществ Э.Бургиньон приходит к выводу, что транс, состоящий в основном из видений, разного рода галлюцинаций, как правило, прерогатива мужчин, а одержимый транс - в большинстве своем участь женщин. Указанные типы ИСС связаны с различным уровнем развития экономики. Транс распространен там, где охота - основной способ поддержания существования; одержимый транс - там, где жизнь людей зависит от сельского хозяйства, производства пищи. В соответствии с наличием этих двух видов обществ указанные типы трансa распределены и географически.

Два выделенных типа ИСС отличаются не только соотношением с определенным видом экономической активности и полом участников. Э.Бургиньон анализирует их различия в моделях взаимодействия и роли воображения. Она подчеркивает, что в трансe человек "взаимодействует с другим, в одержимом трансe его участник становится другим. Транс, коротко, - это переживание; одержимый транс - это представление"<sup>58</sup>. Человек помнит все свои переживания в трансe, одержимый транс обычно сопровождается амнезией. Лишь окружающие могут рассказать, что было с человеком во время одержимого трансa.

Эти два типа ИСС вызываются различными способами. В связи с этим хотелось бы отметить два обстоятельства. Первое, менее значительное, то, что женщины очень редко применяют наркотические вещества для вхождения в одержимый транс, в основном используются ритмическая музыка, танцы и пение. Второе – более важное и существенное для анализа всей проблемы соотношения патологии и нормы – это то, что у мужчин транс вызывается гипогликемией, которая моделируется сенсорной депривацией, постом, наркотиками.

Таким образом, гипогликемия может быть существенным условием возникновения болезни (сусто) и одновременно специально вызванным синдромом для вхождения в транс. В этом случае отлично видно, что грань между нормой и патологией носит функциональный характер. Вероятно, исследования ИСС в традиционных обществах могли бы дать дополнительные сведения о терапии психопатологии индивида. Антропологами описан случай, когда человека из патологического состояния переводили в ритуальное и в дальнейшем его состояние улучшалось<sup>59</sup>.

Возвращаясь к сравнительному анализу двух видов экстатического состояния, рассмотрим этот вопрос вместе с Э.Бургиньон в деятельно-психологическом аспекте. Физически пассивный участник транса психологически активен в своем воображении, фантазии. Физически активный участник одержимого транса, по мнению Э.Бургиньон, психологически пассивен, его "тело используется как посредник между духами и другими людьми"<sup>60</sup>, участвующими в ритуале в качестве наблюдателей.

Наличие того или иного транса в этнокультурной общности Э.Бургиньон связывает с определенным видом экономики и соответственно характером социализации, т.е. нацеленностью общества в процессе воспроизводства в свете принятых в нем норм и ценностей. Естественно, что направленность общества охотников и аграрного общества будет различна. Мужчины в обществе охотников воспитываются в духе независимости и самоуверенности, женщины в аграрных культурах – в духе уступчивости и послушания<sup>61</sup>. Действительно, при сравнении типов транса и соответствующих им способов социализации можно усмотреть некоторые сходные черты. Прослеживается связь между условием определенных социальных и сексуальных ролей и содержанием транса.

В обобщенной форме окончательный вывод Э.Бургиньон состоит в следующем: "транс соответствует обществам охотников и собирателей с минимальной стратификацией и слабо выраженной иерархичностью, в то время как истеричный транс связан с аграрным обществом, классовым расщеплением и высокой степенью развитости политических иерархических структур"<sup>62</sup>. Но может ли влияние иерархической социальной структуры, которой во многом подчинена социализация в общности, объяснить исчерпывающим образом институализированный транс или психологическую трансформацию индивидов? Э.Бургиньон отрицательно отвечает на этот вопрос.

"Мы нуждаемся еще в одном элементе, – пишет она, – структуре личности, которая включает определенный тип самовосприятия как характерный



путь преодоления интерперсональных и интраперсональных конфликтов<sup>63</sup>. Определяющее значение имеют, по мнению Э.Бургиньон, социальные нормы и ценности, определяемые этнокультурным контекстом. Таким образом, важным аспектом анализа ИСС является привлечение для этой цели мифов, различного вида верований, специфических культурных стереотипов, т.е. интерпретация в рамках культуры. Но анализ в терминах культуры должен быть обязательно дополнен исследованием общечеловеческих свойств, способствующих функционированию ИСС.

Такой подход имеет несколько аспектов, а именно: анализ на уровне индивида, точнее, его биологии, формы или способа осуществления ИСС (ритуал) и на уровне общесоциологического феномена (религия). Наиболее новое направление исследования ИСС – изучение нейробиологической основы культурных стереотипов, или биохимической основы. Специфические культурные стереотипы поведения, запреты на пищу и виды деятельности накладывают отпечаток на внутриорганические процессы, биохимические реакции индивида. Простейший пример такого влияния приводит Э.Бургиньон, описывая запреты на пищу для женщин, богатую протеинами и витаминами А и В, недостаток которых создает условия для одержимого транса<sup>64</sup>.

Таким образом, запрет на одни формы деятельности, разрешение на другие, дифференцированность в пище, различная по культурам распространенность этих запретов в процессе онтогенеза – все это создает некоторую специфичность в нейробиологии и биохимии индивида. Кроме того, для вхождения в ИСС используются черты, общие для всех человеческих организмов, например, биоритмы мозга. По мнению исследователей, специально изучающих эту проблему, влияние религиозных ритуалов затрагивает "внутренние биохимические и физиологические состояния"<sup>65</sup>. В психологической антропологии ритуал и религию в целом с точки зрения биологии изучают Ля Барре и некоторые другие авторы<sup>66</sup>.

Основная форма, в которой осуществляется ИСС, – ритуал. Следовательно, изучение ИСС неотделимо от исследования функций ритуала и религии в обществе. Анализируя функции религии, М.Спирр считает одной из самых главных в них психологическую защиту общества. В религиозных ритуалах разного рода компенсируются неудовлетворенные желания людей, осознанные и неосознанные, в общении, скрытые желания и т.д. В культурно приемлемой форме разрешается "внутренний конфликт между индивидуальными желаниями и культурными нормами, религия уменьшает возможность психотических дисфункций, обеспечивая общество психологически здоровыми членами, и защищает от прямого удовлетворения запрещенных желаний"<sup>67</sup>.

Другими словами, религия с психологической точки зрения дает возможность переключиться от проблем реальной жизни и направить энергию, угрожающую социальной стабильности, в другое, более спокойное русло. Эту же мысль, но с большей определенностью выразил Ля Барре, который полагает, что "религия – это ответ общества на проблемы современной ему культуры, решить которые оно не в состоянии"<sup>68</sup>.

Свое реальное осуществление психологическая функция религии получает в поведенческом аспекте последней, в ритуале. Ритуал – один из центральных предметов исследований в зарубежной науке о человеке. Его анализируют антропологи, этологи, биологи, религиоведы и др.<sup>60</sup> Несмотря на разнообразие в подходах к изучению ритуала, в этнологии существует ряд общепринятых положений, позволяющих определить, выделить это явление в качестве ограниченной области исследований. А. Уоллес в книге "Религия: Антропологическая точка зрения" выделяет четыре наиболее существенные и общепринятые черты ритуала: отличие от "рациональной", практической активности; стереотипность; повторяемость; воспроизводимость. Ритуал происходит в особом месте и времени, отделенном от повседневной жизни. В целом ритуал реорганизует опыт индивида, сложный мир переживаний превращается в согласованную систему символов, дает "образ простого и упорядоченного мира"<sup>70</sup>.

Кроме формирования мировоззрения, ритуал выполняет и другие функции в обществе. Наиболее важные из них – коммуникативная и компенсаторная. Ритуал представляет собой компенсаторно-замещающий тип действий, не осуществляющий деятельно-предметных преобразований, не имеющий материально фиксируемого результата во внешней активности. Одно из важнейших следствий ритуала – психотерапевтическая компенсация, состоящая часто в осуществлении общения, объединении людей, преодолении одиночества, тревожности, разлада с самим собой, отчужденности, обособленности и дающая чувство принадлежности к группе: социальной, половозрастной, этнической, профессиональной. Есть у ритуала еще одна существенная черта, не получившая достаточно полного отражения в психологической антропологии. Все антропологи отмечают отличие ритуала от практической деятельности, момент иррациональности, но чаще всего этот момент не получает отражения в понятийной системе того или иного автора. Советский этнограф С. А. Арутюнов, выделяя ритуал из других действий, предлагает считать важнейшим признаком опосредованный характер действий в нем<sup>71</sup>.

Более полно такой подход выразили в определении ритуала советские ученые О. Дробницкий и Ю. Левада. "Ритуал – исторически сложившаяся или специально установленная форма поведения, в которой строго канонизированный способ исполнения действия лишен непосредственной целесообразности и служит лишь обозначением социального отношения (существующего социального порядка, признания каких-либо ценностей или авторитетов и т. д.)"<sup>72</sup>. Необходимость ритуалов, существующих в современном и традиционном обществах, как в светской, так и в религиозной форме связана с особенностями жизнедеятельности человека, наличием у него эмоционально чувственного освоения мира наряду с рациональным. Возможность ритуалов, а соответственно и их реальное бытие в обществе основывается на специфической структуре деятельности человека "от мысли к действию", "от идеального к материальному", удвоении социальной действительности на идеально-образную и предметно-дейтельную. Образ, символ получили относительную самостоятельность, стал воз-

можен отрыв его от материальных процессов. В этом одна из причин существования ритуала и религии в целом.

Приведенные рассуждения не есть объяснение роли ритуала, а возможный ход **размышлений** и исследований в анализе столь сложного явления, существующего в современных и традиционных обществах.

ИСС в современном обществе – одна из новейших тем в психологической антропологии. Общая концепция ритуала, предложенная ранее, в определенной степени дает объяснение существованию ИСС в цивилизованном обществе. Но она недостаточна. Здесь необходимо так же, как в традиционных обществах, учитывать структуру личности, состоящую из трех компонентов: потребностей, способностей, целей<sup>73</sup>. Одна из важнейших потребностей личности во всех обществах – необходимость общения и уединения. Сравнительному анализу удовлетворения этих потребностей в традиционных и современных культурах посвящен ряд исследований в психологической антропологии (И. Альтман, И. Эйбл-Эйбесфельдт и др.)<sup>74</sup>. Основной вывод из их работ – неудовлетворенность потребности общения в современном обществе. Это объясняется различными причинами, в том числе неумением, неразвитостью способности к общению, сознательным подавлением эмоций. В индустриальных обществах дошло до того, что люди проходят специальную тренировку (вид групповой терапии), цель которой – научить людей стратегии общения.

Неудовлетворенность в общении, технократическая идеология, низводящая человека на уровень механизма, подавление эмоций – все это дает реальную основу для существования в современном обществе экзотических культов, неотъемлемым компонентом которых нередко бывают ИСС. Э. Бургиньон на примере США показывает распространение в этой стране религиозных культов Индии, Японии, Латинской Америки<sup>75</sup>. С 60-х годов в различных формах в странах Запада получила распространение психоделическая культура, существенным компонентом которой являются современные галлюциногены, прежде всего ЛСД<sup>76</sup>.

Итак, на примере психологического подхода и некоторых междисциплинарных областей было рассмотрено историческое развитие рассматриваемой дисциплины. В ходе анализа автор стремился показать, что психологическая антропология исследует действительные проблемы, актуальные не только для традиционных, но и для современных обществ. В 80-е годы ХХ в. психологическая антропология представляет собой дисциплину, цель которой – универсально изучить все взаимодействия, происходящие с человеком в этносоциальной системе. Средства для выполнения столь сложной задачи – разветвленная сеть междисциплинарных исследований, разнообразие предметов анализа, широкий диапазон в выборе теоретического базиса (типов психологических теорий).

Чего недостает психологической антропологии? Более сильного стремления к категориальному синтезу, осознания глобальности задач, стоящих перед ней. Исключение в этом плане составляют лишь этологический подход и этология человека, осознанно ставящее себе целью создание новой

синтетической науки о человеке. В психологической антропологии, понимаемой как интегративная область знания, содержатся возможности для дальнейшего продуктивного развития. Речь здесь идет не только о совершенствовании теории дисциплины и усилении интегративной тенденции, но и о практическом применении результатов исследований в различных сферах деятельности человека. В настоящее время разработки этой области знания получили применение в образовании и медицинской антропологии.

Психологическая антропология как комплексная дисциплина, изучающая человека в единстве общечеловеческого и культурно-особенного, ведет к лучшему взаимопониманию в различных социальных и культурных системах. В современную эпоху это важнейшая задача для выживания всего человечества. У психологической антропологии есть основания внести свой вклад в развитие этой прогрессивной тенденции.

- 1 Об истории формирования и теоретических источниках направления "культура-личность" см.: H a l l o w e l l A. I. Psychology // Hallowell A. I. Contribution to anthropology. Chicago, 1976. P. 190-191, 205-211; H e r s k o v i t s M. Cultural anthropology. N.Y., 1955. P. 333-347; J a h o d a G. Psychology and anthropology. L., 1982. P. 32-54; S h w e d e r R. A. Rethinking culture and personality. P. III. From genesis and typology to hermeneutics and dynamics // Ethos. 1980. Vol. 8. P. 60-94.
- 2 H s u F. L. K. Psychological anthropology in the behavioral sciences // Psychological anthropology / Ed. F.L.K.Hsu. Homewood, 1961. P. 6.
- 3 Ibid. P. 2.
- 4 Ibidem.
- 5 Psychological anthropology / Ed. F.L.K.Hsu. Cambridge (Mass.), 1972. P. 10.
- 6 H o n i g m a n J. J. Culture and personality. N.Y., 1954. P. 171.
- 7 H o n i g m a n J. J. Psychological anthropology: Trends, accomplishments and future tasks // Psychological anthropology / Ed. T.R. Williams. The Hague; P., 1975. P. 601.
- 8 W a l l a c e A. F. C. Culture and personality. N.Y., 1970. P. 243.
- 9 S p i n o M. An overview and reorientation // Psychological anthropology / Ed. F.L.K. Hsu. Cambridge (Mass.). P. 583.
- 10 G o o d m a n M. E. The individual and culture. Homewood (Ill.), 1967; Personalities and culture / Ed. R. Hunt. N.Y., 1967; G e e r t s G. Interpretation of cultures. N.Y., 1973; Responses to change: Society, culture and personality / Ed. G. De Vos. N.Y., 1976; B a r n o u w V. Culture and personality. Chicago, 1963, 1973, 1979, 1985; L e V i n e R. A. Culture, behavior and personality. Chicago, 1973, 1982; H e r r i n g t o n C h. Psychological anthropology and education. N.Y., 1979; The making of psychological anthropology / Ed. G.D. Spindler. Berkeley, 1978; B o u r g u i g n o n E. Psychological anthropology. N.Y., 1979; B o o k P. K. Continuities in psychological anthropology. San Francisco, 1980; J a h o d a G. Psychology and anthropology. P., 1982.
- 11 W i l l i a m s T. R. Introduction // Psychological anthropology / Ed. T.R. Williams. P. 26.
- 12 W a l l a c e A. F. C., F o g e l s o n R. D. Culture and personality // Biennial review of anthropology / Ed. B.A. Siegal. Stanford, 1961. P. 42-78.

- 13 Н о н и г м а н J. J. Psychological anthropology: Trends, accomplishments and future tasks. P. 605-618.
- 14 Л е V и н е R. A. Culture, behavior and personality. P. 59.
- 15 В о с к P h. R. Continuities... P. 59.
- 16 Ibid. P. XI.
- 17 Подробно об этом см.: Белик А.А. Психологическое направление в этнологии США. Этология в этнологии // Этнология США и Канады / Под ред. В.А.Тышкова, Е.А.Веселкина. М., 1989. С.205-214.
- 18 В о с к P h. R. Continuities... P. 245; E d g e r t o n R. B. Cross-cultural psychology: One paradigm or two? // Reviews in Anthropology. 1974. Vol. 1. P. 64.
- 19 См.: Б е л и к А. А. Психологическое направление в этнологии США. Этология детства // Этнология США и Канады. М., 1988. С.214-230.
- 20 S h w e d e r R. A. Has Piaget been upstaged? // American Anthropologist. 1987. Vol. 87, N 1. P. 138-143.
- 21 Cognitive anthropology / Ed. S.A. Tyler. N.Y., 1969; S e g a l l M.H. et al. The influence of culture on visual perception. Indianapolis, 1966; C o l e M., S c r i b n e r S. Culture and thought. N.Y., 1974; C o l e M., L a y J., G l i c k T. A., S h a r p D. W. The cultural context of learning and thinking. N.Y., 1971; P r i c e - W i l l i a m s D. R. Explorations in cross-cultural psychology. San Francisco, 1975; C o l e M., M e a n s B. Comparative studies of how people think. Cambridge (Mass.), 1981.
- 22 Наиболее последовательную критику тестов типа I Q см.: Коул М., Скрибнер С. Мышление и культура. М., 1977.
- 23 S e g a l l M. H. et al. The influence... P. 214.
- 24 P r i c e - W i l l i a m s D. R. Cognition: Anthropological and psychological // The making of psychological anthropology / Ed. G.D. Spindler. P. 595-601; также см.: C o l e M., S c r i b n e r S. Theorizing about socialization of cognition // Ethos. 1975. Vol. 3, N 2. P. 249-268; Л е V и н е R. A., P r i c e - W i l l i a m s D. R. Children's kinship concepts: Cognitive development and early experience among Hausa // Ethnology. 1974. Vol. 13, N 1. P. 25-44.
- 25 В о с к R.h. R. Continuities... P. 228-235; более подробно см.: Ч л е н о в М.А. Когнитивная антропология // Этнография и смежные дисциплины Школы и направления. Методы / Под ред М.В.Крюкова, И.Зельнова. М., 1988. С.192-195.
- 26 В о у р г у и г н о н Е. Psychological anthropology. P. 231.
- 27 Коул М., Скрибнер С. Культура и мышление. С.244.
- 28 W i l l i a m s T. R. Introduction. P. 18.
- 29 Н е р с к о в и т с M. J. Cultural anthropology. P. 354.
- 30 Ibidem.
- 31 W a l l a c e A. F. C. Mental illness: Biology and culture // Psychological anthropology / Ed. F.L.K. Hsu. Cambridge (Mass.); I d e m. Basic studies, applied projects, and eventual implementation: A case history of biological and cultural research in mental health // The making of psychological anthropology / Ed. G.D. Spindler; E d g e r t o n R. B. Anthropology psychiatry and man's culture // Interface between psychiatry and anthropology / Ed. I.Gladston. N.Y., 1971; D e v e r e u x G. Basic problems of ethnopsychiatry. Chicago, 1980; Culture and psychopathology. Baltimore, 1982.
- 32 M e n n i n g e r K. et al. The vital balance: The life process in mental health and illness. N.Y., 1963. P. 32.
- 33 G r a i n J. B. Understanding ritual process in the medical setting // Psychological anthropology / Ed. T.R. Williams. P. 499.

- 34 B a r n o u w V. Culture and personality. Chicago, 1985. P. 354.
- 35 Ibid. P. 359.
- 36 D e v e r e u x G. The works of G. Devereux // The making of psychological anthropology / Ed. G.Spindler. P. 404.
- 37 См.: К о р н е е в П. В. Критика современных буржуазных и ревизионистских концепций человека. М., 1981. Гл.4.: Биологическая и медицинская антропология. С.97-129.
- 38 D e v e r e u x G. The works of G. Devereux. P. 376.
- 39 A l t m a n I. Privacy as an interpersonal boundary process // Human ethology / Ed. M. von Cranach et al. Cambridge, 1979. P. 102.
- 40 K a t z R. Boiling energy. Community healing among the Kalahari Kung. Cambridge (Mass.), 1982.
- 41 J a n s e n J. M. The guest for therapy in lower Zaire. Berkley, 1978; L a B a r r e W. Confession as cathartic therapy in American Indian tribes // Magic, faith and healing / Ed. A. Kiev (N.Y.), 1964; Culture-bound syndromes, ethnopsychiatry and alternative therapies / Ed. W.P. Lebra. Honolulu, 1976; K l e i n m a n A. Patients and healers in the context of culture: An exploration of the borderland between anthropology, medicine and psychiatry. Berkeley, 1980.
- 42 R e y n o l d s P. K. The quiet therapies: Japanese pathways to personal growth. Honolulu, 1980; M u r a s e T. Naikan therapy // Japanese culture and behavior / Ed. T.S. Lebra et al. Honolulu, 1974; P e d e r s e n P. B. Asian personality theory // Current personality theories / Ed. R. Cirisni. Ithaca (Ill.), 1977.
- 43 W a l l a c e A. F. C. Dreams and wishes of the soul: A type of psychoanalytic theory among the seventeenth century Iroquois // American Anthropologist. 1958. Vol. 60. P. 244.
- 44 P r i n c e R. Indigenous Yoruba psychiatry // Magic, faith and healing / Ed. A. Kiev (N.Y.), 1964; I d e m. The psychiatrist and the folk healer: Interface and partnership // Herbal medicine and folk healing / Eds. G. Meyer, K. Blun. Austin (Texas), 1979.
- 45 B o u r g u i g n o n E. Psychological anthropology. P. 281.
- 46 W a l l a c e A. F. C. Mental illness: Biology and culture.
- 47 B o u r g u i g n o n E. Psychological anthropology. P. 286.
- 48 B o l t o n R. Systo, hostility and hypoglycemia // Ethnology. 1981. Vol. XX, N 4. P. 261-276.
- 49 B o u r g u i g n o n E. Psychological anthropology. P. 282-284.
- 50 Ibid. P. 283.
- 51 Ibid. P. 236.
- 52 B o u r g u i g n o n E. The self, behavioral environment and the theory of spirit possession // Context and meaning in cultural anthropology / Ed. M.E. Spiro. N.Y., 1965; I d e m. World distribution and patterns of possession states // Trance and possession / Ed. R. Prince. Montreal, 1968; I d e m. Dreams and altered states of consciousness in anthropological research // Psychological anthropology / Ed. F.L.K. Hsu. Cambridge (Mass.); I d e m. Introduction: A framework for the comparative study of altered states of consciousness // Religion, altered states of consciousness and social change / Ed. E. Bourguignon. Columbus (Ohio), 1973; I d e m. Cross-Cultural perspectives on the religious uses of altered states of consciousness // Contemporary religious movements in America / Eds. I.I. Zaretsky, M.P. Leone. Princeton, 1974; B o u r g u i g n o n E., E v a o u T. L. Altered states of consciousness within a general evolutionary perspective: A holocultural analysis // Behavior Science Research. 1977. Vol. 12. P. 197-216; B o u r g u i g n o n E. Spirit possession and altered states of consci-

- ousness: The evolution of an inquiry; Altered states of consciousness / Ed. C.T. Tart. N.Y., 1972; Greenbaum L. Possession trance in sub-Saharan Africa: A descriptive analysis of fourteen societies // Religion, altered states of consciousness and social change; The highest state of consciousness / Ed. J. White. N.Y., 1972.
- 53 П а с с е л Б. История западной философии. М., 1959. С.34.
- 54 W i k s t ö m O. Possession as a clinical phenomenon: A critique of the medical model // Religious ecstasy / Ed. N.G. Holm. Uppsala, 1982.
- 55 B o u r g u i g n o n E. Psychological anthropology. P. 241.
- 56 Ibid. P. 250.
- 57 L a n g n e s s L. Hysterical psychoses in the New Guinea highlands possession // Culture-bound syndromes, ethnopsychiatry... P. 57.
- 58 B o u r g u i g n o n E. Psychological anthropology. P. 261.
- 59 Ibid. P. 284.
- 60 Ibid. P. 262.
- 61 Ibid. P. 264.
- 62 Ibid. P. 68.
- 63 Ibid. P. 263.
- 64 Ibid. P. 262.
- 65 L e x B. Neurobiology of ritual trance // The spectrum of ritual / Ed. E.G. d'Aquile. N.Y., 1979. P. 146.
- 66 L a B a r r e W. Hallucinogens and the shamanistic origins of religion // Flesh of Gods: The ritual use of hallucinogens / Ed. P.T. Furst. N.Y., 1972; I d e m. Anthropological perspectives on hallucination and hallucinogens // Hallucinations: Behavior, experience, theory / Eds. R.K. Siegel, L.J. West. N.Y., 1975; I d e m. La Barre W. clinic and field // The making of psychological anthropology // Ed. G.D. Spindler. В связи с открытием в последнее время нового типа веществ, регулирующих биохимическую активность нашего организма, - эндорфинов - появились новые работы психологических антропологов: P r i n s e R. The endorphins: A review for psychological anthropologists // Ethos. 1982. Vol. 10. P. 303-316; I d e m. Shamans and endorphins: Hypothesis for a synthesis // Ethos. 1982. Vol. 10. P. 409-423.
- 67 S p i r o M. The problem of definition of religion // Anthropology and religion. N.Y., 1966. P. 211.
- 68 L a B a r r e W. The ghost dance: The origins of religion. N.Y., 1970. P. 44.
- 69 E i b l - E i b e s f e l d t I. Ritual and ritualization from biological perspective // Human ethology / Ed. M. von Cranach et al. L., 1979; C r a i n J. B. Understanding ritual process in medical setting // Psychological anthropology / Ed. T.R. Williams; J a c k s o n T. Social anthropological approaches // Contemporary approaches to the study of religion. 2 vols. / Ed. F. Whaling. B.; N.Y., Amsterdam, 1985. Vol. 2. P. 202-216.
- 70 W a l l a c e A. Religion: An anthropological view. N.Y., 1966. P. 239.
- 71 А р у т в н о в С. А. Обычай, ритуал, традиция // СЭ. 1981. № 2. С.97.
- 72 См.: Б е л и к А. П. Социальное движение. М., 1982. С.94-99.
- 73 Л е в а д а Ю., Д р о б н и ц к и й О. Ритуал // Философская энциклопедия. М., 1967. Т.4. С.512.

- 74 См.: Altman I. Privacy as an interpersonal boundary process // Human ethology / Ed. M. von Cranach et al.; Эйбл-Эйбесфельдт И. Общественное пространство и его социальная роль // Культуры. 1983. № 1.
- 75 Bourguignon E. Psychological anthropology. P. 267-268.
- 76 Bourguignon E. Epilogue: Some notes on contemporary Americans and the irrational // Religion, altered states of consciousness and social change.

Э.С. Годинер

#### ПОЛИТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ О ПРОИСХОЖДЕНИИ ГОСУДАРСТВА

Происхождение и природа государства – проблема из категории "вечных", и как таковая она одновременно неисчерпаема и тривиальна. В самом деле, даже обыденному сознанию ясно, что любое человеческое сообщество нуждается в координации своей деятельности, а сколько-нибудь крупный конгломерат, неизбежно усложняя организационные задачи, побуждает людей выделять из своей среды специалистов-организаторов и наделять их властью принимать решения, значимые для общества в целом. Государство в конечном итоге – это и есть специализированный институт управления обществом, необходимо возникающий на определенной стадии его эволюции. Любая из самых софisticированных теорий государства, будучи "отжата" до уровня предельных обобщений, дает по сути именно такое, простое до банальности (и вполне согласующееся с житейским "здравым смыслом") понимание этого феномена.

В чем же тогда проблема? В "частностях" – но настолько немаловажных, что они служат постоянным источником целого комплекса "вечных" вопросов. Стержневой из них – так сказать, центральная "болевая" точка – амбивалентный, противоречивый характер государственной власти. Он прослеживается от самых истоков ее формирования: выполняя общепользные функции, государство в то же время обнаруживает нарастающую тенденцию к узурпации социальных и имущественных привилегий в пользу власть имущих. Сопротивление групп и индивидов, пытающихся противостоять этой тенденции, подавляется. Насилие становится конститутивной чертой государства, а конфликт власти и народа – основным содержанием исторического процесса.

Как и почему это происходит? В чем секрет тайнства превращения средства координации в механизм социального угнетения? Исторический опыт показывает, что силы, стоящие за этим процессом, настолько мощны, что порой доводят его до предела, чреватого социальными взрывами или, по меньшей мере, резко снижают эффективность общепользной функции – важнейшей консенсусной опоры государственной власти. Стагнация развития и крушение некогда могучих империй – это среди прочего также и расплата за утрату "обратных связей" между управляющими и управляемыми, за низведение последних на роль пассивного объекта политического господства и экономической эксплуатации.



Таким образом, государство предстает как сложный парадокс: движущая и в то же время тормозящая сила истории. Залог его динамики, опять-таки по печальному парадоксу, заключен как раз в тех силах, которые оно подавляет, — в свободной игре групповых и индивидуальных общественных интересов. Подавление их легитимная власть обычно оправдывает (и отчасти не без оснований) угрозой анархии. Действительно, лишённые какого бы то ни было контроля, множественные и разнонаправленные конфликты общества способны свергнуть его в хаос. Но в них же заключены и творческие потенции общественного развития.

Тем самым русло эволюции оказывается пролегающим между Сциллой мертвящей деспотии и Харибдой разрушительной анархии. На практике в человеческой истории в нём прокладывается более или менее компромиссный фарватер, маневрирующий между этими крайностями, чаще на неравном от них удалении — к первой ближе, чем ко второй.

В истории же человеческой мысли о природе государства никогда не прекращался мучительный поиск гармонии или хотя бы подлинно сбалансированного компромисса между социумом и составляющими его группами и индивидами. Интерес к этой проблеме всегда стимулировался не только задачей академических реконструкций, но и футурологической сверхзадачей — попыткой понять, каковы механизмы функционирования власти, какие альтернативы можно в них увидеть и поддаются ли они направленному регулированию.

В западной, как, впрочем, и во всей мировой науке государство было (и остается) объектом изучения представителей целого ряда дисциплин — историков, социологов, юристов, экономистов, философов. Это вполне естественно: универсальный характер явления предполагает и разносторонний к нему подход. В таком подходе, однако, имеется и своя недостаточность: дисперсность исследований, отсутствие центра их теоретико-методологической координации. Несколько десятилетий назад роль подобного центра взяла на себя новая дисциплина, получившая название политической антропологии. Почему именно эта, а не любая другая из перечисленных выше общественных наук? Тем более что в них к тому времени имелись уже давние традиции в разработке этой проблемы, а антропология (социальная / культурная или в традиции советской школы — этнография) изначально тяготела скорее к изучению догосударственных общественных систем.

На самом деле именно это последнее обстоятельство стало закономерным основанием выдвижения политической антропологии на роль ведущей дисциплины в исследовании государства: во-первых, понимание его генезиса вряд ли достижимо без анализа предшествующих стадий эволюции общества (а в этом отношении с антропологией не может конкурировать ни одна другая общественная дисциплина); во-вторых, что не менее важно, при всем принципиальном различии между эпохами до и после становления государства они имеют и нечто общее, а именно феномен власти. Можно даже сказать, что в известном смысле вычленение политической антропологии в самостоятельную дисциплину знаменовало окончательное расставание со старой прекраснотушной европоцентристской иллюзией, противопоставлявшей "свободного дина-

ря" регламентированной несвободе подданного государства (или, с обратным аксиологическим знаком, "анархии" племени, гоббсовскую "войну всех со всеми" – благотворному "порядку" государства). Уже не умозрительно, а на вполне конкретном, достаточно обширном этнографическом материале было установлено, что механизмы социального контроля присутствуют в любом человеческой обществе. Изучение этих механизмов и стало основным предметом политической антропологии, а политика и власть – ее ключевыми понятиями, претендующими на универсальную значимость в анализе всех типов обществ. Тем самым проблему происхождения государства в политической антропологии следует понимать как преобразование одних форм и механизмов власти в другие, качественно иные, вызванные к жизни совокупностью стимулов и факторов, также подвигающих исследованию.

Политика и власть – понятия, трудно поддающиеся однозначным определениям. Голландский исследователь Г.Клессен справедливо отмечает многочисленные попытки такого рода дефиниций, как правило, несущие на себе печать специфических целей, для которых они выработаны<sup>1</sup>. Вместе с тем можно согласиться с Клессеном, что в них есть и "моменты общности", на основании которых он предполагает обобщенное понимание политики как "стремления к власти или использования власти над вещами, касающимися интересов группы людей"<sup>2</sup>. Понятие политики, главным образом, предстает производным, вторичным по отношению к понятию власти. Последнее же в большинстве случаев восходит к известному определению М.Вебера: власть – это "способность ограничивать поведенческие альтернативы других людей"<sup>3</sup>.

Важно отметить, что ни понятие политики, ни понятие власти не предполагают в политической антропологии непременно институализированные формы их проявления: "Самое главное, что дала нам эта книга, – пишет известный английский антрополог Лиси Мейр об "Африканских политических системах" – известной классической работе, с которой обычно начинают историю политической антропологии, – это ключ к идентификации политической деятельности в обществе, где ее присутствие даже не подозревалось, и формулу для политического анализа других таких обществ"<sup>4</sup>. Несколько ниже она снова настаивает, что заслуга этих исследований в том, что они "искали институты, которые выполняли функции управления при отсутствии специализированных управленческих ролей"<sup>5</sup>, а "ценность дефиниции (политики. – Э.Г.) именно в том, что она не требует специализированной власти, эмбрионального государства в качестве критерия политической системы"<sup>6</sup>.

Нельзя сказать, что такое понимание политики – вполне общее кредо всех политантропологов. Для некоторых использование этого понятия по отношению к архаическим, догосударственным обществам по меньшей мере сомнительно, а то и просто неприемлемо<sup>7</sup>. Вообще дискуссии и сетования по поводу неясностей концептуализации в этой субдисциплине – почти непременный компонент любой политантропологической работы. Все же, насколько можно разглядеть общую тенденцию, она скорее тяготеет к расширительному пониманию политики. Р.Карнейро, например, применяет понятие "политичес-

кой организации даже к периоду палеолита<sup>8</sup>. Вероятно, эта тенденция отражает стремление так или иначе, но не упустить из виду самого реально существующего явления: какого-то механизма, посредством которого власть дает о себе знать в жизни любого общества. "Различие, — резюмирует Б.Триггер, состоит в том, что контроль в безгосударственных обществах по характеру скорее латеральный и диффузный, нежели иерархический и институализированный, как в публично признанных персонах власти"<sup>9</sup>.

"Африканские политические системы" (под редакцией М.Форгеса и Э.Э.Эванс-Притчарда, с предисловием А.Р.Радклифф-Брауна) написаны в традициях британского функционализма — метода, не предусматривающего обращение к проблеме происхождения государства. Тем не менее имплицитно она присутствует в этой работе, поскольку главное внимание авторов сборника направлено на различие государственных и безгосударственных структур (на примере восьми африканских обществ). Критерий классификации усматривался в наличии (или отсутствии) институализированной центральной власти, и надо заметить, что он сохранил свое значение в качестве одного из основных признаков государства во всех последующих, вплоть до самых современных, теориях генезиса государственных институтов. Позднее обширная критика функционализма и в том числе указанной работы как одного из классических примеров применения этого метода справедливо упрекала его последователей в том, что они рассматривали политическую систему как взаимодействие функционирующих структур, направленное на их сохранность, на поддержание стабильности, создавая впечатление застывшего в равновесии общества, лишённого динамики и механизмов развития. Изъян односторонности такого взгляда теперь очевиден, но нельзя отрицать, что этот синхронный срез традиционных социально-политических структур, воспроизведенный на основе анализа тщательной, скрупулезной полевой работы, внес большой вклад в понимание так называемых доиндустриальных обществ. Оценивая научное наследие функционалистов, американский политантрополог Д.Куртц признает, что разработанные ими "типологии действительно более точно различили вариации политических структур"<sup>10</sup>.

Так или иначе, но понятия структуры и функции прочно вошли в арсенал научного аппарата современной политической антропологии. Для Г.Клессена, например, "сущность эволюции — структурное изменение"<sup>11</sup>; одна из его работ специально посвящена анализу раннегосударственных образований<sup>12</sup>. Другое дело, что применение этих понятий сочетается с рядом других методов, компенсирующих недостатки функционального подхода.

двадцатилетие, последовавшее за публикацией в 1940 г. "Африканских политических систем", было в политической антропологии временем интенсивного накопления политического материала, в основном африканского, и его трактовки в направлении более тщательной систематизации по модели, заданной авторами этого сборника. Причем по мере накопления материала и вариативного рафинирования предложенной модели (в чем, безусловно, сказалось ее плодотворное, содержательное начало — сошлемся хотя бы на труды

таких известных исследователей, как Э.Э.Эванс-Притчард, С.Надель, А.Саутхалл, М.Вильсон, Я.Мейр, Дж.Битти, Я.Вансина и др.)<sup>13</sup> эта модель в конце концов себя исчерпала, дав импульс новому направлению мысли.

Основная идея нового направления - процессуализма - заключена в его названии и противопоставлена статичности функционалистских структур. В значительной степени это было знамением времени, а не только плодом академических изысканий: рушился колониальный мир, все пришло в движение, унося иллюзии стабильности основ "экзотических" обществ. Процессуальный подход стал одним из признаков возрождения в западной науке интереса к эволюционным теориям, в том числе и применительно к проблеме происхождения государства.

Первым заметным симптомом неудовлетворенности функционалистской парадигмой принято считать позицию Э.Лича, высказавшего мысль о том, что исследованные им политические системы качинов горной Бирмы не отличаются функциональным равновесием и обнаруживают заметные социальные конфликты<sup>14</sup>. Гораздо дальше пошел в критике функционального подхода П.Ллойд: по его мнению, не структура, а политический процесс должен быть поставлен в центр исследования<sup>15</sup>. Только поняв механизм этого процесса, можно объяснить и те изменения, которые произошли в политической структуре общества. Движущей силой политического процесса, как считает Ллойд, является конфликт групповых и индивидуальных интересов и целей, происходящий из неравного распределения в обществе материальных ресурсов. Предложенную им теорию конфликта Ллойд применил для анализа доколониальных африканских "королевств", показав, как происходило (в нескольких разных вариантах) рекрутирование их политической элиты<sup>16</sup>.

Первым же еще в 1956 г. высказал идею о необходимости переноса акцента внимания со структур на процессы М.Г.Смит<sup>17</sup>. Более того, принципиально важным моментом в его идее было также и то, что политическая деятельность не сводима к структурному контексту, т.е. что ее "носителями" могут быть не только элементы формальной структуры (правительство, администрация, кровнородственная линия и т.д.), но и неформальные группы и частные лица.

Дальнейшее развитие идеи Смита получили в концепции основателей американской "процессуальной" школы - М.Шварца, В.Тернера и А.Тьюдена<sup>17</sup>. На этот раз "структура" как таковая вообще отвергалась в качестве единицы анализа, будучи, на взгляд этих исследователей, априорной и произвольной конструкцией, не отвечающей действительности. Вместо нее вводились понятия "политического поля" и "политической арены". Под первым имелись в виду все группы, участвующие в рассматриваемом политическом процессе (вместе с ресурсами, которыми они располагают, а также политическими символами и ценностями). Второе означало социально-культурную среду, в которой разворачивалась деятельность этих групп. И то, и другое подразумевало понятия, имеющие эвристическую ценность, т.е. способные в большом диапазоне менять емкость в зависимости от диахронных или синхронных особенностей протекания процесса. При этом консенсусу струк-

тур (в функциональном подходе) противопоставлялся конфликт конкурирующих частных и индивидуальных интересов<sup>18</sup>.

Политика определялась как совокупность противоречивых процессов, направленных на достижение общих и частных целей безотносительно к тому, являются ли ее проводники легитимными представителями власти или нет (тезис, восходящий к Смитту)<sup>19</sup>.

Переключая внимание с консенсуса на конфликт и с формальных структур на реальные единицы политического действия, процессуальный метод предполагал уловить живую стихию политического процесса, его исходную эмпирику. Если функциональная школа (применительно к теории государства) пыталась ответить на вопрос, что отличает государство от догосударственных форм общественной организации, процессуалистов интересовало в первую очередь, как происходит переход от одной формы к другой, причем на уровне, максимально приближенном к эмпирическому. Механизм формирования отношений власти зондировался вплоть до корней, предельно удаленных от вершины легитимной структуры "истеблишмента", на глубинах, где социальное брожение вело к вызреванию неформальных групп, впоследствии взрывавших эту прочную с виду вершину.

Процессуальный метод был выдвинут в свое время как отрицание структурного. Один из его основателей вполне определенно заявлял, что понятия "политического поля" и "политической арены" предназначены не столько дополнить понятие структуры, сколько заменить его<sup>20</sup>. Этого, однако, не произошло: большинство антропологов, в том числе и занимающихся проблемой происхождения государства, в той или иной степени сочетают в своих исследованиях элементы обоих подходов, а по мнению Р.Козна, одного из самых крупных авторитетов в этой проблематике, структурный подход в некоторых отношениях даже предпочтительнее и пользуется большим весом среди многих ученых, "так как структуры дают ясные таксономические различия, в то время как фокус на природе политического действия не дает этого"<sup>21</sup>. Более того, добавим от себя: структурный подход, как это ни парадоксально на первый взгляд, непосредственно подготовил появление процессуального, последний был в каком-то смысле продолжением первого. Тем самым, как бы исчерпавшие себя в предельной дробности типологии, которые создавали функционалисты, стали отправным моментом для "процессуальной" идеи (подобно тому, как множество последовательных синхронных кадров, записанных на киноленту, благодаря соответствующему механизму, превращается в непрерывное движение).

Оба указанных метода, как справедливо отмечают почти все современные политантропологи, не только не противопоказаны друг другу, но взаимодополнимы, так как отвечают на разные исследовательские вопросы, в совокупности обогащая представление о предмете<sup>22</sup>. В качестве примера можно привести работу Г.Клессена "Баланс власти в примитивных государствах", методика которой построена, по выражению автора, "на пересечении процессов и структур"<sup>23</sup>. На материале ряда раннегосударственных образований (Дагомеи, Буганды, "империй" инков и др.) Клессен рассматривает проблему

стабильности и изменений политических структур. Непосредственным импульсом изменений (помимо необходимости общих для них предпосылок, таких, как "меняющиеся системы производства", фактор демографического давления и т.д., что также принимается во внимание и анализируется автором) Г.Клессен считает конфликт между политической элитой этих обществ и "новыми лицами или группами" и вообще разного социального статуса или группами, так или иначе противопоставляющими себя политической иерархии или конкурирующими с ней. В ходе этого конфликта "истеблишмент" вырабатывает механизм защиты - "противовесы", что в свою очередь вызывает попытки встречных мер со стороны конкурирующих с ними групп. В результате складывается некоторый баланс власти либо стабилизирующего, либо дестабилизирующего характера (вплоть до распада всей системы). Вывод: развитие идет как бы толчкообразно, периоды стабильности чередуются с периодами изменений<sup>24</sup>.

В данном случае интересен не сам этот вывод, вполне, впрочем, очевидный, сколько раскрытие механизма организации и реорганизации государственного аппарата на той стадии общественного развития, которая в широком смысле относится к генезису и начальным этапам становления государства. Примененный Клессеном одвоенный метод дает возможность понять, из каких социальных истоков берутся и как дифференцируются в процессе социальной мобильности поляризующиеся, предклассовые группы общества.

Если структурно-функциональный подход изначально ориентировался на анализ "доиндустриальных" обществ, процессуализм был задуман скорее как общеполитологический метод, более приспособленный или во всяком случае чаще применяющийся к анализу "сложных" политических систем. Отчасти это объясняется тем, что этот метод, будучи по-своему тонким и специфическим инструментом исследования, требует данных, которые не так-то просто извлечь из материала, доступного изучающим архаические общества. Очевидно, что статистика политической инфраструктуры легче поддается научному описанию, нежели динамика политического процесса, в котором к тому же участвуют разнородные и не всегда формализованные социальные группировки. Тем не менее похоже, что процессуальный метод в какой-то степени внедряется даже в изучение догосударственных обществ, где его применение еще более сложно. Например, подобную методику предложил для исследования племенных образований и вождей Э.Винклер<sup>25</sup>.

Фактически частью процессуального подхода является и так называемый "анализ социальной сети", в последнее время получающий все большее распространение в политической антропологии. Он узко специализирован на изучении механизма возникновения "квази-групп", или "нон-групп", т.е. неформальных, как правило, еще очень зыбких, но социально значимых объединений, обладающих потенциалом влияния на политические процессы и порой преобразующихся в формальные политические структуры<sup>26</sup>. Применение этого метода до сих пор практически целиком сосредоточивалось на изучении "сложных" обществ, но, как полагает Д.Куртц, его использование может дать ценные результаты для понимания "эволюционного процесса, так

как он улавливает зародышевые формы политической деятельности, которые на последующих ступенях эволюции могут превратиться в законченные и доминирующие политические структуры"<sup>27</sup>. Эта своего микрополитология – весьма симптоматичное направление исследований, преследующее цель понять генезис и "кухню" политической деятельности вплоть до самых низовых, исходных ее звеньев, где между индивидами только начинают складываться какие-то корпоративные отношения. Очевидно, что и такой подход может оказаться далеко небесполезным в исследованиях, посвященных государство-образованию. Другой вопрос – всегда ли имеется достаточный для этого материал.

По мнению Д.Куртца, три описанных метода дают возможность лишь для низшего и среднего (структурный и отчасти процессуальный методы) уровней генерализации политических явлений. Высший же уровень абстракции в культурной антропологии в целом доступен, как он считает, лишь "эволюционной метатеории", а в политической антропологии – "политэкономическому подходу"<sup>28</sup>. Последний синтезирует данные, полученные в результате первых трех<sup>29</sup>. Это следует, однако, понимать так, что "политэкономический подход", по терминологии Д.Куртца, – направление, логически и хронологически следовавшее за формированием этих трех методов. В данном случае Д.Куртц имеет в виду достаточно самостоятельное и предельно широкое русло неозэволюционизма, восходящее в своих истоках главным образом к американской школе 50-60-х годов, действительно связавшей проблему происхождения и эволюции государств в первую очередь с экономическими факторами общественного развития. "Фундаментальная основа этого подхода, – пишет Д.Куртц, – признание того, что контроль над экономическими ресурсами и их распределением имеет значительное влияние на развитие политического лидерства и власти и в целом увеличивает социально-политическую сложность"<sup>30</sup>.

Собственно, сама по себе идея наличия причинно-следственных и функциональных связей между экономикой общества и его политическими формами, разумеется, никоим образом не была нова в западной науке. Очевидность этих связей, в общей форме, не требовала особых доказательств, в том числе и применительно к проблеме генезиса государства. И "классическим" функционалистам, например Л.Мейер, было ясно, что самое "примитивное" государство немислимо без производства некоторого стабильного избытка продукции, необходимого для функционирования даже зачаточных форм государственного аппарата<sup>31</sup>. Эти в общем-то трюизмы обретали в неозэволюционной школе проблемность постольку, поскольку отношения политики и экономики ставились в центр внимания, поскольку именно эта связь предполагалась исходной направляющей, к которой "подстраивалось" и которой подчинялось действие других факторов.

В конце 40-х и в 50-е годы в работах Л.Уайта нашли отражение эволюционные идеи, восходившие к трудам Л.Г.Моргана и Ф.Энгельса: рост численности населения и развитие общественного разделения труда как следствие

возросшей эффективности производящего хозяйства; появление социальной и имущественной дифференциации и частнособственнических отношений; возникновение государства как органа защиты классовой общественной системы (при этом, однако, Л. Уайт не отрицал и значение интегративной, общепольной функции в процессе становления государства)<sup>32</sup>.

Так же Дж. Стюард, анализируя становление государств в аридных зонах, связал этот процесс с необходимостью организации ирригационных работ как важнейшего экономического стимула трансформации политической структуры общества<sup>33</sup>. Позднее этот аргумент стал ключевым в широко известной гипотезе "гидравлического" общества К. Витфогеля<sup>34</sup>. Но К. Витфогель, кроме того, усмотрел еще и жесткую закономерность в формировании конститутивного облика подобных государств, названного им "восточным деспотизмом". В его схеме причинно-следственный ряд экология-экономика-политика выглядел однозначно запрограммированным, что оказалось уязвимым для критики: хотя описанный Витфогелем тип государства действительно имел достаточно широкое распространение, он далеко не всегда базировался на ирригационном хозяйстве, а последнее, в свою очередь, не во всех случаях сопрягалось с подобным комплексом "восточной деспотии". Механизм заимствования, которым Витфогель пытался объяснить существование подобных обществ вне ирригационной зоны, при ближайшем рассмотрении также далеко не везде обнаруживался. Было установлено, что ряд подобных раннегосударственных образований возникли вполне спонтанно. Это побуждало искать какие-то другие, более универсальные стимулы формирования государства, нежели ирригация и диффузия<sup>35</sup>.

В опубликованной всего год спустя монографии М. Салинза "Социальная стратификация в Полинезии"<sup>36</sup> процесс государствообразования был представлен как результат расширения и усложнения системы "реципрокности" и "редистрибуции" - обмена благами и услугами между разными социальными группами общества и перераспределения избыточного продукта. "Рост политической власти" связывался М. Салинзом с "экономической продуктивностью" общества<sup>37</sup>.

В той или иной мере и, отметим, не без влияния марксизма имплицитного, а иногда и открыто признаваемого этот тезис разрабатывался у большинства представителей неозволюционного направления. Важное место он занимал, например, в теории "культурного материализма" М. Харриса, придававшего, правда, усиленное значение экологической адаптации общества и его чисто технологическому оснащению<sup>38</sup>.

Еще более выражено, несмотря на терминологическую специфику, влияние историко-материалистических идей в концепции М. Фрида, выделившего на основе критериев "доступа к статусу и собственности", т. е. социально-экономической дифференциации, четыре фазы эволюции: от "эгалитарного" общества через промежуточные ступени "рангового" и "стратифицированного" к собственно государству<sup>39</sup>.

Теоретические ориентации эволюционистов 60-х годов способствовали заметной активизации исследований, посвященных историко-этнографическим



реконструкциям раннего государственного образования на самом разнообразном материале — от Океании до Центральной Америки. Это значительно обогащало представление о конкретной картине эволюционного процесса, но вносило сомнения в наметившуюся было причинно-следственную стройность: стали раздаваться голоса, возражавшие против однонаправленного понимания генезиса государственных институтов как производного от спонтанного, стихийного экономического развития общества. Уже в 1966 г. М.Оранс, выражая взгляды сторонников этого критического направления, утверждал, что переход от экономики самообеспечения к производству избыточного продукта (как необходимой предпосылки государствообразования) — результат давления "сверху", процесс, сознательно и насильственно вызванный племенной верхушкой, а вовсе не якобы свойственное человеку стремление производить "больше и лучше". В таких обществах, по мнению М.Оранса, только насилие вынуждает людей "производить больше, а не работать меньше"<sup>40</sup>. Подобная логика, однако, также не без изъяна: ведь и представители родоплеменной верхушки общества все-таки принадлежали к этому обществу и почему бы им иметь качественно иной уровень экономического мышления, нежели рядовым его членам? В крайнем выражении такая тенденция осмысления исторического процесса предполагает некий умозрительный элитарный договор, не имеющий экономической почвы в современной ему реальности, но направленный на достижение абстрактно вычисленных (и выгодных для этой элиты) результатов в будущем.

Такая дистанция отрыва "политики" от "экономики", когда политические формы сознательно создаются общинной верхушкой заранее, с дальним прицелом со временем создать для себя и экономически выгодную опору, вряд ли способен подтвердить какой-либо этнографический материал. Но само по себе смещение акцента в понимании соотношения ролей экономических и политических явлений на предгосударственной фазе развития (хотя и не в столь резкой форме, как у М.Оранса) было симптоматично для конца 60-х годов и воспринято рядом видных ученых: М.Салинзом, Р.Адамсом, Р.Карнейро и др.<sup>41</sup> Оно было несомненным отзвуком острых дискуссий в контактной области дисциплины — экономической антропологии — и явно тяготело к ее "субстантивистскому" крылу, резко выступавшему против отождествления экономического поведения человека "примитивного" и "архаического" общества с "максимизированными" (т.е. ориентированными на достижение экономической выгоды) целями человека "индустриальной" эпохи<sup>42</sup>.

Позднее, пытаясь сгладить противоречия между сторонниками, условно говоря экономического (в понимании "формальной" школы экономантропологов) и "политического" импульсов происхождения государства, М.Салинз, примыкавший к субстантивистскому направлению, предпочел осторожнее сформулировать свою позицию и подчеркнул, что развитие производства и социально-политической стратификации — взаимодействующий, двусторонний процесс<sup>43</sup>. В общей форме этот тезис в настоящее время разделяется большинством исследователей. Придание некоторого перевеса роли экономических или политических факторов в процессе формирования государства обычно

колеблется в пределах, не имеющих принципиального значения и диктуется не столько теоретической позицией, сколько ситуативно – специфичной конкретного материала, более выпукло выдвигающего на первый план то "экономическую", то "политическую" грань процесса. В приоритетном отношении уровень экономического развития общества признается первичной, исходной предпосылкой государствообразования только в качестве необходимого, но самого по себе недостаточного потенциала, социально-политическая реализация которого может состояться (или не состояться) в зависимости от игры целого ряда других условий и стимулов. За пределами этой общей посылки, понимаемой к тому же весьма крупномасштабно, в критериях дихотомии присваивающего/производящего хозяйства (первое, как правило, не "ведет" к государству, второе – гораздо больше к этому предрасположено) отношение к причинно-следственности экономики-политики по общему правилу сдержанное, допускающее скорее функциональную взаимосвязь нежели однонаправленный логический ряд. Здесь исследователи нередко чувствуют себя приближающимися к границе, за которой различие "причин" и "следствий" становится трудноуловимым, если не бессмысленным, и естественно опасаются оказаться свергнутыми в пресловутую проблему "курицы и яйца". Как полагают, например, П.Клессен и П.Скальник, "идея о том, что более сложный вид политической и экономической организации развивается в ситуации взаимодействия, является прагматически привлекательной. Она освобождает от необходимости поиска специфики первичного двигателя"<sup>44</sup>.

Стремление избежать полярности и однолинейного соподчинения причин и следствий, симптоматичное для нынешнего этапа понимания государствообразующего процесса, хорошо видно по отношению большинства специалистов к многолетней полемике между двумя видными теоретиками происхождения государства – М.Фридом и Э.Сервисом. Оба они, каждый на свой лад, полагают не только возможным, но и необходимым ставить вопрос о первопричинности, основном стимуле, порождающем государство и определяющем его характер. Взгляды их на этот счет, по мнению М.Фрида, "почти диаметрально противоположны"<sup>45</sup>. Для М.Фрида государство – это продукт социальных конфликтов, вызванных борьбой за обладание стратегическими ресурсами. Общественные группы, оказавшиеся победителями в этой борьбе, становятся господствующим классом, утверждающим свою гегемонию организацией специализированного аппарата насилия, каковым и является государство: "Ключевой импульс эволюции государства дает нужда в защите системы стратификации"<sup>46</sup>. Государство, таким образом, предстает политическим следствием, итогом длительного процесса социальной стратификации, базирующейся на дифференцированном доступе к дефицитным ресурсам. Период оформления государственных институтов застает уже достаточно сложившееся и остроконфликтное состояние общества. "Государство формирует в зачатке (эмбрио) в стратифицированном обществе", но только позднее эти зачатки "зреют, сливаются и образуют государство"<sup>47</sup>.

"Интегративная" гипотеза Э.Сервиса, напротив, подчеркивает консенсусное начало как исходную опору зарождающегося государства. Не экономичес-

кое неравенство и не классовое насилие являются предпосылками его формирования, а организационные нужды, с возросшими масштабами которых родоплеменное общество обычными средствами справиться уже не может<sup>48</sup>. Оно вынуждено выделять из своей среды специализированную прослойку "вождей" (отсюда "вождество" как переходная форма к государству), в руках которых сосредоточивается все большая власть над остальным населением. Однако реализуется эта власть не насилием, а идеологическими средствами. Вождество представляет собой мирные теократические образования, не располагающие механизмами насильственного принуждения.

Э.Сервис вводит ключевую для его концепции дихотомную пару понятий - выгоды/цены с положительным балансом в пользу "выгодно", объясняющим, по его мнению, ненасильственно-договорной характер генезиса государства. Э.Сервис признает, что в процессе дифференциации общества на управляющих и управляемых последним приходится платить определенную "цену" за протекцию со стороны управляющих, но он отказывается видеть в этом одну лишь "голую эксплуатацию", так как "выгоды", приносимые формирующимся государством всему обществу, значительно превышают "цену", которую приходится платить за статус подданного<sup>49</sup>. Именно этой общепользительной функцией, под которой он понимает "экономическую систему редиистрибуции, успешную военную организацию и общественные работы", Э.Сервис аргументирует добровольную лояльность подданных и отсутствие необходимости в насильственных формах специального принуждения. И тем более необоснованным Э.Сервис считает тезис М.Фрида о существовании экономической базы насилия: критерий различия между двумя основными стратами общества он видит не в доступе к экономическим ресурсам, а в происходящем из разделения труда различии в функциях и статусах. Э.Сервис вообще склонен думать, что скорее "политическая власть организует экономику, а не наоборот"<sup>50</sup>, и классовое разделение общества соответственно является не предпосылкой формирования государства, а его следствием. Появление репрессивной функции (Э.Сервис связывает этот процесс с внешней экспансией, а также секуляризацией власти) означает, что общество из фазы генезиса государства ("вождества", "архаической цивилизации", по терминологии Э.Сервиса) вступило в фазу собственно государственного развития<sup>51</sup>.

Оказательно, что при высоком индексе цитирования работ М.Фрида и Э.Сервиса находится сравнительно немного желающих решительно принять ту или иную сторону в описанной выше контроверзе. Большинство предпочитает промежуточную позицию, по тем же мотивам, что и, например, Р.Козн: "Два подхода (Фрида и Сервиса. - Э.Г.) являются взаимоисключающими попытками понять единую социальную реальность, в которой конфликт и интеграция фактически сосуществуют"<sup>52</sup>. Каждая сторона, продолжает Р.Козн, в чем-то по-своему права. Формирование государств, действительно, является результатом соперничества за дефицитные ресурсы. Очевидно также и то, что государство предоставляет защиту и определенные блага своим гражданам, а последние, в свою очередь, обязаны поддерживать правящий класс и т.д.<sup>53</sup>

Таким образом, государство, согласно этой точке зрения, формируется одновременно как носитель двойной противоречивой функции, общепользуной интеграции и социального конфликта с выраженной тенденцией к углублению последнего.

Отсюда в значительной степени проистекает тезис о несводимости генезиса государства к какому-то одному фактору или даже определенному их "набору". "Теперь становится ясно, — пишет Р.Коэн, — что к государству ведет множество путей"<sup>54</sup>. Вместе с тем он отмечает, что каково бы ни было разнообразие первичных импульсов государствообразования, дальнейшее его развитие конвергирует к сходным типам и направлениям. Недаром замечено поразительное сходство раннегосударственных систем, далеких друг от друга в пространстве и во времени. Именно это сходство результатов, полагает Р.Коэн, вводит в заблуждение, заставляя предположать и общие их причины, тогда как на самом деле фактический материал показывает большой диапазон разнородных переменных, действующих в этом процессе. Причину же упомянутой конвергенции, по мнению Р.Коэна, можно понять, если подходить к генезису государства как к "системному процессу": какой бы стимул не лидировал в его начале (иригация, торговля на дальние расстояния, военная экспансия, демографическое давление и т.д.), в движение постепенно приходят все элементы системы. При этом основной "селективной детерминантой" перестройки общества становится во все большей степени нарождающаяся политическая иерархия, которая повсюду структурируется по сходному образцу<sup>55</sup>.

Р.Коэн, однако, не рассматривает то немаловажное обстоятельство, что за конкретным многообразием факторов, непосредственно мобилизующих реализацию раннегосударственных структур, кроется их принципиальная общность. Ведь любой из них, в том или ином облике, является феноменом, несущим в себе двойной заряд: один, условно говоря, "по Фриду", другой — "по Сервису", и именно поэтому оказывается критически значимым для государствообразования в той или иной ситуации. Общее, скажем, между такими разными явлениями, как иригация или караванная торговля (при соответствующем историко-социальном фоне), состоит в данном случае в том, что и то, и другое провоцирует необходимость укрупнения (акцент Сервиса) и социальной дифференциации (акцент Фрида) общественного организма, что в совокупности и может привести к созданию государства. По критерию наличия этого двойного стимула, в каком бы конкретно-историческом факторе он ни воплотился, можно говорить не только о конвергенции последствий, но и о сущностном сходстве вызвавших их причин.

Что же касается эмпирического разнообразия импульсов государствообразования, то здесь приходится согласиться с Р.Коэном, что их вариативная комбинаторика вряд ли поддается разработке одной исчерпывающей модели. Какие-то корреляты неизбежно будут соответствовать одним специфическим случаям и не соответствовать другим, параметры в одних случаях причинного характера в других окажутся следствиями и т.д. Р.Коэн, несомненно, прав и в том, что трудности теоретических дискуссий и неудачи общих кон-

цептуальных схем проистекают во многом из экстраполяции глобальных обобщений на основе частных данных<sup>56</sup>.

Впрочем, этот последний упрек можно считать уже потерявшим свою актуальность, что вполне закономерно: чем больше вводится в научный оборот "частных случаев", т.е. конкретно-исторических примеров генезиса государства, каждый со своими особенностями, тем меньше становится возможность претензий на глобальное значение этих особенностей. Практически ни одна из существующих моделей "превалирующего фактора" (ирригации, торговли на дальние расстояния и т.д.) не претендует на всеобщность<sup>57</sup>. Они лишь выявляют наиболее значимые, чаще всего встречающиеся факторы становления государственности. И надо сказать, что при всем внешнем многообразии и подчас яркой этнографической "экзотичности" этого процесса он в конечном итоге обнаруживает не так уж много принципиально и типологически различных "ведущих" импульсов. Причем, как опять-таки показывает конкретный материал, "ведущие" в одном случае могут стать "ведомыми" в другом. И обе эти группы разворачивают причинно-следственный процесс только тогда, когда для него имеется некоторая социально-экономическая база.

Как уже говорилось, общие условия возникновения этой базы не являются дискуссионными: общепризнано, что только неолитическая революция, т.е. переход к производящему хозяйству создает экономические предпосылки формирования государства. В той или иной степени всеми исследователями принимается во внимание и специфика экологических условий как фактора, создающего благоприятный или неблагоприятный фон для развития социально-экономического неравенства, а также predisposing к тем или иным видам хозяйственной и организационной деятельности, стимулирующей развитие государства. Например, окажется ли ирригация, внутри- или межрегиональный обмен, скотоводческо-земледельческий симбиоз или миграционные процессы тем ключевым импульсом, который мобилизует комплекс остальных стимулов в генезисе того или иного конкретного случая эволюции государства, во многом зависит от экологической ситуации данного социума<sup>58</sup>.

Нет особых противоречий и в оценке роли демографического фактора, а именно наличия положительной связи между ростом численности и плотностью населения, т.е. следствием неолитической революции и государствообразующими процессами, хотя разработка роли этого фактора в сочетании с другими коррелятами неравномерна у разных исследователей<sup>59</sup>.

Как будто бы открытым остается до сих пор вопрос о том, какие данные считать репрезентативными: те ли, которые относятся лишь к "первичным", спонтанно возникшим цивилизациям, или допустимо опираться и на опыт "вторичных" образований, более поздних и нередко испытавших влияние со стороны предшествовавших им центров государственности. Хотя первая точка зрения имеет своих авторитетных сторонников<sup>60</sup> и на первый взгляд подобная "пуристская" позиция может показаться заведомо более логичной и тем самым уязвимой для критики, фактически можно считать, что выбор сделан скорее в пользу второй. Разумеется, нельзя отрицать, что, как справедливо

во полагает Б.Прайс, "влияние более развитых государств вводит каузативные переменные, которые не обнаруживаются в первичных процессах"<sup>61</sup>, однако это и не означает, что можно согласиться с совершенно экстремистской позицией молодого американского исследователя Дж.Хааса, готового просто сбросить со счета весь колоссальный материал по вторичным государственным образованиям как не имеющий отношения к конструктивному анализу проблемы<sup>62</sup>. Истина и здесь, по-видимому, где-то посередине: аберрации, отклоняющие процесс становления государства от его условно "чистых" форм (и были ли где-нибудь такие?), подлежат анализу и учету (что, естественно, легче сказать, чем сделать), но при всем том их присутствие вряд ли является основанием для пренебрежения огромным и уже в значительной мере проработанным корпусом источников. Более похоже, что по мере вычленения и классификации вторичных "примесных" признаков все явственнее проступают общие закономерности генезиса государства. "Первичные и вторичные государства, — заключает Р.Козн, — не различаются существенно в процессах государствообразования"<sup>63</sup>.

Подавляющая часть современных исследований происхождения государства в западной политической антропологии имеет эмпирическую ориентацию, что в особенности характерно для американской науки с ее позитивистскими традициями традициями и подозрительным отношением к теоретическим реконструкциям, недостаточно проверяемым фактическим материалом. Чаще всего в качестве объекта исследования избирается конкретный пример становления раннегосударственного общества, к анализу которого могут привлекаться та или иная теория или даже элементы разных теорий, смотря по тому, что кажется автору наиболее отвечающим его материалу. Целью работы обычно ставится выявление факторов приведенных их в систему структур и процессов, характерных для данного случая. Разработкой теории государства как таковой занимаются немногие, и ни одна из них не получила в последовательном виде признания большинства, хотя оперирование отдельными элементами наиболее распространенных концепций применяется очень широко.

Кожалуй, одной из самых оригинальных, цельных и по-своему последовательных трактовок генезиса государства является гипотеза Р.Карнейро, выдвинутая им в 1970 г.<sup>64</sup> Разделяя общее мнение, Р.Карнейро считает исходной предпосылкой государствообразования неолитическую революцию. Переход к производящему хозяйству и оседлому образу жизни вызвал, как он полагает, мощный демографический взрыв, который, однако, сказался не столько на величине локальных автономных групп (хотя и на ней тоже), сколько на их числе. Разрастающиеся общины периодичности отделяли от себя дочерние образования, которые по достижении критической массы, в свою очередь, распались на более мелкие единицы. Этот естественный процесс самовоспроизводства наталкивался на препятствия только там, где по природным или историческим обстоятельствам не оставалось свободного пространства для подобной демографической "энтропии".

Дальнейший рост населения, зажато в ограниченные территориальные рамки, приводил к развитию острой конкуренции за те или иные дефицитные

ресурсы. Универсальным механизмом разрешения этого конфликта Р.Карнейро считает войны, в результате которых группа победителей становится господствующей стратой, группа побежденных – зависимой. Это, однако, само по себе не снимало демографических и экономических проблем, и единственной альтернативой в этих условиях, по мнению Р.Карнейро, становилась интенсификация производства, способная выдержать давление высокой плотности населения. Именно этот момент Р.Карнейро считает отправным стимулом производства избыточного продукта, потенциально возможного для любого производящего хозяйства, но реализуемого только в этих условиях, под давлением господствующей страты. Таким образом, из двух ранее автономных общин возникает супралокальная общность – вождество – момент, который Р.Карнейро считает уникально важным в истории человечества: "Появление вождеств было, по моему мнению, самым важным, единственным в своем роде шагом, когда-либо совершенным в ходе политического развития. Преодоление общинной автономии потребовало длительного времени – трех миллионов лет, но когда оно произошло, оно открыло огромные возможности. И эти возможности были быстро реализованы. Через несколько тысячелетий после возникновения первых вождеств – в самом деле, может быть, и через несколько веков – появились первые государства, а вскоре и первые империи"<sup>65</sup>.

Постоянный рост населения стимулировал и рост производства, но поскольку первое опережало по темпам второе, дефицит ресурсов возобновлял цепь конфликтов на новом уровне. Под единой доминацией поглощалось все большее количество общин – вождества разрастались в государства. Обратную тенденцию – дробление политических образований – Р.Карнейро не считает значимой в глобальных масштабах и в общем направлении эволюционного процесса.

Хотя по ряду причин не всегда можно определить вес той или иной гипотезы в умонастроениях западных ученых, занимающихся проблемой происхождения государства, вряд ли было бы ошибкой утверждать, что теория Р.Карнейро является сейчас одной из самых привлекающих к себе интерпретацией государствообразующего процесса. В последние годы один из ее основополагающих тезисов – роль войны как следствия конкуренции за ограниченные ресурсы и наиболее распространенного механизма становления государства – разделяется многими исследователями<sup>66</sup>. "Теория завоевания, – отмечает Г.Клессен, – снова является центром внимания, в первую очередь благодаря влиянию Карнейро"<sup>67</sup>. Показательно также, что Э.Сервис, будучи автором гипотезы, также достаточно популярной, но совершенно иного рода, тем не менее находит, что выделенный Р.Карнейро фактор природного или социального "ограничения" в качестве необходимого стимула государствообразования подтверждается на обширном конкретно-историческом материале<sup>68</sup>.

К этому же выводу приходит, исходя из исследованных ими обществ, и целый ряд других ученых<sup>69</sup>.

Учитывая традиционную для западной науки плюралистичность теоретических разработок, не столь уж малой может показаться и группа ученых,

в значительной степени разделяющих взгляды Р.Карнейро, по крайней мере, в той их части, которая касается генезиса государства (в данном случае мы оставляем в стороне футурологические построения Р.Карнейро). Наиболее заметные представители этой группы: Р.Коэн, Г.Льюис, М.Вебб и Д.Вебстер<sup>70</sup>. Все они полагают, что теория Р.Карнейро имеет ключевое значение для объяснения происхождения государства. Вот что пишет, например, Р.Коэн: "Как оправдание и функциональное объяснение государственной власти, общественный договор может быть сеситивной интерпретацией, но... если мы ищем причинные связи... имеются эмпирические наблюдения, ясно связывающие войну и основание государства"<sup>71</sup>. Это не следует, однако, понимать таким образом, что Р.Коэн видит в войне первопричину или преобладающую причину становления государства: он отмечает, что "сама по себе война не делает государства"<sup>72</sup>. Р.Коэна можно упрекнуть здесь в терминологической неточности, но он явно имеет в виду не каузальное значение войны, а ее роль как средства, механизма в процессе формирования новой общественной структуры. В действие же этот механизм приводит серия предпосылок, замыкающаяся фактором "ограничения" (по Р.Карнейро), которому Р.Коэн придает исключительно важное значение: "наличие этого фактора объясняет, почему соперничество за дефицитные ресурсы в конце концов ведет к образованию государства, а его (т.е. ограничения. - Э.Г.) отсутствие... - нет"<sup>73</sup>.

Наконец, именно этот, подмеченный Р.Карнейро в генезисе государства феномен послужил отправным моментом в разработке Р.Коэном критерия, позволяющего, по его мнению, отличать государства от догосударственных обществ: "по их способности противостоять распадным процессам и тенденциям"<sup>74</sup>. Распад, считает Р.Коэн, это главное препятствие, которое приходится преодолевать формирующемуся государству в процессе его становления<sup>75</sup>. Результат этого процесса в конечном итоге зависит от того, окажется ли общество способным выработать соответствующие антираспадные институты и утвердиться в новом качестве, на новой интегрированной основе. Этот признак Р.Коэн считает единственной диагностической чертой, безошибочно указывающей на эвристическую границу между догосударственными и государственными структурами<sup>76</sup>. Ни само по себе существование централизованного административного аппарата, специализированной управленческой функции (наиболее принятый у большинства исследователей признак государственности - основа всех ее дефиниций), ни ступенчатая структура иерархии, ни классовая стратификация не являются, как полагает Р.Коэн, достаточно надежными показателями существования государства, так как они могут встречаться по обе стороны от критической границы - и до, и после прекращения действия распадных процессов. Р.Коэн оговаривает, что, разумеется, и государствам присуще время от времени распадаться, дробиться на более мелкие образования или даже просто исчезать с лица земли. Но эту тенденцию он рассматривает как качественно менее свойственную государственным структурам, тогда как регулярный распад догосударственных локальных общин он, вслед за Р.Карнейро, считает их естественной конститутивной чертой<sup>77</sup>.



Здесь у Р.Коэна чувствуется некоторое расхождение с Р.Карнейро, так как последний именно в вожестве видит первый решительный шаг к преодолению дисперсии первобытных локальных общин. Р.Коэн же полагает, что вожества тем и отличаются от собственно государств, что не обладают еще достаточными механизмами, способными сколько-нибудь прочно удержать структуру власти от дезинтеграции<sup>78</sup>. В этом пункте позиция Р.Коэна тяготеет скорее к мнению большинства, согласно которому важнейшим конститутивным признаком государства, отличающим его от вожества, является наличие инструментов насилия, обеспечивающих прежде всего сохранность его целостности, гарантию суверенитета безотносительно к желательности или нежелательности такового для общественных подданных или соседних политических образований<sup>79</sup>.

Вообще же комплекс вопросов, связанных с определением основных характеристик раннего государства, остается далеко еще не решенным. Это, естественно, проистекает прежде всего из сложности самой проблематики, но многое, по-видимому, могло бы проясниться при более строгом отношении к дефинициям. Часто остается неясным, стоит ли за их различием нечто содержательное или это всего лишь дань фразеологическим особенностям определения идентично понимаемых явлений. Так, фактически нет двух одинаковых определений государства, но вместе с тем их вариативность производит впечатление избыточности, так как по большей части они не противоречивы и различаются главным образом по степени полноты и терминологической специфике<sup>80</sup>. Подобная недостаточность унификации понятий мешает выявлению как общих моментов в позициях разных исследователей, так и действительных расхождений между ними.

Несомненно, наиболее сложными являются структуры раннегосударственных обществ. Здесь дивергенция мнений гораздо больше, чем в том, что касается ядра дефиниции государства. Последнее с предельной лаконичностью передается определением К.Витфогеля: государство — это "управление профессионалами"<sup>81</sup>. С этим, по-видимому, согласны все, это центральный момент любой дефиниции. Столь же бесспорным является мнение о неперменном обладании государства легитимными средствами насилия. Хотя средства координации всегда в той или иной степени были и средствами подавления, в догосударственных, "ацефальных" обществах они не вычленились еще в институализированные формы.

"Главная характеристика, которая отличает государство от других форм социальной организации, — заключают Г.Клессен и П.Скальник, — это политическое господство, легитимная сила навязывать решения"<sup>82</sup>. Причем имеются в виду не только классовые "по вертикали" формы господства, но и общая зависимость всех подданных от насильственных средств принуждения.

Существует также согласие в том, что обмен услугами между управляющими и управляемыми в раннегосударственных обществах носил неэквивалентный характер: власть всегда брала себе больше, чем ей причиталось за выполнение ею организационных функций. Это признает даже Э.Сервис,

больше других склонный отдавать должное общепольной деятельности бюрократии<sup>83</sup>. Тем самым никто не оспаривает, что государство обнаруживает себя как институт эксплуатации большинства меньшинством.

Но на этом согласие и кончается. Какова была основа этой эксплуатации? Попытки ответов на этот вопрос дают наиболее запутанную и противоречивую картину мнений. Элемент единства в ней можно различить только в оценках общей направленности эволюционного процесса. Общепризнанно, что по мере развития раннего господства социально-экономические противоречия в нем углубляются и что это находит выражение в усилении тенденций, предрасполагающих к формированию частной собственности и классов. Но когда, на каких этапах генезиса государства и в какой каузальной последовательности происходят эти процессы? Какими критериями измерить степень оформленности частнособственнических и классовых отношений?

Само по себе оперирование этими понятиями – достояние отнюдь не только марксистски ориентированных ученых. Он стало практически общераспространенным, занимая подчас не только важное, но и центральное место в научном аппарате исследований. "Проблема, однако, заключается в том, – как справедливо отмечают Г.Клессен и П.Скальник, – что разные исследователи по-разному смотрят на понятие класса, что... делает глубокую оценку вопроса довольно трудным делом"<sup>84</sup>.

Действительно, с известным, но не слишком большим риском упрощения позиций можно привести примеры в полном спектре возможной комбинаторики: так, согласно Э.Сервису, формирование государства предшествует появлению частной собственности и классов. По его мнению, "нет никаких указаний на то, что бюрократия владела средствами производства. Она лишь извлекала выгоду из контроля над ними, но низшие слои общества считали подобный контроль полезным для себя"<sup>85</sup>. Бюрократия, делает вывод Э.Сервис, обладала политической, а не экономической властью. Соответственно, он отказывается видеть в двух основных стратах общества – управляющих и управляемых – деление по классовому признаку. Критерий дивергенции этих двух страт Э.Сервис усматривает в развитии общественного разделения труда и присвоении бюрократией контроля над производством и распределением. Для Э.Сервиса подобный контроль и частная собственность отнюдь не одно и то же: первый проистекает из статуса и остается с ним связанным, тогда как вторая рассматривается Э.Сервисом как автономное, независимое от статуса экономическое отношение<sup>86</sup>.

Позиция Э.Сервиса, как бы к ней ни относиться, отличается (по крайней мере, в этой ее части) концептуальной цельностью. Гораздо меньше последовательности можно уловить в теоретических посылах Г.Клессена и П.Скальника, издателей и редакторов сборников, специально посвященных данной проблематике. Это, вероятно, проистекает из их попытки, пока еще трудно осуществимой, представить некоторое суммарное, сбалансированное мнение, учитывающее множество достаточно разных точек зрения. В целом они также полагают, что частная собственность возникает только после формирования раннего государства<sup>87</sup>. И этим они объясняют то, что "неравный доступ к

средствам производства целенаправленно не был включен в список характеристик раннего государства"<sup>88</sup>. Частная собственность складывается, по их мнению, лишь на пороге зрелого государства, и ее наличие как раз и является одним из основных критериев различения раннего и зрелого государств<sup>89</sup>. Но в том же томе содержится утверждение со ссылкой на предшествующее, выпущенное теми же редакторами издание: "Участники "Раннего государства" показали на множестве примеров, что социальная стратификация и классовобразование предшествовали (выделено мной. — Э.Г.) формированию государства"<sup>90</sup>, и страницей ниже: "классообразование как предшествовало, так и шло вслед (также выделено мной. — Э.Г.) за периодом существования раннего государства"<sup>91</sup>. В работе же Г.Клессена за 1984 г. указывается, что развитие раннего государства шло параллельно классовобразованию<sup>92</sup>. Остается не очень понятно: размыт ли (в представлении этих исследователей) до неопределенности границ сам процесс классовобразования или размыты критерии его определения.

Совсем иную позицию отстаивает М.Фрид. Природу государства он считает изначально классовой. Для М.Фрида "неравный доступ к ресурсам" — это не только политический или организационный контроль, монополизированный управленческой иерархией. Это одновременно и развитие отношений собственности, восходящее к стадии стратификации, последней, согласно гипотезе М.Фрида, ступени, предшествовавшей формированию государства<sup>93</sup>. Дивергенция доступа к ресурсам означает, по М.Фриду, и синхронное начало процесса классовобразования. Понятие "неравного доступа" в данном случае рассматривается как критерий наличия классов.

На взгляд же ряда других исследователей, эти явления выступают скорее дистанцированно: монополия контроля над ресурсами чаще рассматривается как политический феномен, предшествующий классовобразованию. Это хорошо видно из того, что понятия "контроля" и "доступа" являются практически общепотребительными, тогда как оперирование категориями частной собственности и класса применяется гораздо осторожнее. Показательно, например, в этом отношении рассуждение Дж.Хааса, вслед за Фридом склонного полагать, что монополизация управленческой верхушкой контроля над ресурсами обеспечивается ее экономической, а не только организационно-политической основой доминирования<sup>94</sup>. Хаас совершенно определенно считает бессмысленными и неэффективными политические и идеологические средства давления, коль скоро власть не имеет под собой экономической опоры. В тех случаях, когда она по каким-либо причинам такой опоры лишалась, аппарат насилия (армия, полиция) и идеологическая поддержка лишь на какое-то время, инерционно способны были сохранить целостность раннегосударственного образования<sup>95</sup>. Суть дихотомии общества на две поляризующиеся социальные группы Хаас видит именно в этом, по его мнению, признаке: иметь или не иметь преимущественный доступ к ресурсам. Казалось бы, Хаас здесь очень близок к тому, чтобы усматривать основное различие между управляющими и управляемыми в критериях отношений собственности. Тем не менее он оговаривает, что не решается назвать эти группы классами

и потому, что это понятие в литературе имеет слишком много "разветвлений"<sup>96</sup>, т.е. не обладает строгой методологической ценностью, и потому что в раннегосударственных обществах "не существует отдельно собственного класса"<sup>97</sup> (имеется в виду – отдельного от правящей иерархии – "бюрократии". – Э.Г.).

Это последнее замечание тем более симптоматично, что оно совершенно совпадает с аргументом Э.Сервиса, точнее – как раз той его части, которая кажется ему слишком идилично обрисовывающей общегосударственные функции архаических цивилизаций<sup>98</sup>. Поэтому совпадение их мнений в этом пункте может служить показателем своего рода теоретико-методологического "камня преткновения", с какой бы стороны к нему ни подойти: отправляясь от "конфликтной" модели происхождения государства (Хаас) или от "интегративной" (Сервис). В обоих случаях затруднение или отказ от признания классовой природы раннегосударственных форм происходит из отождествления понятия класса тех обществ (античности, феодализма и капитализма), в которых, действительно, прослеживается автономный класс собственников средств производства, хотя и имеющий свое представительство в политической иерархии, но уже не совпадающий с ней в первоначальном единстве.

По-видимому, категории "доступа", "контроля" и т.п. призваны как-то отличить санкции нарождающейся господствующей страты от исторически более поздних, зрелых форм эксплуатации, основанных на сложившихся частно-собственнических отношениях.

Теоретические поиски ученых, связывающих себя с марксистской методологией, – особая тема, требующая специального рассмотрения. Здесь же отметим только, что и это направление в западной науке далеко от единства мнений в вопросах, касающихся определения социальной природы раннего государства. Достаточно, к примеру, сопоставить взгляды Л.Кредера и М.Годелье. Л.Кредер находит в первичных раннеполитических образованиях и признаки существования классов, и государственные структуры власти (хотя он и наделяет подобные общества эпитетами "племенного" или "кровнородственного" государств, чтобы подчеркнуть неизжитость в них более ранних типов социальной связи)<sup>99</sup>. М.Годелье же в работах последних лет вообще сомневается, применимы ли с марксистской точки зрения понятия государства и классов по отношению к "древним или экзотическим иерархическим обществам"<sup>100</sup>. Причина его сомнений – все те же сложности обнаружения в подобных обществах частной собственности, критерия, на котором, строго говоря, держится дефиниция класса и соответственно классового (государственного) определения общественной системы в марксистском понимании. Но вот другой французский ученый-марксист, П.Бонт, тем не менее считает возможным выделить некое автономное существование классов, не обязательно сопровождающееся формированием соответствующей политической надстройки. Именно такое общество было, по его мнению, у туарегов – классовое, но без государства<sup>101</sup>. Эти несколько примеров показывают, что концептуальные расхождения и неясности в среде исследователей, считающих себя марксистами, – достаточно распространенное явление.

Небезынтересно отметить еще одну особенность современных исследований происхождения государства: за редкими исключениями в них почти не уделяется внимания роли личности в историческом процессе. Г.Клессен и П.Скальник предлагают этому методологическое обоснование: "Поскольку мы пытаемся абстрагироваться от событий и найти структуры и процессы, роль индивида кажется имеющей относительно меньше значения... когда обстоятельства позволяют, находятся и люди, которые используют эти возможности"<sup>102</sup>. Таким образом, индивид в данном случае рассматривается как средство реализации социальной потребности. Инициатива же формирования этой потребности по той же логике всецело должна принадлежать безличным силам, управляющим социальными процессами. Культурные герои, как считают Г.Клессен и П.Скальник, делают эксплицитными некоторые из существующих тенденций. Трудно отделаться от впечатления, что последнее суждение звучит почти фатально и (по отношению к "культурным героям") едва ли не пренебрежительно. Но сколь бы ни был слаб человек перед лицом социальных сил, зависим от них, история немислима без человеческой инициативы и проявлений свободы воли. Любопытно и, вероятно, не случайно, что явно заниженная оценка роли "культурных героев", личности в социальных процессах сопрягается с растущим значением, которое придается в последние годы роли идеологии в процессе становления государства, т.е. обеспечению конформизма народа в этом важнейшем процессе.

Совершенно отсутствует в научной литературе и указание на гедонистическую ценность власти, а между тем властолюбие как самодовлеющая психологическая потребность (а не только средство к достижению прагматических ценностей) – важнейший, социально значимый фактор. Не одни лишь инструментальные, социально-экономические проблемы толкали общество на путь формирования сложных иерархических систем: этому содействовали и свойственные достаточно большому числу людей склонности к доминированию – желающих властвовать всегда обнаруживалось больше, чем требовалось.

Несмотря на разнообразие подходов, мнений, гипотез (далеко не все из них, разумеется, могли быть здесь отражены), нынешнюю атмосферу дискуссий о происхождении государства отличает скорее тенденция к готовности воспринять различные точки зрения как взаимодополняющие, а не взаимоисключающие. Назвать это эклектикой было бы несправедливым упрощением, хотя элементов эклектики в аморфной расплывчатости в интерпретации этих 'сюжетов' более чем достаточно. Несомненно, идет постепенный процесс накопления знаний, в котором конвергирует понимание некоторых основных посылок и механизмов государствообразования, образуя еще не слишком монолитные, но уже в какой-то степени выраженное ядро сходного понимания этого феномена. На самом деле, можно предположить, что, если бы снять пелену разного рода недоразумений – неточностей формулировок, небрежностей логики, избыточной пестроты терминологии, то контуры сущностной основы генезиса государства оказались бы у большинства исследователей не столь уж и различны.

За всем этим стоит прежде всего в буквальном смысле слова глобализация сбора и обработки материала. Вряд ли осталось неопианным еще хоть одно сколько-нибудь значительное раннегосударственное образование (разумеется, это заслуга отнюдь не только западной науки).

Огромный охват эмпирического материала лишил почвы для упреждений в сухой, спекулятивной умозрительности и приучил к живому многообразию картины становления государства. Вкупе с возможностями свободного творческого поиска он и образует то плодотворное основание, на котором строится фундамент науки.

- 1 Claessen H. I. M. Introduction // *Political anthropology: The state of the art* / Eds. S.L. Seaton, H.I.M. Claessen. The Hague; P.; N.Y., 1979. P. 8; Radcliffe-Brown A. R. Preface // *African political systems* / Eds. M. Fortes, E.E. Evans-Pritchard. Oxford, 1940. P. XIV; Fallers B. A. *Bantu bureaucracy: A study of integration and conflict in the political institutions of an East African people*. Cambridge (Mass.), 1956. P. 5; Shapera I. *Government and politics in tribal society*. L., 1956. P. 218; Smith M. G. *On segmentary lineage systems* // *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. 1956. N 86. P. 47-48; *Tribes without rulers: Studies in African segmentary systems* / Eds. I. Middleton, D. Tait. L., 1958. P. 1; Easton D. *Political anthropology* / Ed. B.J. Siegel. Stanford, 1959. P. 226; Maquet J. *Une hypothèse pour l'étude des féodalités africaines* // *Cahiers d'Etudes Africaines*. 1960. Vol. II, N 6. P. 295; *Political anthropology* / Eds. M.I. Swartz, V.W. Turner, A. Tuden. Chicago, 1966. P. 7; Cohen R. *The political system* // *A handbook of method in cultural anthropology* / Eds. R. Naroll, R. Cohen. N.Y., 1970. P. 497.
- 2 Claessen H. I. M. Introduction. P. 8.
- 3 Weber M. *Wirtschaft und Gesellschaft*. B., 1964. P. 38.
- 4 Maier L. *How far have we got in the study of politics* // *Studies in African social anthropology* / Eds. M. Fortes, S. Patterson. L. e.a., 1975. P. 8.
- 5 Ibidem.
- 6 Ibid. P. 10.
- 7 Redfield R. *How human society operates* // *Man, culture and society* / Ed. H.L. Shapiro. N.Y., 1956; Murdock G. P. *World ethnographic sample* // *American Anthropologist*. 1957. Vol. 59. P. 664-687; Sharp R. L. *People without politics* // *Systems of political control and bureaucracy* / Ed. V.F. Ray. Seattle, 1958; Bohannan L. *Political aspects of Tiv social organization* // *Tribes without rulers*; Kurtz D. V. *Political anthropology: Issues and trends on the frontier* // *Political anthropology: The state of the art*. P. 57.
- 8 Carneiro R. L. *Political expansion as an expression of the principle of competitive exclusion* // *Origins of the state* / Eds. R. Cohen, E.R. Service. Philadelphia, 1978. P. 205.
- 9 Trigger B. G. *Generalized coercion and inequality the basis of the state* // *Development and decline: The evolution of sociopolitical organization* / Eds. H.I.M. Claessen, P. van de Velde, M.E. Smith. South Hadley, 1985. P. 51.
- 10 Kurtz D. V. *Political anthropology...* P. 34.
- 11 Claessen H. I. M. *The internal dynamics of the early state* // *Current Anthropology*. 1984. Vol. 25, N 4. P. 376.

- 12 C l a e s s e n H. I. M. Early state: A structural approach // The early state / Eds. H.I.M. Claessen, P. Skalnik. The Hague; P.; N.Y., 1978.
- 13 N a d e l S. F. A black Byzantium: The kingdom of the Nupe in Nigeria. Oxford, 1942; E v a n s - P r i t c h a r d E. E. The divine kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan. Cambridge (Mass.), 1948; W i l s o n M. Good company: A study of Nyakyusa age villages. L., 1951; S o u t h a l l A. W. Alur society. Cambridge (Mass.), 1956; B e a t t i e J. H. M. Bunyoro: An African kingdom. N.Y., 1960; M a i r L. P. Primitive government. Harmondsworth, 1962; V a n s i n a I. A comparison of African Kingdoms // Africa. 1962. Vol. 32.
- 14 L e a c h E. R. Political systems of Highland Burma. L., 1954.
- 15 L l o y d P. The political structure of African kingdoms: An exploratory model // Political systems and the distribution of power / Ed. M. Banton. L., 1965. P. 72-73.
- 16 L l o y d P. Conflict theory and Yoruba kingdoms // History and social anthropology / Ed. I.M. Lewis. Tavistock, 1968.
- 17 S m i t h M. G. On segmentary lineage systems. P. 39-80; Political anthropology: Political organization // International encyclopedia of the social sciences / Ed. D.L. Sills. N.Y., 1968.
- 18 Political anthropology / Eds. M.I. Swartz, V.W. Turner, A. Tuden. Chicago, 1966; Local level politics / Ed. M.I. Swartz. Chicago, 1968; S w a r t z M. I. Processual and structural approaches in political anthropology: A commentary // Canadian Journal of African Studies. 1969. Vol. 3. P. 53-59; T u d e n A. Trends in political anthropology // Proceedings of the American Philosophical Society. 1969. N 113. P. 336-340.
- 19 Political anthropology / Ed. M.I. Swartz, V.W. Turner, A. Tuden. P. 7; K u r t z D. V. Political anthropology... P. 39-40.
- 20 K u r t z D. V. Political anthropology... P. 39.
- 21 C o h e n R. The political system. P. 487.
- 22 L l o y d P. Conflict theory... P. 32; C l a e s s e n H. I. M. Introduction. P. 13; The balance of power in primitive states // Political anthropology. P. 188; Political anthropology // Current issues in anthropology: The Netherlands / Eds. P. Kloos, H.I.M. Claessen. Rotterdam, 1981. P. 135; K u r t z D. V. Political anthropology... P. 32, 34, 45.
- 23 C l a e s s e n H. I. M. Introduction. P. 12.
- 24 C l a e s s e n H. I. M. The balance of power in primitive states. P. 185-189.
- 25 W i n k l e r E. A. Political anthropology // Biennial review of anthropology / Ed. B. Siegel. Stanford, 1970.
- 26 M a y e r A. Quasi groups and the study of complex societies // The social anthropology of complex societies / Ed. M. Banton. L.; Tavistock, 1966. P. 97-122; B o u s s e v a i n J. The place of non-groups in the social sciences // Man. 1965. Vol. 3. P. 542-556; Friends of friends. Oxford, 1971; C l a e s s e n H. I. M. Introduction. P. 13-14; K u r t z D. V. Political anthropology... P. 50-54.
- 27 K u r t z D. V. Political anthropology... P. 51.
- 28 Ibid. P. 32-33.
- 29 Ibid. P. 49, 55.
- 30 Ibid. P. 46.
- 31 M a i r L. P. Primitive government. Harmondsworth, 1962.
- 32 W h i t e L. The science of culture. N.Y., 1949; The evolution of culture: Civilization to the fall of Rome. N.Y., 1959.

- 33 S t e w a r d J. H. Cultural causality and law // American Anthropologist. 1949. Vol. 51. P. 1-25; Theory of culture change: The methodology of multilinear evolution. Urbana, 1955.
- 34 W i t t f o g e l K. A. Oriental despotism: A comparative study of total power. New Haven, 1957.
- 35 A d a m s R. The evolution of urban society. Chicago, 1966. P. 68-69; L a n n i n g E. P. Peru before the Incas. N.Y., 1967; S a n d e r s W. T., P r i c e B. J. Mesoamerica: The evolution of a civilization. N.Y., 1968; P r i c e B. J. Prehispanic irrigation agriculture in nuclear America // Explorations in anthropology: Readings in culture, man and nature / Ed. M.H. Fried. N.Y., 1973. P. 211-246; C l a e s s e n H. I. M. Despotism and irrigation // Nijdragen tot de taaland - en volkenkunde, s'Gravenhage, 1973. D. 129, aft. 1. Blz. 70-85; H u n t E., H u n t R. C. Canal irrigation and local social organization // Current Anthropology. 1976. Vol. 17. P. 389-411; S a n d e r s W. T., P a r s o n s J. R., S a n t l e y R. L. The basin of Mexico: Ecological processes in the evolution of a civilization. N.Y., 1979. P. 387-403; H a s J. The evolution of the prehistoric state. N.Y., 1982. P. 146-150.
- 36 S a h l i n s M. D. Social stratification in Polynesia. Seattle, 1958.
- 37 S a h l i n s M. D. Political power and the economy in primitive society // Essays in the science of culture / Eds. G.E. Dole, R.L. Carneiro. N.Y., 1950. P. 410.
- 38 H a r r i s M. The rise of anthropological theory. L., 1968; Cultural materialism: The struggle for a science of culture. N.Y., 1979.
- 39 F r i e d M. H. The evolution of political society: An essay in political anthropology. N.Y., 1967.
- 40 O r a n s M. Surplus // Human Organization. 1966. Vol. 25. P. 209.
- 41 S a h l i n s M. D. Political power...; A d a m s R. The evolution...; C a r n e i r o R. L. A theory of the origin of the state // Science. 1970. N 169. P. 733-738.
- 42 Ibidem.
- 43 S a h l i n s M. Stone age economics. Chicago, 1972. P. 140.
- 44 C l a e s s e n H. I. M., S k a l n i k P. The early state: Theories and hypotheses // The early state / Eds. H.I.M. Claessen, P. Skalnik. P. 15.
- 45 F r i e d M. H. The state, the chicken and the egg, or, what came first? // Origins of the state. P. 38.
- 46 Ibid. P. 39.
- 47 F r i e d M. H. The evolution of political society... P. 225.
- 48 S e r v i c e E. R. Origins of the state and civilization. N.Y., 1975. P. XI-XII, 290.
- 49 Ibid. P. 223.
- 50 Ibid. P. 8.
- 51 Ibid. P. 16, 286, 307.
- 52 C o h e n R. Introduction // Origins of the state... P. 5.
- 53 Ibid. P. 7.
- 54 Ibid. P. 8.
- 55 Ibidem.
- 56 Ibidem.



- 57 Price B. Prehispanic irrigation...; Webster D. Warfare and the evolution of the state: A reconsideration // *American Antiquity*. 1975. Vol. 40. P. 464-470; Wright H. T., Johnson G. J. Population, exchange and early state formation in Southwestern Iran // *American Anthropologist*. 1975. Vol. 77. P. 267-289; Idem. Recent research on the origin of the state // *Annual review of anthropology* / Ed. B.J. Siegel. Palo Alto, 1977. Vol. 6. P. 379-398; Lewis H. S. Warfare and the origin of the state: Another formulation // *The study of the state* / Eds. H.I.M. Claessen, P. Skalnik. The Hague; P.; N.Y., 1981; Cohen R. Warfare and state formation // *Development and decline...* P. 276-289.
- 58 Kottak C. P. Ecological variables in the origin and evolution of African states: The Buganda example // *Comparative studies in society and history*. Cambridge (Mass.), 1972. Vol. 14, N 3; Winzeler R. L. Ecology, culture, social organization and state formation in Southeast Asia // *Current Anthropology*. 1976. Vol. 17. P. 623-639; Khazanov A. M. The early state among the Eurasian nomads // *The study of the state*. P. 155-176; Claessen H. I. M., Skalnik P. Ubi sumus? // *The study of the state*. P. 471; Steinhart E. I. Food production and the evolution on Ankole: Branches and modes of production // *Development and decline...* P. 264-275.
- 59 Sanders W. T., Price B. J. Mesoamerica: The evolution of civilization; Stevenson R. F. Population and political systems in Tropical Africa. N.Y., 1968; Harner M. J. Population pressure and the social evolution of agriculturalists // *Southwestern Journal of Anthropology*. 1970. Vol. 27. P. 68-86; Sorenson E. R. Socioecological change among the Fore of New Guinea // *Current Anthropology*. 1972. Vol. 13. P. 349-383; Wright H. T., Johnson G. J. Population, exchange and early state formation in Southwestern Iran; Cohen R. Evolution, fission and the early state // *The study of the state*. P. 96-112; Claessen H. I. M., P. van de Velde. Sociopolitical evolution as complex interaction // *Development and decline...* P. 256-257.
- 60 Fried M. The evolution of political society... P. 185; Idem. The state, the chicken and the egg... P. 37; Wright H. T., Johnson G. J. Population, exchange and early state formation... P. 274; Khazanov A. M. Some theoretical problems of the study of the early state // *The early state*. P. 77; Price B. Secondary state formation: An explanatory model // *Origins of the state...* P. 173-174; Claessen H. I. M., Skalnik P. Ubi sumus? P. 485; Claessen H. I. M., P. van de Velde. Sociopolitical evolution... P. 261.
- 61 Price B. Secondary state formation. P. 161.
- 62 Haas J. The evolution of the prehistoric state. P. 87.
- 63 Cohen R. Warfare and state formation. P. 277.
- 64 Carneiro R. A theory of the origin of the state. P. 733-738.
- 65 Carneiro R. Political expansion as an expression of principle of competitive exclusion // *Origins of the state*. P. 207.
- 66 Otterbein K. The evolution of warfare. New Haven, 1970; Flannery K. V. The cultural evolution of civilizations // *Annual Review of Ecology and Systematics*. 1972. Vol. 3. P. 399-426; Webb M. The flag follows trade: An essay on the necessary interaction of military and commercial factors in state formation // *Ancient civilization and trade* / Eds. C.C. Lamberg-Karlovsky, J.A. Sabloff. Albuquerque, 1975. P. 155-210; Webster D. Warfare and the evolution of the state. P. 467-470; Naroll R., Divelyl W. T. Natural selection in cultural evolution: Warfare vs. peaceful diffusion // *American Ethnologist*. 1976. Vol. 3, N 1. P. 97-129; Cohen R. The natural history of hierarchy:

- A case study // Power and control / Eds. T.R. Burns, W. Buckley. L., 1976. P. 185-214; Warfare and state formation // Development and decline... P. 276-289; Wright H. T. Toward an explanation of the origin of the state // Origins of the state, P. 49-68; Salmann P. C. The proto-state in Iranian Baluchistan // Origins of the state. P. 125-140; Lewis H. S. Warfare and the origin of the state...; Claessen H. I. M., Skalnik P. Ubi sumus? P. 484.
- 67 Claessen H. I. M. Introduction. P. 10.
- 68 Service E. R. Origins of the state and civilization. P. 233, 298.
- 69 Kottak C. P. Ecological variables...; Sorenson E. R. Socioecological change...; Johnson C. A. Information sources and the development of decision-making organizations // Social archaeology: Beyond subsistence and dating / Ed. C. Regman. N.Y., 1978; Organizational structure and scalar stress // Theory and explanation in archaeology / Eds. C. Renfrew, M. Rowlands, B.A. Sea-graves. N.Y., 1982; Triggner B. G. Generalized coercion and inequality: The basis of the state // Development and decline...; Claessen H. I. M., P. vande Velde. Sociopolitical evolution... P. 248.
- 70 Cohen R. Warfare and state formation. P. 276-289; Lewis H.S. Warfare and the origin of the state...; Webb M. The flag follows trade...; Webster D. Warfare and the evolution of the state.
- 71 Cohen R. Warfare and state formation. P. 277-278.
- 72 Ibid. P. 232.
- 73 Ibid. P. 279.
- 74 Cohen R. Evolution, fission and the early state. P. 94-95.
- 75 Ibid. P. 112.
- 76 Ibidem.
- 77 Ibid. P. 87-88.
- 78 Ibid. P. 88.
- 79 Fried M. The evolution of political society. P. 186; Service E. R. Origins of the state and civilization. P. 16.
- 80 Wittfogel K. A. Oriental despotism. P. 239; Service E. R. Origins of the state and civilization. P. 11, 16; Wright H. T., Johnson G. J. Population, exchange and early state formation... P. 267; Claessen H. I. M., Skalnik P. Ubi sumus? P. 487; Haas J. The evolution of the prehistoric state. P. 172; Cohen R. Warfare and state formation. P. 277.
- 81 Wittfogel K. A. Oriental despotism... P. 239.
- 82 Claessen H. I. M., Skalnik P. Ubi sumus? P. 487.
- 83 Service E. R. Origins of the state and civilization.
- 84 Claessen H. I. M., Skalnik P. Ubi sumus? P. 501.
- 85 Service E. R. Origins of the state and civilization. P. 279.
- 86 Ibid. P. XIII, 8.
- 87 Claessen H. I. M., Skalnik P. Ubi sumus? P. 482.
- 88 Ibid. P. 491.
- 89 Ibid. P. 492.
- 90 Skalnik P. Some additional thoughts on the concept of the early state // The study of the state. P. 342-343.
- 91 Ibid. P. 344.

- 92 Claessen H. I. M. The internal dynamics of the early state. P. 365.
- 93 Fried M. The evolution of political society. P. 185.
- 94 Haas J. The evolution of the prehistoric state. P. 209.
- 95 Ibid. P. 211-212.
- 96 Ibid. P. 105.
- 97 Ibid. P. 172.
- 98 Service E. Origins of the state and civilization. P. VIII, 279, 283.
- 99 Kradler L. Formation of the state. Englewood Cliffs, 1968. P.4.
- 100 Godelier M. Infrastructures, societies and history // Current Anthropology. 1978. Vol. 19. P. 767-768.
- 101 Bonte P. L'organisation économique des Toureg Kel Gress // Elements d'Ethnologie / Ed. R.Creswell. P., 1975. P. 166-215.
- 102 Claessen H. I. M., Skalnik P. Ubi sumus? P. 475.

С.Я.Козлов

ЗАПАДНАЯ ЭТНОЛОГИЯ И ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ НАУКА  
В РАЗВИВАЮЩИХСЯ СТРАНАХ  
(КРАТКОЕ ВВЕДЕНИЕ В ТЕМУ)

В 50-80-е годы в большинстве стран Запада резко активизировалась исследовательская работа по всем основным разделам и проблемам ориенталистики, латиноамериканистики, и особенно - африканистики. Не будет преувеличением говорить о своеобразном "буме" в развитии этих отраслей в западной науке. Как количество работающих в этих науках специалистов, так и объем проводимых исследований увеличились в несколько или даже во много раз по сравнению с любым предыдущим периодом. Это объясняется и накоплением материала, и возрастающей необходимостью его осмысления, но главным образом резко возросшим значением этих регионов в мировой политике и экономике, культуре, новой, активной и весьма значительной ролью народов Азии, Африки, Латинской Америки, Океании в современном мире. Появившиеся здесь на обломках колониальных империй несколько десятков развивающихся стран во многом определяют расстановку сил в мировом сообществе; качественно новую позицию занимают и "старые" государства этих регионов. Соответственно вырос интерес к этим регионам со стороны широких кругов общественности, капиталистических корпораций, правящих кругов западных стран, особенно США.

Интерес этот имеет много проявлений и аспектов, преобладает в нем, бесспорно, практическая сторона (экономика, политика, военно-стратегические термины "этнология" и "этнография" (и производные от них) употребляются в данной статье как практически разнозначные.

ческий фактор); но и история, культура – традиционная и современная, особенности традиционных социальных и идеологических систем, проблемы усвоения и развития современных форм и норм социальной жизни, вопросы демографии, урбанизация, вестернизация, современный быт, этническая и социальная психология, народное творчество, верования, этногенез, современные этнические процессы и проблемы (трибализм, интеграция, консолидация народов), т.е. сюжеты, многие из которых преимущественно относятся к ведению этнографии, вызывают все более пристальное внимание, что определяет расширение и углубление исследования этих тем в западноевропейской и североамериканской науке. Этнология, этнопсихология, этносоциология, культурология африканских, азиатских, латиноамериканских стран изучается во многих научных центрах, в том числе специализированных, в университетах (включая самые известные) и других научных и учебных заведениях в большинстве стран Западной Европы, в США и Канаде. Вопросы, связанные с этим изучением, освещаются в многочисленных периодических изданиях, не говоря уже о все растущем потоке монографий и сборников; они обсуждаются в разного уровня научных собраниях – от узких коллоквиумов до международных конгрессов. Неизмеримо выросли, расширились, углубились связи между учеными-этнологами Запада и их коллегами в странах "третьего мира".

Взаимоотношения этнографической науки, конкретнее – ученых-этнографов, научных и учебных центров стран Запада с коллегами и соответствующими учреждениями в странах Азии, Африки, Латинской Америки – сложное явление, имеющее множество срезов – и вертикальных, и горизонтальных, и территориальных, и временных; здесь сказываются многие исторические, географические, политические, экономические, идеологические факторы, не говоря уже о чисто личностных.

Первое, что следует сказать, думается, сразу же: этнографическая наука в странах "третьего мира", многие из которых (в Азии и Африке – большинство) в ту пору, когда научная этнография в странах Европы и Северной Америки уже давно сложилась и успешно развивалась, были на положении колониальных или зависимых, является в немалой мере детищем науки метрополий. Этнографию этих стран начали изучать европейские ученые, которые в XIX – первой половине XX в. обследовали едва ли не все страны и значительную часть народов, в них проживающих, собрали и систематизировали огромный материал, на основе которого были сформулированы многие концепции и идеи, составившие теоретическую базу мировой этнографической науки. И сегодня, когда возраст самостоятельного развития многих стран "третьего мира" насчитывает уже несколько десятилетий, западная этнология (в своей совокупности) превосходит, видимо, едва ли не любую национальную этнографию по степени разработки, уровню освещения многих проблем каждой данной страны. Заслуги западных этнологов в создании этнографической науки во многих странах "третьего мира" трудно переоценить. Они активно участвовали в подготовке национальных кадров – и в университетах Запада, и в самих этих странах. формы такой подготовки самые разнообразные. Это обучение студентов, аспирантов, стажеров; выполнение определенных исследовательских про-

грамм (включая полевую работу) общими усилиями западных и национальных этнографов; подготовка совместных работ (сборников и монографий); рецензирование и другие формы обсуждения тех или иных работ, программ и т.д.; командировки на более или менее длительные сроки для подготовки и защиты диссертаций, чтения или прослушивания определенных курсов. Большое значение имеет перевод трудов западных ученых на национальные языки, а с другой стороны – публикации работ авторов из "третьего мира" в ведущих журналах и других изданиях Запада. Немаловажную роль играют контакты на международных форумах различного ранга.

Наибольшее воздействие на формирование и дальнейшее развитие этнографической науки в странах Азии, Африки и Латинской Америки оказала этнология (культурная, социальная антропология) Великобритании, Франции, Бельгии, Голландии, а после второй мировой войны – особенно США.

Большинство обществоведов "третьего мира", занимающихся этнографической проблематикой, обучались в странах Запада или на родине под руководством ученых из стран – бывших метрополий и США; неудивительно, что в работах многих из них заметно влияние тех или иных идей западной этнологии (даже при декларируемом неприятии евроамериканской науки). В общем, почти закономерностью является сохранение в большей или меньшей степени влияния научных традиций бывшей метрополии при возрастающей (в большинстве случаев) роли этнографии США.

Имеют значение, конечно, личные связи, личный опыт каждого ученого, социальная атмосфера, политическая ситуация в стране.

В странах, входивших в Британскую империю, доминирующее положение антропологической науки метрополии было в общем неоспоримым вплоть до 1950–1960-х годов; в определенной мере ее влияние еще сохраняется, хотя конкуренция американской науки ощущается все сильнее. Среди стран Азии наибольшее развитие этнографическая наука получила в Индии, где она начала формироваться еще в XIX в. Индийские этнографы получали подготовку, как правило, в ведущих учебных и научных центрах Великобритании. Они испытывали влияние и эволюционизма, и диффузионизма, и функционализма, и структурализма; но не миновало их и увлечение различными концепциями этнографии США – идеями исторической школы Ф.Боаса, школы культуры и личности и др. Так, например, Б.С.Гух, получивший образование в Гарвардском университете, и ряд других специалистов организовали в Индии широкие исследования в рамках установок американских этнопсихологов. В стране работали М.Е.Оплер, О.Левис, Д.Мандельбаум и другие ученые США. С 60-х годов роль американской этнографии в Индии резко возрастает<sup>1</sup>.

Под влиянием сначала английских, а затем американских ученых шло формирование национальных этнографий на Цейлоне (Шри Ланке), в Малайзии, Бирме, Малайзии.

Подобная эволюция – от безраздельного влияния науки старой метрополии к расширению научных интересов за счет освоения достижений других на-

учных школ, и прежде всего США, — типична и для других азиатских стран, находившихся ранее в политической орбите Великобритании<sup>2</sup>.

Во многом характерен для крупных этнографов из развивающихся стран тот пример формирования и всей последующей работы в науке (в плане контактов и разнообразного сотрудничества с учеными и научными учреждениями Запада), который являет собой биография крупнейшего индонезийского этнографа Кунчаранинграта. Работая с 50-х годов в основных высших учебных заведениях Индонезии, он свою первую диссертацию (по яванской системе родства, 1956 г.) защитил в Йелльском университете (США) и в дальнейшем в различные годы длительно работал в других университетах США (Питсбургский, Колумбийский, Иллинойский, штата Огайо), в Утрехтском университете (Голландия), в Австралийском университете. Его работы (книги, статьи) издаются в различных странах мира, главным образом в Голландии и США. В некоторых его исследованиях ощущается влияние теоретической мысли американской этнографии, в частности идей этнопсихологов<sup>3</sup>.

Вообще методология и методика американской и английской науки оказывает заметное воздействие на работы многих индонезийских этнографов. Интересным опытом сотрудничества национальных и западных ученых является осуществленное в 60-е годы индонезийскими, американскими и английскими специалистами комплексное исследование по общине у народов Индонезии. Его результаты были опубликованы в виде книги, изданной под редакцией Кунчаранинграта на английском и индонезийском языках<sup>4</sup>. Что касается значения голландской этнографии, которая и в колониальную эпоху и позднее сделала очень много для изучения этносов и культур страны, то после резко нигилистического к ней отношения в первый период независимости (когда индонезийские этнографы вообще практически прервали всякие связи с наукой бывшей метрополии) наступило время восстановления и развития связей с нидерландской индонезистикой. В процессе ее творческого освоения немало оценок голландских работ по Индонезии было пересмотрено, но многие были взяты на вооружение. Голландские ученые вновь стали желанными гостями в стране и с ними охотно — и нередко весьма плодотворно — сотрудничают индонезийцы.

В большинстве африканских стран английского языка вплоть до недавнего времени влияние британской социальной антропологии было почти абсолютным. В Египте, Нигерии, Гане, Кении, Уганде, Танзании, Замбии, Зимбабве в разное время работали многие крупнейшие британские ученые. Именно на африканских материалах ими были сформулированы и развиты известнейшие идеи и принципы британской антропологии.

С учеными Великобритании в той или иной форме контактировали, на их трудах учились те африканские обществоведы, которые закладывали основу этнографической науки в Африке и которые ныне развивают ее. Значение воздействия отдельных британских историков и этнографов выходит за рамки их непосредственного научного влияния; так, говоря о роли трудов Р.С.Рэттрея, М.Фортеса, Дж.Гуди для складывания этнографии и истории в Гане, советский исследователь В.А.Попов подчеркивает, в частности,

что работы Рэттрея "стали не только настольными книгами всякого образованного акана, но и источником ашантийского, аканского и даже панафриканского и паннегритянского национализма"<sup>5</sup>.

Французская этнология, давшая мировой науке и блестящих теоретиков, и множество отличных практиков-полевиков, выполнивших громадную работу по сбору, описанию, характеристике этнографического материала во многих странах мира, в колониальную эпоху и в первый период независимости определяла развитие национальных этнографических исследований во всей франкофонной Африке, на Ближнем Востоке (важным центром остается здесь Французский институт арабских исследований в Дамаске), в ряде стран Индокитая. В последующие десятилетия позиции французской науки были потеснены, с одной стороны, в странах, избравших социалистическую модель развития, марксистской наукой (прежде всего советской), с другой, - в частности на Ближнем Востоке, американской (весьма значительна в этом плане роль Американского университета в Бейруте).

Что касается весьма развитой бельгийской этнологии, то наибольшее влияние она оказала на формирование научных кадров и развитие соответствующих исследований в крупнейшей колонии Брюсселя - Бельгийском Конго (с 1960 г. - Республика Конго, с 1971 г. - Республика Заир).

Важную роль в развитии этнографической науки "третьего мира" играет голландская этнография<sup>6</sup>, которая сама сформировалась в значительной мере в процессе изучения различных стран, входивших в разное время в орбиту влияния Нидерландского королевства, торгово-промышленных и финансовых компаний Нидерландов (Индонезия, Нидерландская Индия, Цейлон, Южная Африка, Суринам, Антильские острова и др.). И сегодня страны Юго-Восточной, Южной и Восточной Азии (прежде всего Индонезия), Южной Америки и Карибского региона, Африки привлекают многих голландских этнографов, этносоциологов, составляющих направление, именуемое "вне-западной социологией" (или социологией неевропейских народов). Они активно исследуют самые актуальные вопросы сегодняшней жизни этих стран, прежде всего изменения в социальных и этнических отношениях, материальной и духовной культуре, связанные с промышленным развитием, урбанизацией, натиском западных культурных и бытовых стандартов.

Выраженная прагматическая направленность, исследование жизни в процессе, нередко откровенно заявленная радикальная политическая позиция - эти характерные черты многих работ нидерландских этнографов в области ориенталистики, африканистики, латиноамериканстики в большой степени связаны с желанием играть активную роль в совершающемся развитии и науки, и изучаемых народов. Не случайно это направление характеризуют как "антропологию развития".

Наибольшее развитие и наибольшее влияние в странах "третьего мира" получила в 50-80-е годы этнография (культурная антропология) США. Этот процесс в значительной мере был связан с экономическим и политическим проникновением США в страны "третьего мира", с их идеологическим влиянием, которое стало весьма заметным в науке и культуре многих из них.

Советский исследователь Э.Г. Александренков указывает на резкое расширение в 60-80-е годы объемов полевых работ американских этнографов во многих странах Латинской Америки. Параллельно интенсифицировались контакты этнографов США с коллегами из Мексики, Венесуэлы, Аргентины, андских стран<sup>7</sup>.

Африканский ученый Умар Ба отмечает буквально "нашествие" американских ученых в Африку! Ему вторит французский ориенталист Ж. дюпри применительно к Индии и объясняет подобную ситуацию тем, что американские ученые в отличие от европейских коллег имеют очень мощные источники финансирования<sup>8</sup>. Источники эти — не только различные государственные каналы, но и частные фонды, благодаря щедрой поддержке которых и стал возможен "взрывной рост" исследований, в том числе этнографических по большинству стран Азии, Африки, Латинской Америки. Кафедры социальной культурной антропологии, этнологии появились в большинстве крупных университетов США. В одной лишь Американской ассоциации антропологов в середине 70-х годов числилось более 5 тыс. человек, причем большинство так называемых "культурных антропологов" США занимается народами и проблемами развивающихся стран.

С какими же идеями, с какими методологическими ориентирами обращалась западная этнология к тому конкретному материалу, который она находила в странах "третьего мира"? Какие концепции европейской американской науки привлекли наибольшее внимание этнологов, культурологов, этносоциологов этих стран? Не будет, думается, большим преувеличением сказать, что большинство идей, выработанных, сформулированных в процессе развития этнологической науки, "прилагались" к конкретному материалу Латинской Америки, Африки, Азии, Океании. Это — концепции, мысли, выводы классического эволюционизма и различных течений неозволюционизма, диффузионизма и исторической школы, функционализма и структурализма (британского, французского), фрейдизма и американской этнопсихологической школы, антропологии действия и когнитивной антропологии, культурного релятивизма и холокультурализма; список этот, конечно, далеко не полный.

Одним из весьма распространенных в течение нескольких десятилетий в западной этнологии и в этнографической науке "третьего мира" концептуальных подходов к осмыслению культуры различных народов был (а частично еще остается) так называемый культурный релятивизм. В его рамках осуществлены исследования многих видных ученых в США и в Западной Европе. Немалую дань отдали ему культурологи и этнографы стран Азии, Африки, Латинской Америки. Суть этого направления<sup>9</sup>, если отвлечься от вариаций ее трактовки в работах разных авторов, в том, что каждая культура сугубо специфична, неповторима; любое конкретное явление, любой элемент данной культуры может быть объяснен и оценен только лишь в контексте ее самой. В силу уникальности каждой культуры некорректно сопоставлять, соразмерять культуры разных народов; лишь некоторые общие элементы могут быть обнаружены при таком сопоставлении. Отсюда "несостоятельность", "невозможность" поисков каких-либо общих закономерностей в куль-



турном (и социальном) развитии народов мира, отсюда неприятие концепции исторического единства человечества. Поскольку все уникально – нельзя говорить об отсталости или прогрессивности любой данной культуры, любого данного общества при сопоставлении его с любым иным; отсюда отбрасывание концепции прогресса в мировой истории как в области социальной, так и в области культурной. Реально, согласно релятивистской теории, имеет место лишь "многолинейная эволюция".

Взгляды, идеи культурных релятивистов были подвергнуты обстоятельной, аргументированной критике учеными разных направлений во многих странах<sup>10</sup>. Как отметила Д.Льюис, выступая в рамках известной дискуссии в "Каррент антрополоджи", многие западные антропологи в своих трудах развивали такую концепцию культуры, "которая в ее аналитическом и теоретических аспектах... отражала точку зрения колониального расизма". Идеализируя, в определенном смысле романтизируя "примитивную" культуру и "примитивную" жизнь, "интегрированную" и без стрессов, присущих современному обществу, антрополог неизбежно занимал патерналистско-ханжескую позицию, ибо для себя он, естественно, отвергал такую модель жизни. Понятие "культурного детерминизма" и той концепции культуры, которую развивали многие западные антропологи, "может помочь объяснить, почему антропологи одобрили столь некритично колониальную систему", считает Д.Льюис<sup>11</sup>.

Конечно, подавляющее большинство "культурных релятивистов" отвергли бы такое толкование: они всегда подчеркивали антирасизм, антиевропоцентризм своего подхода, и на первый взгляд это выглядит справедливо: ведь все культуры объявляются ими равноценными. Реально же чрезмерное акцентирование самообытности, "уникальности", непохожести вполне закономерно могло вести к противопоставлению одних народов другим, к идее их несовместимости, неконтактности, непониманию, а значит – и неизбежности, "естественности" культурно-психологических границ, барьеров. Нельзя не вспомнить, что именно такие выводы из постулатов культурного релятивизма были сделаны теоретиками негритюда, в частности Л.Сенгором, находившимся под их сильнейшим влиянием еще с 30-х годов<sup>12</sup>. Наряду с адептами негритюда многие европейские культурологи, этнологи, историки настойчиво пытались обосновать концепции об особой специфичности "восточных" обществ и культур<sup>13</sup>, которые получили дальнейшее развитие в концепциях национальной исключительности во многих африканских, а также азиатских странах в период независимости.

Отвлекаясь от всего сложного комплекса социально-экономических и политических отношений, лежащих в основе конфликтных ситуаций в странах Азии и Африки, имеющих своим внешним оформлением этнические противоречия, оставляя "за рамками" при их рассмотрении практически все, что связано с колониальным прошлым народов этих стран и неокolonиальной зависимостью в настоящем, многие этнологи и социологи вполне в духе основных постулатов культурного релятивизма называли в качестве главной причины возникающих проблем различия в психологии, "культурных комплексах", "плохо" или "совсем" не совместимых у разных народов. Крайние фор-

мы в таком психокультурном подходе к этносоциальным проблемам реализовались во взглядах этнологов и культурологов (главным образом в США), которых относят к так называемой школе исследований "культуры и личности". В основе их концептуального подхода к культуре и психологии как отдельных личностей, так и целых народов лежало сочетание идей культурного релятивизма и биопсихологического детерминизма. Одно из главных положений этого подхода — о неизменности культурной традиции каждого народа в силу ее обусловленности наследственной биопсихической спецификой составляющих данный этнос индивидуумов — вело к весьма реакционным общесоциологическим и политическим выводам о "закономерности" и "неизбежности" отсталости и подчиненного статуса одних народов и доминирования других, о "неизбежности" очень длительного сохранения такой ситуации.

Признание культурными релятивистами значительности, ценности любой черты в культурно-социальном комплексе можно было расценить и как бережное отношение к традиции, и одновременно как оправдание отсталости, воспевание архаики, примитивизма, а распространение в отставших от Запада странах достижений современной культуры, образования, медицины, техники, социально-политических и экономических идей нередко характеризовалось этнологами как "культурный геноцид", покушение на традиции и т.п.<sup>14</sup> "Истинно африканским", равно как "истинно индийским", "истинно арабским" и т.д. признавалось лишь архаическое — то, что часто серьезно мешало социально-политическому, экономическому, культурному прогрессу народов Азии и Африки. Это была в общем концепция изоляции, консервации афроазиатских обществ в вуали подчеркнутого уважения к ним, любования ими. Характерно признание К.Леви-Строса, что "доктрина культурного релятивизма неприемлема для тех самых народов, ради которых она поддерживалась, в то время как этнологи — сторонники однолинейного эволюционизма — находят неожиданную поддержку у этих народов, более всего стремящихся к пользованию благами индустриализации и предпочитающих считать себя временно отставшими, а не перманентно уникальными"<sup>15-16</sup>.

Одной из центральных тем в западной этнологии и культурологии была и остается так называемая проблема аккультурации, которая ставится и решается прежде всего на материале стран и народов Азии, Африки и Латинской Америки. Первые попытки теоретически осмыслить процесс взаимодействия этносов, различных по своему социально-экономическому уровню и характеру, содержанию, структуре культуры относятся еще к 30-м годам. Это работы немецкого культуролога Р.Турнвольда, американских антропологов М.Херсковица, Р.Редфилда, Р.Линтона и др.<sup>17</sup> Значительно возросло число работ по аккультурации (в британской науке это называется исследованием культурных контактов) после второй мировой войны.

Существуют, разумеется, определенные различия в трактовке аккультурации у разных авторов; но в общем они сходятся в характеристике сути происходящего процесса. Это изменения, которые совершаются в культуре каждой из контактирующих групп (но в основном и главным образом в куль-

туре этнической группы, находящейся на более низком социально-экономическом и политическом "этаже"); эти изменения происходят вследствие усвоения данной группой каких-то элементов, черт, норм, ценностей (часто целых комплексов таковых), которые "берутся" либо в том виде, в каком они существуют в другой культуре, либо, что чаще, адаптируются, приспособливаются к традициям, ценностям данной культуры. Содержание, динамика, качество изменений зависят от многих факторов, определяющих как каждую культуру, так и характер контакта. Американские этнологи подчеркивают важность психологической специфики контактирующих групп. Западногерманский этнолог В.Рудольф отмечал значение таких факторов (в развивающихся странах), как особенности правовых норм, социального расслоения, уровень образования различных слоев населения, темпы урбанизации; особую роль в процессах аккультурации играют в нашу эпоху многочисленные обстоятельства, связанные с идущей деколонизацией ранее зависимых народов - не только политической и экономической, но и культурной, духовной<sup>18</sup>.

Принципиально важно отметить, что для большинства западных исследователей аккультурация - это прежде всего усвоение "доиндустриальными" народами культурных и социальных атрибутов, норм, ценностей Запада, "вестернизация". При этом довольно часто замалчивается насильственный характер насаждения западной цивилизации в колониальный период и тот факт, что экспортируется она далеко не в самых лучших, значительных ее достижениях, что чаще всего она представляет собой в странах Азии, Африки, Латинской Америки, Океании весьма примитивный набор культурных элементов, деталей в максимально облегченном для массового потребителя виде. Говоря о широко распространенной конвергенции обществ и культур, в основе которой лежит отмечаемая многими исследователями тенденция к унификации культур, нельзя не согласиться с замечанием С.Н. Артановского, что "идеи о якобы неизбежной нивелировке культур переживают сегодня кризис, отражающий объективно-исторический кризис унифицирующих тенденций в современном мире. Хотя влияние европейских культур в его различных и подчас противоречивых аспектах не идет на убыль, национальное развитие культур народов Азии, Африки и Латинской Америки делает большие успехи и подсказывает усиленное внимание к тому, что есть в культурах самобытного и способного противостоять калейдоскопу иностранных влияний"<sup>19</sup>.

К числу весьма развитых направлений (или разделов) западной этнологии, сложившихся в 40-60-е годы и получивших дальнейшее развитие в 70-80-е годы в значительной мере под воздействием происходивших в этот период в странах Азии и Африки существенных трансформаций, относится политическая антропология. В работах западных политантропологов разрабатываются такие темы и вопросы, как отношения между отдельными индивидуумами и группами в процессах, связанных с властью и управлением в социальных организациях различного уровня; характер, содержание, функционирование политических институтов и структур, изменения в них в процессе

исторического развития (особенно связанные с воздействием колониальных режимов — в рамках прямого, косвенного управления или других, "промежуточных" систем); и наконец, формы, специфика, динамика, перспективы того синтеза старых и новых структур, старых и новых "элит", который в разных вариациях можно наблюдать во многих молодых государствах, особенно в Африке. Последнее определяет в значительной мере практическое, прикладное значение политической антропологии.

Имеется немало различий в проблематике и принципах подхода к различным изучаемым вопросам, а также в выводах, делаемых при изучении конкретного материала, у британских, французских, американских, бельгийских политантропологов. В рамках данной статьи нет возможности остановиться на этом вопросе, на эволюции взглядов отдельных ученых или целых школ<sup>20</sup>. Мы не будем отмечать здесь и многочисленные содержательные описания различных институтов, интересные наблюдения, мысли, гипотезы по тем или иным частным или общим вопросам, имеющиеся в работах многих западных политантропологов. Все это является, бесспорно, позитивным и нередко весьма ценным вкладом в науку. Однако нельзя не сказать и о методологической уязвимости многих из этих работ, которая связана, например, с пониманием сущности таких основных категорий (и понятий), как государство (государственность), класс, политика (политическое) развитие и т.п. Так, для большинства западных исследователей государство и государственность вовсе не институт, характерный для определенной стадии общественного развития, именно для общества с антагонистическими классами (сложившимися или складывающимися), а всего только ступень в эволюции политической системы, т.е. установлений и институтов, осуществляющих функции управления обществом и отправления в нем власти. При этом речь идет о любом обществе — от первобытного до "постиндустриального". "Класс" — это всего лишь группа лиц с определенным социальным статусом (или даже поведенческая, культурная и т.п. группа). Нередко весьма поверхностно характеризуются отношения эксплуатации, формы социального неравенства в формирующемся классовом или раннеклассовом обществе; различные структуры, отношения, связанные с терминами и понятиями "политика", "политическое", рассматриваются формально; исследуется их внешняя сторона, существо же (в историческом развитии и диалектической сложности) остается невыясненным. Отсюда настоятельная задача и для этнологов-марксистов, и для социологов и этнологов в развивающихся странах: используя тот громадный фактический материал, который накоплен в работах западных политантропологов, и привлекая новый, осуществить такой анализ политических структур и связанных с ними отношений у народов Азии и Африки на разных этапах их истории, который дал бы действительно реалистическую картину политической эволюции и развития различных обществ, адекватно показывал бы социальное содержание политических образований и систем, их глубинную сущность, с которой связаны и которой определяются те или иные внешние проявления. Это тем более настоятельно необходимо, что многие вопросы, связанные с данной проблематикой, имеют прямое от-

ношение к сегодняшней политической действительности стран Азии, и особенно Африки.

Современная политическая культура их народов включает в себя многие институты, традиции, отношения, идеологические нормы из предыдущих этапов их развития, которые существуют отнюдь не как малозначительные "пережитки", — нередко они определяют политическое мышление больших социальных групп и в конечном счете всю политическую атмосферу и обстановку в той или иной стране, оказывая существенное влияние на политическое поведение правящей элиты.

Исследователи отмечают, что "традиционные" элементы политической культуры могут восприводиться и на высших иерархических уровнях политических систем<sup>21</sup>. Некоторые зарубежные политологи-африканисты неправомерно отождествляют доколониальные и современные системы власти; в рамках такого "наложения" они объясняют свойственные многим африканским государствам авторитарные тенденции в управлении, заимствованные якобы из доколониальной культуры управления<sup>22</sup>. Между тем суть современного авторитаризма в Африке, его социальная основа совсем иная — соответственно принципиально новым, иным по сравнению с доколониальной эпохой условиям и обстоятельствам. Как отмечает, например, Д.М.Этин, "развитие авторитарных тенденций в политической жизни большинства африканских стран, идущих по капиталистическому пути, вызвано множеством причин. Не сформировались или недостаточно крепки силы, выступающие носителем социального прогресса, верхушечный характер стоящих у власти политических группировок, отсутствие широкой социальной опоры у правящих кругов, объективная потребность в сильной и строго централизованной власти, способной осуществлять большие и сложные задачи национального возрождения и развития, отсутствие глубоко укоренившихся демократических традиций в массе населения и влияние родоплеменных и феодальных пережитков, представлений и верований — все это объясняет явное преобладание авторитаризма"<sup>23</sup>.

Среди самых актуальных предметных областей этнографической науки и в странах Запада, и в развивающихся государствах особое место занимает исследование этничности, включая этнические процессы и этнические отношения. Многочисленные работы западных этнологов (среди них особенно много принадлежит американским авторам)<sup>24</sup> по проблемам, связанным с этничностью, свидетельствуют и о том месте, которое занимают эти проблемы в жизни современного мира, и о том значении, которое специалисты придают их изучению. "Этнический взрыв", "этническое возрождение" в послевоенные десятилетия заставили американских и западноевропейских этнографов обратиться и к разработке теории этноса, и к выработке методик для изучения конкретных этнических явлений и ситуаций (это, в частности, стало одной из главных задач этносоциологии); важным делом стало и формулирование предложений по вопросам национальной политики.

Все большее внимание эта проблематика привлекает ученых в странах "третьего мира". Полиэтничность большинства из них, националистические

теории и движения (с разнообразными проявлениями трибализма, этносепаратизма, этнофобизма), соотношения традиционного и нового в этнических культурах, изменения в этническом самосознании, связанные с происходящими социально-экономическими, политическими, этнокультурными трансформациями, — эти и многие другие сложные вопросы того большого комплекса, который в наиболее общем виде определяется как проблема этничности, остро стоят перед учеными развивающихся стран. За ответами на них многие исследователи Азии и Африки обращаются к разработкам западных этнологов. Между тем именно в этой предметной области концептуальные ошибки, просчеты, искажения (например, представление об "общности крови", "зове крови" как стержне "этничности"), реализованные в социально-политической практике, могут иметь самые серьезные последствия, в частности вести к оживлению или усугублению этнофобизма, сепаратизма, расизма. Реальный же анализ всех сложных этнических ситуаций будь то в Индии, Шри Ланке, Ливане, африканских странах, равно как и в Канаде, Бельгии, Великобритании, США, СССР показывает, что так называемые этнические противоречия обычно не более как форма проявления социально-экономических и политических проблем<sup>25</sup>. Западная наука, давая их объяснение весьма часто через различные моменты этнической психологии или истории, через расовые чувства и т.п., нередко уводит от правильного их понимания и, следовательно, возможности оптимального их разрешения. Вряд ли является адекватным (а тем более плодотворным) и характерный для многих западных ученых подход к интеграционным процессам как преимущественно (либо целиком) ассимиляционным.

Социальная практика (в самом широком значении этого понятия) показала уязвимость многих концепций западной этнологии — явление, которое в 60–70-е годы было оценено различными, в том числе самыми видными ее представителями, как теоретический кризис этой науки.

Нельзя, однако, упрощенно подходить к пониманию и характеристике феномена кризиса в этнологии Запада. Во многих отношениях это был кризис роста, в ходе которого шло интенсивное освоение нового материала, предлагались новые идеи, особенно в зонах проблемно-тематического "стыка" с другими научными дисциплинами (социологией, психологией, политологией, историей), разрабатывалась более совершенная методика с учетом новейших достижений НТР, практики и различных наук.

В британской науке новым этапом стали идеи антропологов-структуралистов, основательно "потеснивших" сторонников классического функционализма. М.Глакмен, М.Хантер, Э.Эванс-Притчард, Л.М.Мэйр, М.Фортес, Д.Митчелл, Р.Ферс и другие английские ученые, осознав, что коренным образом меняется вся структура так называемых традиционных обществ в странах "третьего мира", поняли и настоятельную необходимость для антропологов адаптировать "свои методы исследования к ситуациям, в которых небольшие общины интегрируются в нации", решить "проблемы, возникающие из того факта, что африканские общества испытывают быстрые социальные изменения", как об этом говорилось на I конференции Ассоциации африканских исследова-

ний Соединенного королевства (1964 г.)<sup>26</sup>. Они стремились исследовать этнокультурные и социальные структуры в их реальной сложности. Они признали, что на народы Азии и Африки распространяется действие наиболее общих социологических закономерностей; в их работах все более заметен историзм, не только синхронный, но и дисинхронный анализ.

Много внимания структуралисты уделяют исследованию социальных конфликтов, в которых проявляется борьба старого и нового, различных групп или институтов.

Весьма распространены в западной этнологии теории "бикультурализма" (или "мультикультурализма"), "плюрального общества", дающие во многих аспектах довольно реалистическое отражение ситуации в странах "третьего мира" - и в то же время далеко не адекватное<sup>27</sup>.

Как мы отметили выше, особая активизация в исследованиях, посвященных народам развивающихся стран, характерна с 50-х годов именно для этнологии США, которая ранее занималась преимущественно индейскими группами своей страны и других государств Нового Света. Американские этнологи занялись углубленным изучением народов, которые, по их определениям, находятся в условиях "травматических культурных изменений". Как подчеркнул В. А. Тишков, "именно американцам принадлежат многие приоритетные достижения последних десятилетий", явившиеся итогом исследований, проводившихся "самым широким фронтом при необходимых плюрализме и связности различных подходов и направлений". Работа с громадным материалом, отражающим культуру и социальную жизнь многих сотен народов, едва ли не всего человечества, дала американским исследователям возможность "выработать наиболее крупные теоретические конструкции, задающие тон в мировой антропологии XX в." К числу таких ведущих конструкций В. А. Тишков отнес концепцию культурных ареалов, эволюционистские и неэволюционистские идеи динамики культурных систем и многолинейности развития, концепцию культурно-экологической адаптации и жизнеобеспечения, методологию исторических реконструкций "и многие другие"<sup>28</sup>.

Этнографы США стремятся проследить процесс культурных и социальных изменений у изучаемых народов, их причины, динамику, направленность, связь с меняющейся экономикой, с новыми социально-политическими отношениями и структурами, с разнообразным влиянием Запада. Модернизация, урбанизация, вестернизация как аспекты социальной и культурной аккультурации - такова тематика сотен работ американских этнографов. Переход от фактособирательства, от статичности в видении культуры того или иного народа к концепции культурных изменений был, безусловно, важным сдвигом в послевоенной науке США. Но, анализируя изменения, большинство этнологов США по-прежнему пытались обойти концепцию развития, обойтись без идеи развития и прогресса, "заменяя" ее теорией взаимодействия факторов.

Многие этнологи США сосредоточили свои усилия на изучении сельской общины в различных странах, где она оставалась (и остается еще) одной

из основных социальных структур: ее места в системе старых и новых социальных ячеек, ее эволюции под влиянием роста товарного хозяйства, расслоения крестьянства, процессов индустриализации, роста городов, отходничества и т.д. Кроме большого числа конкретных работ по общине в африканских, азиатских, латиноамериканских странах, появились и теоретические работы — "теория общины"<sup>29</sup>. Были отвергнуты как явно неудовлетворительные характеристики сельских общин в аграрных странах как родо-вых общин (что занижало уровень их развития и искажало характер их функционирования), была показана недопустимость исследования их по модели изучения племенных обществ, подчеркнута ошибочность изображения их как изолированных ячеек, так как община является "частью культуры, общества, наций"<sup>30</sup>.

Многие этнологи США, как и их коллеги в других странах Запада, в 60–80-е годы все более переходили от традиционных объектов изучения (община, племя) к новым — таким, как народ-этнос во всем многообразии его внутренних и внешних связей; современный город как арена этнокультурных взаимодействий и ускоренных процессов аккультурации и одновременно социальных изменений; трудовые миграции населения и их влияние на этносоциальные процессы в различных странах и регионах; экология и культура; НТР и проблема традиций и инноваций и др.

Сама жизнь, социальная практика вызвала поворот американских этнологов к идее развития, к возрождению эволюционизма, заставила отказаться (хотя и не вполне) от агностицизма и психологического детерминизма. Появилась "антропология развития", которая изучает динамику культурных изменений в развивающихся странах. Одним из доминирующих направлений в американской этнографии с конца 50-х годов стал неозэволюционизм. Некоторые неозэволюционистские идеи этнографии США, связанные с именами Л. Уайта, Э. Сервиса, М. Салинса, Дж. Стьюарда (создавшего теорию "многолинейной эволюции")<sup>31</sup>, получили признание у многих этнографов в различных странах и регионах мира.

Несмотря на определенные успехи некоторых направлений, видный английский этнолог Р. Ферс, характеризуя состояние западной этнологии в начале 70-х годов (и оценка эта вполне применима к 80-м годам), вынужден был признать, что "существующий набор теорий не в состоянии удовлетворительно объяснить изучаемый материал"<sup>32</sup>. Такое же разочарование, неудовлетворенность имеющимися в арсенале западной науки концепциями, методологическими схемами и подходами испытывают и многие ученые в развивающихся странах. О нетерпимости далее чужой культуры, когда в науке господствует эмпиризм, не опирающийся на серьезные теоретические обобщения, пишет видный английский ученый Д. Джерви (и Э. Гельнер в предисловии к его книге<sup>33</sup>). Отсюда и понятный интерес многих этнологов как на Западе, так и в странах Азии, Африки, Латинской Америки к марксизму, диалектическому, историко-материалистическому методу, к работам этнологов-марксистов, и прежде всего советских. Марксизму отдадут дань круп-



нейший теоретик французского структурализма К. Леви-Строс, видные американские антропологи М. Харрис (теория "культурного материализма"), Д. Морфэ (создатель "диалектики социальной жизни") и многие другие известные представители западной этнологии.

Усиление интереса к марксизму на Западе тот же Р. Ферс объяснил общим расширением теоретических интересов социальных и культурных антропологов, но "более важным представляется факт конфронтации антропологов с явлением радикального изменения характера самого изучаемого материала..."<sup>34</sup> Британский этнолог признал, что сама действительность в ее сложности, противоречивости, разнообразии, динамике развития обществ и культур, не объясняемая адекватно "существующим набором теорий", заставила ученых обратиться в поисках ответа на стоящие проблемы к трудам К. Маркса: "Взгляды Маркса - о первостепенном значении экономических факторов, особенно производственных отношений, их отношений к структуре власти; о формировании классов и противопоставлении их интересов; о социально обусловленном характере идеологии; об определяющем воздействии социальной системы на отдельных ее членов - представляют из себя предположения, которые необходимо взять на вооружение для тщательного изучения в рамках нашей науки"<sup>35</sup>.

Оживленные дискуссии, связанные с обсуждением значения марксистской методологии для этнографической науки, которые проходят в рамках международных конгрессов антропологических и этнографических наук, свидетельствуют о все возрастающем интересе к марксизму среди ученых-этнографов разных поколений, школ, стран. Так, на IX МК АЭН (Чикаго, 1973 г.) многие ученые Индии, Пакистана, Алжира, Судана, Нигерии, других стран Азии и Африки, представители латиноамериканской этнографии наряду с учеными Запада и восточноевропейских стран приняли активное участие в работе специального симпозиума и секционного заседания, которые были посвящены названной выше теме.

О значении марксистской теоретической мысли для развития этнографии в странах "третьего мира" говорил президент X МК АЭН (Дели, 1978 г.) индийский ученый проф. Видьяртхи, который отметил, что "советская этнография, развивающаяся на основе идеологии Маркса, Энгельса и Ленина, ознаменовала обновление концепции социальной эволюции, внесла в антропологию новые соотношения, сделала ее более сбалансированной, уменьшив поле англо-американского влияния"<sup>36</sup>.

На XI МК АЭН (Торонто, 1983) в докладе американского ученого К. Фливер-Лоббан подчеркивалось, что в отсутствие в современной этнографии Запада сколько-нибудь авторитетной общей теории усиливается влияние историко-диалектического метода, философии марксизма. Она с огорчением констатировала, что в западной науке преобладают описательные работы; в теоретическом же плане этнографы волею выбирать концептуальные идеи от чистого идеализма до культурного материализма, связываемого прежде всего с именем М. Харриса, который, как известно, сделал попытку синтезировать взгляды неоеволюционистов, структуралистов и некоторые положения марксизма"<sup>37</sup>.

Что касается идеологической привлекательности марксизма для многих ученых и вообще интеллигенции (а также для политических деятелей) в странах "третьего мира", то это, как верно отметил Б.С.Ерасов, в немалой мере связано с тем обстоятельством, что он "соединил в себе, казалось бы, "несовместимое": он воспринимался как порождение западной цивилизации и одновременно как надежное и мощное оружие против таких ее пагубных последствий, как империализм и колониализм, и вместе с тем как средство глубокой критики косных традиционных порядков"<sup>38</sup>.

марксистские идеи получили весьма широкое распространение в 50-80-е годы во многих странах Латинской Америки, Азии, Африки.

Думается, что в обращении к марксистским принципам объяснения исторического процесса, социального и культурного развития народов многие обществоведы, в том числе этнографы стран "третьего мира", видят один из способов утверждения своей самостоятельности, освобождения национальных этнографий от чрезмерной концептуальной доминанции западной науки. Другой, гораздо более распространенной формой самоутверждения молодой культурологии, этнографии в развивающихся государствах стали различные "истинно национальные" концепции (исламские, африканские - негритуд, афроцентризм, аутентизм и др.).

Формируясь в рамках и общем климате этнографической науки соответствующей страны-метрополии, этнографы из "третьего мира" часто еще до обретения странами политической независимости противопоставляли европейскому подходу к национальным реалиям азиатских и африканских стран свой особый подход, свою тенденцию. Они отстаивали значение, ценность многовековой культуры своих народов, выступая против идеологических основ колониализма и расизма, против европоцентризма в науке. Без особой натяжки можно утверждать, что при всех особенностях более или менее выраженный антиколониализм и антиевропоцентризм можно считать общим знаменателем процесса формирования и развития этнографической науки в странах "третьего мира".

Пристрастный пересмотр всего, что было сделано в западной этнологии, изучавшей народы "третьего мира", - феномен, характерный для науки многих молодых государств. Так, уже на первом этапе становления этнографической науки в независимой Индонезии в середине 50-х годов молодой еще в ту пору ученый Кунчаранинград, высоко оценивая то, что было сделано голландскими этнологами для исследования индонезийских этносов, отмечал, что они подходили к характеристике, к пониманию народов, культур, обществ страны главным образом с позиции влияния на них внешних факторов, связанных с европейским миром, индийской, мусульманской культурой и т.д., упуская из виду внутреннее саморазвитие народов Индонезии. Он подчеркивал, что перед национальной этнографией стоит задача обрести свое лицо, отобрав из концептуального арсенала науки разных стран те идеи, которые наиболее соответствуют специфике и насущным нуждам Индонезии. Об этом же писал автор учебника "Основы индонезийской антропологии" Дж. Абдурхим: "Главная задача культурной антропологии в нашей стране - помочь в разви-

тии отсталым племенам страны и внести вклад в прогресс государства и всей нации".

Особенно четко сказал о специфике национальной этнографии в Индонезии, да и в других развивающихся странах, и о закономерной связи между задачами науки и ее теоретическим оснащением видный индонезийский ученый И.Б.Абе в докладе "Рождение антропологии как науки и ее дальнейшее развитие" (1961 г.). Отметив значение эволюционной теории, все заметнее утверждающейся в работах ученых "третьего мира", Абе подчеркнул: "Хотя еще слишком рано утверждать, что антропология в освободившихся странах Азии, Африки, Латинской Америки имеет одинаковые особенности, можно с уверенностью сказать, что в этих странах развивается единая антропология, отличная по своему характеру от европейской и американской. Антропологией занимаются местные кадры, практически нацеленные, сосредоточенные на исследовании собственной страны, осуществляющие полевую работу в тесной связи с археологией, физической антропологией, лингвистикой, историей. Они уделяют внимание именно тем аспектам культуры, которые были недооценены функционалистами, а сейчас не учитываются этнопсихологами США. Индонезийские антропологи подвергают критическому пересмотру этнографический и исторический материал, собранный в стране иностранными антропологами"<sup>39</sup>.

Конкретным примером критического отношения этнографов Азии к теоретическим подходам западных ученых является позиция этнографа из Шри Ланки Г.Виджаявардана в полемике с известным английским антропологом Э.Личем. Ланкийский ученый решительно отмежевался от географического детерминизма при исследовании вопроса о возникновении и развитии социальных структур. высказался против абсолютизации экологических факторов в этом сложном, многогранном и многофакторном процессе<sup>40</sup>.

Очень резко выступили за концептуальную самостоятельность в общественных исследованиях многие африканские ученые. Видный культуролог и историк из Нигера Бубу Хама возражал против заимствования на Западе каких бы то ни было теорий; африканский ученый, считал этот убежденный противник концепции негритуда, прежде всего должен исходить из "африканского миропонимания", "африканского сознания"<sup>41</sup>. О глубоком разочаровании западной этнологией, которая, исходя из европоцентристских представлений, часто давала нереалистическую картину африканских обществ, пишет ученый из Ганы м.Овусу<sup>42</sup>.

Решительным сторонником тщательного пересмотра всего того, что было сделано в западной этнологии, изучавшей африканские народы, необходимости "национализировать" исследование африканских этносов и культур выступил видный политический деятель и ученый из Народной Республики Конго Ж.Оканза: "Совершенно очевидно, что вести широкие и глубокие исследования во всех областях, касающихся Африки, необходимо, и прежде всего самим африканцам, которые, ощущая себя неотъемлемой частью исследуемого общества и континента, конечно же, понимают его гораздо лучше, нежели самый одаренный исследователь-иностранец, который порой не в состоянии

достаточно глубоко проникнуться спецификой изучаемого материала, но тем не менее уже спешит делать выводы. Именно это породило такое количество нелепостей, которые, к сожалению, прочно вошли под маркой научных теорий в обиход науки об Африке. В свою очередь, они вызвали к жизни живые мифы об африканской действительности, которыми мгновенно воспользовался империализм в своей системе эксплуатации африканцев<sup>43</sup>. Он формулирует программу деятельности современной интеллигенции африканских стран в важнейшем деле духовной деколонизации своих народов: "Африканской интеллигенции пора внести свой вклад в дело переоценки культурного наследия своей страны и освободиться от прежних комплексов. Одним из результатов борьбы за независимость, а также одной из важнейших задач сегодняшнего дня является самоутверждение африканца, осознавшего, что не вечно ему оставаться "истинным" африканцем, не вечно пребывать в мире плесок, злых духов, фантомов и прорицателей, опутанных паутиной суеверий, не вечно терпеть безжалостную эксплуатацию монополистического капитала. Мы безоговорочно отвергаем метафизическую концепцию, основывающуюся на статичности и бессловесности черного мира"<sup>44</sup>.

Резко критическое отношение к западной антропологии характерно для многих африканских ученых и интеллигенции вообще. Об этом писали ученые из Судана А.Ахмед<sup>45</sup>, танзанийский общественник П.Е.Тему<sup>46</sup>, известный востокафриканский ученый и литератор Окот П'Ыитек<sup>47</sup>. Последний высказал крайне отрицательное отношение к той роли, которую играла западная этнология. Он писал, что социальная антропология представляла собой исследование незападных обществ западными учеными в интересах Запада. Социальная антропология была орудием колониализма не только потому, что изучая социальные институты народов колоний и сообщая о них важные сведения, она помогала колонизаторам устанавливать свое господство и эксплуатировать их. Она также создавала и ввела в научный обиход миф о "первобытном человеке", призванный служить оправданием колониальных завоеваний<sup>48</sup>.

Такая оценка, будучи верной в отношении проколониалистских сочинений, не может, конечно, быть отнесенной ко всей этнологической науке. В науке об этносах, о становлении и развитии культуры и социальных форм жизни различных народов работали и работают не только прямые или замаскированные адепты колониализма - таковых в общем было не так уж много. Гораздо больше было исследователей, относившихся к колониализму и расизму отрицательно, с негодованием, с полным неприятием этих форм господства и эксплуатации; в то же время их труды объективно могли служить и действительно часто служили колонизаторам.

Но важно вспомнить, что в науке Запада уже со второй половины прошлого века, начиная с Л.Г.моргана, имелось и прогрессивное, антиколониалистское направление, представители которого много сделали для глубо-

кого изучения народов Азии, Африки и Латинской Америки, активно выступая в их защиту, разоблачали всевозможные расистские концепции, боролись против империалистического угнетения народов колоний и полукolonий. Так что мы вправе считать, что, справедливо отметив служебную роль социальной антропологии в колониальную эпоху, О.П. Битек, как и ряд других его единомышленников (и в развивающихся странах, и в странах Запада), неправомерно упрощает и, прямо скажем, искажает значение и роль этой науки в обществе как в прошлом, так и в настоящем.

Несостоятельно и широко распространенное в "третьем мире", особенно в Африке, соображение о том, что ученый-неафриканец вообще не в состоянии правильно понять и оценить африканскую культуру и историю, т.е. ставится под сомнение сама возможность для ученого-европейца, американца, представителя "другой культуры", правильно понять и оценить азиатские, африканские, океанийские культуры. Ошибочность такого взгляда подтверждается всем развитием мировой этнографии. Хорошо подготовленный в профессиональном и в общекультурном отношении специалист независимо от особенностей его национальной культуры и мировоззрения вполне может понять и адекватно оценить культуру, жизнь другого народа; лучшие работы ученых многих стран, заслуженно составляющие золотой фонд мировой этнографической науки, убедительно свидетельствуют об этом.

многие объективно мыслящие этнологи "третьего мира" понимают и признают это.

Нельзя не видеть, однако, что различные националистические концепции, подчеркивающие в гипертрофированной форме особую самобытность, аутентичность данной этнической культуры, данного пути исторического развития, данного типа социальной организации, в значительной мере были реакцией на длительное и почти безраздельное господство европоцентризма в науке и идеологии западного мира. Как вызов европоцентризму следует рассматривать различные варианты панарабизма, пантюркизма, панисламизма, панафриканизма, паннегризма, негритюда, паниндеанизма и других подобных концепций. Здесь и утверждение своих культур, и вызов многовековому диктату европейского мира, и форма защиты от новых и новейших форм его проникновения. Во всех этих концепциях одним из ведущих мотивов является неприятие западной цивилизации как силы, покушающейся на самые основы обществ и культур "третьего мира". Любопытно отметить при этом, что фактическую базу и аргументы теории всех этих и других концепций находили в этнографических, культурологических сочинениях прежде всего именно западных авторов.

Б.С. Ерасов точно подметил, что для культурного национализма в странах Азии и Африки характерны две основные разновидности. Одна — это "утверждение значимости конкретных этнических или национальных культур, общие характеристики и традиции которых изображаются как неповторимые, присущие только данному этносу"; другая — "утверждение принципиального отличия, самобытности культур Востока или Африки, а подчас и развиваю-

чихся стран вообще от западной, проистекающей из солидаристской и этнической сущности этих культур". Причем, отмечает советский исследователь, "принципы самобытности во многом сходны в основных культурных регионах: арабо-мусульманском, африканском, индийском, Юго-Восточной Азии и Дальнего Востока". И если поначалу африканские теоретики не имели в своем распоряжении той концептуальной базы, которой обладали, скажем, их коллеги из арабских стран или Индии, то в дальнейшем «интенсивное теоретическое обобщение данных культур антропологи в Африке сблизило уровни "теоретической подготовки» 49.

В наши дни для подавляющего большинства этнографов мира характерно сознание их социальной ответственности за свои исследования, за их возможное применение. Многие из них стремятся внести посильный вклад в изменение условий жизни народов, их духовный, материальный, социальный прогресс. Это особенно свойственно этнографам развивающихся государств.

Развитие этнографической науки в молодых государствах имеет большое значение для мировой этнографической науки. Если еще сравнительно недавно страны Азии, Африки, Латинской Америки, Океании были лишь исследовательским полем для этнологов Запада, то ныне без участия этнографов этих стран немыслимо сколько-нибудь продуктивное функционирование мировой этнографии. Для большинства из них период ученичества, период научного становления — пройденный этап. Теперь они активно участвуют во всех сферах жизни международного этнографического сообщества. Из перу принадлежит уже очень много ценных работ; бесспорный интерес представляет их подход к различным вопросам этнографии отдельных стран и народов, к обобщающим концепциям мировой науки. Отношения между учеными разных стран, культур, социально-политических систем, в целом между наукой и отдельными ее представителями в "третьем мире" и на Западе складываются, конечно, по-разному. Но общей тенденцией, определяющей характер их взаимоотношений, является сотрудничество в этом важном деле, стремление к тому, чтобы наука о народах отвечала интересам народов.

1 Содержательный очерк истории индийской этнографии представляет собой работа А.н.Седюковской и И.м.Семашко в сб.: Этнографические исследования в странах Южной и Юго-Восточной Азии. м.

2 См. соответствующие статьи в названном сборнике.

3 Подробнее см.: Р е в у н к о в а Е. В. Этнография в Индонезии // Этнографическая наука в странах Азии.

4 Village in Indonesia / Ed. Koentjaraningrat. Ithaca; N.Y., 1967.

5 П о п о в В. А. Этнография в Гане // Этнографическая наука в странах Африки. м., 1968. С.127.

6 См.: Ч л е н о в м. А. Нидерландская этнология: направления, центры // Этнография за рубежом. м., 1979.

7 A l e x a n d r e n k o v E. Ethnography in Latin America: From individual contemplation to social involvement // Foreign ethnology through the eyes of Soviet experts. м., 1989.

- 8 African Studies Review. East Lansing. 1971. N 3. P. 3; La recherche française en Afrique tropicale et à Madagascar. P., 1978. P. 157.
- 9 См.: H e r s c o w i t s M.I. Cultural anthropology. N.Y., 1955; W i n i c k G h. Cultural relativism: Dictionary of anthropology. N.Y., 1956.
- 10 См., например: А в е р к и е в а Ю.П. Неозволюционизм, релятивизм и расизм // Расы и народы. М., 1971. Вып. I; О н а ж е. История теоретической мысли в американской этнографии. М., 1979; А р т а н о в с к и й С.Н. "Культурный" релятивизм в американской этнографии // Современная американская этнография. М., 1963; О н ж е. Философский релятивизм и неоколониалистская идеология // Философская наука. 1963. № 6; О н ж е. Историческое единство человечества и взаимное влияние культуры. Л., 1967; K r o e b e r A.L. History of anthropological thought // Yearbook of anthropology. N.Y., 1955; M u r d o c k Y.T. Culture and society. Pittsburgh, 1965; K l u c h o h n C. C. The mirror of man. N.Y., 1961; G e l l n e r E. Cause and meaning in the social science. L., 1973.
- 11 L e w i s D. Anthropology and colonialism // Current Anthropology. 1973. Vol. 14, N 5. P. 571-591.
- 12 M a q u e t J. Objectivity in anthropology // Current Anthropology. 1964. Vol. 5, N 1. P. 49.
- 13 См.: M a q u e t J. Le relativisme culturel // Presence africaine. 1959. N 22-23; I d e m. Afrocanité traditionnelle et moderne. P., 1960; B a s t i d e R. Le mythe de l'Afrique Noire et la société multiraciale // Esprit. P., 1958, oct.; I d e m. Variations sur la négritude // Presence africaine. 1961. N 36; J a h n J. Muntu. Umrisse der neofrikanischen Kultur. Düsseldorf; Köln, 1958.
- 14 См., например: L ö m m e l A. Fortschritt zu Nichts. Zürich, 1969.
- 15-16 L é v i - S t r a u s s C. Anthropology: Its achievements and future // Current Anthropology. 1966. Vol. 7, N 2. P. 125.
- 17 T h u r n w a l d R. The psychology of acculturation // American Anthropologist. 1932. Vol. 34; R e d f i e l d R., L i n t o n R., H e r s k o v i t z M. J. Memorandum for the study of acculturation // American Anthropologist. 1936. Vol. 38.
- 18 R u d o l f W. Kulturkontakt und Akkulturation // Entwicklungspolitik: Handbuch und Lexikon. Stuttgart, B., 1966; Idem. Akkulturation // Historische Wörterbuch der Philosophie. Basel; Stuttgart, 1971.
- 19 А р т а н о в с к и й С. Н. Проблема этноцентризма, этнического своеобразия культур и межэтнических отношений в современной зарубежной этнографии и социологии // Актуальные проблемы этнографии и современной зарубежной наука. Л., 1979. С.28-29.
- 20 Подробную характеристику см.: К у б б е л ь Л. Е. Доголониальные политические структуры Африки в западноевропейской этнографии // СЭ. 1977. № 4; О н ж е. Потестарная и политическая этнография // Исследования по общей этнографии. М., 1979; О н ж е. Очерки потестарно-политической этнографии. М., 1988.
- 21 См.: Б о ч а р о в В. В. Этнография и политические системы государств Тропической Африки // Африка в 80-е годы: Итоги и перспективы развития (IV Всесоюзная конференция африканистов: Тез. докл. и науч.-сообщ.). М., 1984. Вып.4, ч.1. С.117; А р с е н ь е в В. Р. Некоторые проявления традиционного общественного устройства в условиях государственной жизни Республики Мали (III Всесоюзная конференция африканистов. М., 1979. Вып.П).
- 22 См., например: N w a b u e z e B.O. President's power in commonwealth Africa. L., 1976.

- 23 Э н т и н Л. М. Роль государства в общественном развитии стран Африки // Общество и государство в Тропической Африке. М., 1980. С.36-37.
- 24 В е с ь м а полный и содержательный критический обзор основных работ и концепций этносоциологов США по этим вопросам содержится в книге: Т а б о л и н а Т. В. Этническая проблематика в современной американской науке. М., 1985.
- 25 С м.: Е р е м е е в Д. Е. Причины осложнения этнических ситуаций в Азии и Африке // Расы и народы. М., 1985. Вып.15. С.133-152.
- 26 L i e n h a r d t G. Social anthropology of Africa // African studies since 1945. L. e. a., 1976. P. 179.
- 27 J a h n L. The birth of plural society. Manchester, 1958; С o - h e n A. British policy in changing Africa. Evanston, 1959; M i t c h e l l J. C. Tribalism and plural society. L., 1960; Pluralism in Africa / Ed. L. Kuper, M. G. Smith. Berkeley; Los Angeles; L., 1971.
- 28 Г и ш к о в В. А. Этнология США: Условия и тенденции развития // Этнология в США и Канаде. М., 1989. С.4.
- 29 С м., например: A r e n s b e r g С. М., K i m b a l l S. F. 'Culture and community as object and as sample // American Anthropologist. 1961. Vol. 63, N 2.
- 30 На это обратила особое внимание Аверкиева Ю. П. См.: А в е р к и е в а Ю. П. История теоретической мысли. С.233.
- 31 L e s l i e W. The evolution of culture. N. Y., 1959; S t e - w a r t J. Theory of culture change. Urbana, 1955.
- 32 F i r t h R. The sceptical anthropologist? Social anthropology and marxist view on society. L., 1972. P. 24.
- 33 G e l l n e r E. Foreword // Jarvie J. C. The revolution in anthropology. L., 1970; см. также: А в е р к и е в а Ю. П. Об отношении к марксизму в современной этнографии Запада // Этнологические исследования за рубежом: (Критические очерки). М., 1973; В е с е л к и н Е. А. "Критика" марксизма в англо-американской социокультурной антропологии // Пути развития зарубежной этнологии. М., 1983.
- 34 F i r t h R. The sceptical anthropologist? P. 21.
- 35 Ibidem.
- 36 Б р о м л е й Ю. В. Современные проблемы этнографии. М., 1981. С.167.
- 37 Б р о м л е й Ю. В., Т и ш к о в В. А. IX Международный конгресс антропологических и этнологических наук // СЭ. 1984. № I. С.17-18.
- 38 Л р а с о в Б. С. Социально-культурные традиции и общественное сознание в развивающихся странах Азии и Африки. М., 1982. С.125.
- 39 С м.: Р е в у н е н к о в а Е. В. Этнография в Индонезии // Этнографические исследования в странах Южной и Юго-Восточной Азии.
- 40 С м.: К р а с н о д е м б с к а я Н. Г., Р а м а н а я к е У. Б. О этнографических исследованиях в Шри Ланке // Этнографические исследования в странах Южной и Юго-Восточной Азии.
- 41 В о u b o u H a m a. L'histoire traditionnelle d'un peuple. Les Zarma - Songay. P., 1967. P. 10.
- 42 O w u s u M. Ethnography of Africa: The usefulness of useless // American Anthropologist. 1978. Vol. 80, N 2.



- 43 О канза Ж. Африканская действительность в африканской литературе/Пер. с фр. М., 1983. С.9.
- 44 Там же. С.8-9.
- 45 Ahmed A.Y.M. Some remarks from the third world on anthropology and colonialism: The Sudan // Anthropology and colonial encounter. N.Y., 1973.
- 46 Тешу Р.Е. Reflections on the role of social scientists in Africa // International Science Journal. P., UNESCO, 1985. Vol. 27, N 1.
- 47 Битек Окот П°. Африканские традиционные религии / Пер. с англ. М., 1979. С.25-26.
- 48 Там же. С.24.
- 49 Ерасов Б. С. Социально-культурные традиции... С.172-173.

А.Б.Островский

#### ИССЛЕДОВАНИЕ ПЕРВОБЫТНОГО МЫШЛЕНИЯ

#### В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ СОЦИАЛЬНОЙ АНТРОПОЛОГИИ

В "Энциклопедии социальных наук" (1985) социальная/культурная антропология "понимается как сравнительное изучение дописьменных народов"<sup>1</sup>. В работах социальных антропологов, в особенности европейских авторов, исходная методологическая категория - первобытное общество, а не первобытная ментальность либо биологическая эволюция<sup>2</sup>.

В отличие от американских антропологов европейские ученые, изучая "отдаленные цивилизации в их традиционных и изменяющихся формах"<sup>3</sup>, ставят акцент на социальных отношениях и социальном измерении, а "культуру истолковывают как средство либо посредника в социальном взаимодействии"<sup>4</sup>. Стремление рассмотреть то или иное явление первобытности через призму социального целого, социальной структуры заложено работами Э.Дюркгейма, нашло продолжение у Б.Малиновского и А.Р.Радклифф-Брауна<sup>5</sup>.

Выявление тех или иных характеристик первобытной ментальности, построение моделей первобытного мышления, не будучи отпавшим в методологии, сопровождало, однако, социальную антропологию на всем протяжении ее развития. Примеры этому - специальное рассмотрение логики первобытных классификаций<sup>6</sup>, влияния мифа на социально-религиозное поведение<sup>7</sup>, того, как социальный дуализм отражается в тотемических представлениях<sup>8</sup>. Наконец, в школе французского структурализма, создание которой приходится на начало 1960-х годов, конечным предметом исследования становится "открытие и формулирование законов порядка во всех регистрах человеческого мышления"<sup>9</sup>.

Полагаем, что то важное место, которое занимает проблематика первобытного мышления в работах социальных антропологов, обусловлено тремя методическими предпосылками. Во-первых, широким использованием дюркгеймов-

ской категории "коллективные представления" для описания связи социального, социальных институтов и индивидуального, т.е. поведения носителей культуры. Социально-принудительный характер коллективных представлений состоит не только в том, что они составляют часть того или иного социального института, но и в том, что они проявляются для индивидов как необходимые логические категории<sup>10</sup>. Отсюда уже один шаг до признания неразрывной связи своеобразия первобытной логики со своеобразием социально-культурных явлений первобытности.

Во-вторых, сравнительный подход к социально-культурным явлениям первобытных обществ (а точнее – традиционных обществ ХХ в.) не освобождает исследователя от вопросов о собственной этно- либо культуроцентричности, о том, каким образом можно построить адекватный межкультурный диалог. Активное использование включенного наблюдения приводит к осознанию этих вопросов, к рефлексии на то, какой именно метод учитывает логику представителей "отделенных цивилизаций"<sup>11</sup>, а также какова может быть процедура перевода результатов исследовательской интуиции "в язык внешнего постижения"<sup>12</sup>. Отсюда характерное для работ английских и французских антропологов, в особенности в 1960-1980-е годы, стремление выявить системные черты в символике, присущей определенным институтам, либо, шире, определенным обществам.

В-третьих, становление структуралистического метода, оказавшего влияние и на работы британских антропологов<sup>13</sup>, обнажило неразрывную связь структурно-семиотической интерпретации явлений культуры с изучением характерных для этих явлений интеллектуальных схем, а следовательно, и шаблонов мышления людей, носителей культуры<sup>14</sup>. Фундаментальное изучение мифов К.Леви-Стросом, основанное на оригинальной методике выявления их внутренней логической связности, привело к обнаружению общего и специфического в мифологическом мышлении в сравнении с современным понятийным типом мышления<sup>15</sup>.

В статье сделана попытка очертить вклад британских и французских социальных антропологов в изучение первобытного мышления. Несмотря на общие методологические истоки и влияние структурализма на ряд исследователей, было бы неправильно недооценивать значение различий, в силу чего мы рассмотрим по отдельности работы британских антропологов, отсчитывающих свой метод непосредственно от идей социологии Дюркгейма<sup>16</sup>, а также работы французских авторов – Леви-Строса и его последователей, опирающихся на структурно-семиотическое переосмысление этих идей.

Подобно французским исследователям, британские антропологи стремятся не к оценке первобытной логики, ее качества, но в первую очередь к ее пониманию, усмотрению в основанном на ней поведении "интеллигибельности"<sup>17</sup>. Однако интерпретируя категории и ценности людей традиционных обществ, антрополог стремится вписать их в общество как целое, иначе говоря, вслед за интеллигибельностью культуры увидеть социальную интеллигибельность<sup>18</sup>. Посмотрим, как этот социологический критерий завершенности

теоретического анализа данных нашел воплощение в осмыслении таких специфических сфер первобытной ментальности, как: а) экстатические религии и б) символические классификации, в которых использованы метафоры и оппозиции.

В работах исследователей-африканистов М.М.Левиса и М.Дуглас рассматриваются состояния транса в контексте социальной структуры традиционных обществ<sup>19</sup>. Эти специфические индивидуально-психологические состояния интерпретируются не как ментальное расстройство, но как "мистическая идиома" (Левис) или "политическая идиома" (Дуглас), в языке которой происходит оспаривание авторитета и власти в обществе.

И.М.Левис проводит параллель между одержимостью духами (*spirit possession*) и обвинениями в колдовстве: и то, и другое служит формой агрессии, атаки против соперников и врагов. Основываясь на обширных исследованиях Э.Э.Эванс-Притчарда<sup>20</sup>, а также на собственном полевом опыте, он отмечает, что обвинения в колдовстве отнюдь не свидетельствуют о том, что туземцы не способны к рассуждению о причинах несчастий, болезней и т.п.: обвинения в колдовстве привлекаются всякий раз не для объяснения того, каким образом что-либо происходит (это понимается прозаически, как и у европейцев), а для объяснения того, почему это происходит. Поскольку в колдовстве обвиняют именно тех, кто может позавидовать, и тех, кого боятся, то колдовство оказывается принятой в культуре формой "концептуализации зависти и вины"<sup>21</sup>.

Подобно колдовству, духовная одержимость относится не к центральным культурам, как культ предков, а к периферическим. Это экстатическое состояние, гораздо чаще возникающее у женщин, проходит в развитии несколько фаз, каждая из которых характеризуется как индивидуально-психологической, так и социально-ценностной спецификой. Первая фаза - это психическое заболевание в контексте семейных неурядиц: непроизвольное страдание, диагностируемое как одержимость. Вторая фаза - одержимость становится хронической, и женщина входит в культовую социальную группу; экстатическое состояние все более регулируемо, произвольно. Возможна и третья фаза, когда женщина обретает роль шаманки; теперь она способна, при полном контроле над духами, как исцелять страдания у других, так и насылать их - колдовать.

Сопоставление социального института одержимости духами в различных африканских обществах обнаруживает, что не только женщины - социально бесправные индивиды, но и мужчины с низким социальным статусом (иностранцы, домашние слуги, а также люди из этнических групп, отстраненных от политики) наиболее склонны к таким болезненным состояниям. Во всех этих случаях болезнь одержимости социально канализована, что молчаливо допускается теми, кто обладает социальной и религиозной властью. В конечном счете эти периферические культы приносят политический плюрализм в общество, наделяя определенной долей власти их участников, занимающих периферические позиции в социально-религиозной структуре<sup>22</sup>.

Итак, и обвинение в колдовстве, и одержимость тракуются как социально интеллигибельные, а соответствующие им специфические ментальности — как "идиоматический" язык, в котором ставится и решается задача о социальной напряженности.

Еще более отчетливо трактовка специфической ментальности как особой социально-ролевой идиоматики дана М.Дуглас в ее изучении функционирования символических форм, связанных с человеческим телом. Она исходит из того, что язык символов — это процесс, постоянно возникающий в различных социальных ситуациях, и в этом процессе происходит "обмен значениями между двумя видами опыта тела"<sup>23</sup>, физического опыта и социального. Автор рассматривает состояния одержимости в трех соседних африканских племенах (нуэр, динка и мандари), проводя сравнение по тому месту, какое оно занимает в социально-религиозной структуре, по оформлению физического облика одержимых и характерным для различных обществ представлениям о греховных поступках.

У нуэр одержимость — это периферический культ, пророки значительно отличаются от сородичей и по оформлению внешности, и по своей морали; представления о болезни ассоциируются с представлениями о греховности, существует перечень проступков, автоматически вызывающих "загрязнение" индивида. В отличие от этого у динка состояния одержимости считаются прерогативой всех взрослых мужчин одного из двух кланов племени, это не болезнь, а благая сила, выражающая культ физического расчленения, когда свойства плоти трансформируются в интеллектуальные и моральные качества; меньше стремление оценивать поведение индивида в свете греховности или нарушений табу. В результате сопоставлений автор выводит следующую закономерность: при большей формализованности ритуала одержимости (у нуэр) или большей его "магичности" как периферического культа (у мандари) представления о греховности настолько разработаны, что снимается значимость индивидуального мотива вины за проступок; наоборот, при социально позитивном отношении к трансу (у динка) греховность всецело связывается с состоянием ума индивида, который несет ответственность не столько за проступки, сколько за соответствующие им мотивы<sup>24</sup>.

Оба автора проводят анализ явлений одержимости исключительно в социологических измерениях, вплоть до формулирования закономерностей того, как происходит социализация индивидуальных состояний трансa. Интеллигибельность первобытной ментальности — в том, что ее выявления становятся социально значимыми кодами, а исходные состояния регулируются как по горизонтали (групповое давление), так и по вертикали социальной структуры.

Более расчлененный подход к первобытной ментальности встречается у ряда исследователей, рассматривающих принципы классификации символов, используемых в различных социально-культурных институтах. Р.Нидем, уделявший значительное внимание первобытным классификациям, впервые обратился к ним в связи с описанием социальной организации племен, расположенных в районе индо-бирманской границы<sup>25</sup>.

Первоначально автор ставит задачу рассмотреть, каким образом система предписанных браков находит отражение в туземных классификациях. Базовая единица в структуре социальных отношений – трехчастная, состоит из 3 связанных обменом групп, а в относительном выражении определяющие социальные связи – между давателями и получателями жен – диадного характера. Эти диады имеют символическое выражение посредством полярностей: низшего–высшего, женского–мужского, левого–правого и др.<sup>26</sup> Автор называет такие полярности "аналогичными", так как они соотносятся в форме пропорции  $a : b : c : d$ .

Р.Нидем полагает, что социальное регулирование браков – "часть космологического концептуального порядка", в котором вещи, индивиды, группы и ценности различного вида "связаны изнутри единой системой отношений"<sup>27</sup>. Отсюда делается вывод о неразличимости (разве что только в целях анализа) социального порядка и символического и о дуализме в классификациях как "социальном выражении фундаментальной черты человеческого ума"<sup>28</sup>.

Мышление носителей культуры вводится исследователем в качестве объясняющего фактора, однако делается это пока осторожно, в рамках "неразличимости" социального и символического. Позднее, уже вне контекста дуальной социальной организации Р.Нидем исследует общие принципы символических классификаций, в первую очередь их фиксацию через оппозиции. Так, им подробно рассмотрена на африканском материале оппозиция правое–левое в обрядах и мифологии<sup>29</sup>. Эта оппозиция соотносится в социально–культурных явлениях племени ниоро с различием мужского–женского, социальных статусов, секулярных и мистических ценностей. Автор анализирует различные ритуальные и мифологические ситуации, семантика которых может быть постигнута посредством учета взаимных связей 4 терминов: мужское, женское, правое, левое. Нидем приходит к выводу, что "логика символизма" опирается на два типа отношений – оппозицию и аналогию. Первое отношение – "необходимый элемент в структуре мысли"<sup>30</sup>, а второе характеризует направляющий ее аффект.

И в самом ходе рассуждений, и в том, что, по мнению исследователя, оппозиция – элемент мышления туземцев, а не исследовательский инструмент, сказалось влияние работ К.Леви–Строса по мифологии, вышедших в 1960 г. Однако по–прежнему определяющим в трактовке классификаций остается присущее британской антропологии возведение к социальному целому – обществу, пусть и в единстве с его "идеологическим порядком" (Р.Нидем), в силу чего использование символов оценивается только как концептуализация, а словосочетание "структура мысли" оказывается не более чем признанием реальности интеллектуальной деятельности носителей культуры. И в более поздней работе, небольшом курсе по символическим классификациям для студентов–антропологов, исследователь, отвергающий тезис Э.Дюркгейма и М.Мосса о происхождении классификаций из уже имеющихся социальных моделей<sup>31</sup>, не идет дальше признания того, что бинарная оппозиция – "изначальная и постоянная форма мышления"<sup>32</sup>. Как эта логическая форма соотно-

сится с конкретной системой идеологических представлений, образов, остаются не прослеженным.

В развитие нидемовского структурного анализа символизма Л. Холи ставит вопросы о критериях достоверности, в том числе психологической, получаемых при этом результатов<sup>33</sup>. Он прослеживает способы концептуализации четырех направлений света у африканского племени берти (Судан). Оказывается, что север, юг, восток и запад сочетаются не как две пары оппозиций, но сложнее, в соотношении с аппозициями благоприятный-неблагоприятный, правое-левое, а также зависят от представления о том, что восток - первоначальная, главная ориентация в пространстве, направление молящегося мусульманина<sup>34</sup>. Восток оказывается противопоставленным югу как "направление молящегося"- "направлению умершего"; в различных обрядах используются с различной семантикой оппозиции восток-запад и юг-север.

В результате применения оппозиционного метода можно, абстрагировав ту или иную пару полярных терминов из контекста обычая, обряда, разместить в качестве строки в двух вертикальных колонках, одна из которых содержит все термины благоприятного, а вторая колонка - все термины неблагоприятного. Однако не все термины, попавшие в одну и ту же колонку, окажутся гомологичными с точки зрения носителей культуры (например, нет подтверждения, что удача гомологична и югу, и востоку; юг гомологичен и правому, и живому, и людям<sup>35</sup>). Как и Нидем, Холи выдвигает несколько принципов упорядочивания символов: оппозиция, гомология и аналогия, - но не считает их операциями мышления, так как, по его мнению, формальный анализ классификаций не в состоянии обеспечить психологическую достоверность. Наряду с прояснением в ходе анализа отдельных сфер символизма неизбежно и постулирование тех связей, которые сомнительны даже при допущении, что существует неосознаваемый уровень символизации<sup>36</sup>.

С иных методических позиций, более приближенных к интеллектуальной деятельности носителей культуры, изучает классификации И. Оверинг<sup>37</sup>. Исследовательница заявляет о своем согласии с К. Леви-Стросом в том, что одна из наиболее определяющих проблем в социальной антропологии - это понимание того, каким образом представитель другой культуры осуществляет классификацию, однако в поисках "единства человеческого ума (mind)" не принимает постулата метафоричности культуральных кодов, используемого французскими антропологами<sup>38</sup>. Столкнувшись с тем, что индейцы пиароа (Венесуэла) хаотически, без учета генеалогии, используют термины родства, она стремится отыскать реальные принципы сходства и различия, позволяющие ориентироваться в социальных связях. Для этого обращается к космогониям пиароа, и в том числе к их представлениям об отношениях людей с мифологическими существами. Связи родства в мифологии довольно сложны; конкретное наименование обретает смысл в сетке, образованной попарными отношениями между мифологическими существами. Каждое из этих отношений детерминировано обязательно несколькими факторами из числа следующих: 1) событие в космогонической истории; 2) относительный возраст; 3) род;

4) размер; 5) ассоциация по совместному проживанию; 6) специфика брачных связей; 7) предикат действия; 8) мир, в котором поселены<sup>39</sup>.

Только на базе знания всех признаков, присущих конкретным терминам родства в мифологии, можно понять, каким образом и для чего они используются применительно к живущим ныне людям. Исследовательница с удовлетворением отмечает, что теперь ей не кажется странным, почему пиароа называют тапира "дедушкой", и для этого не требуется ни допущения о "мистической" связи людей с тапиром, ни допущения, что пиароа говорят это метафорически.

И. Оверинг резюмирует свою исследовательскую стратегию следующим образом: столкнувшись с тем, что информанты настаивают на буквальности некоторых весьма странных (*peculiar*) утверждений, на истинности их в контексте представлений о мире в целом, следует считать эти утверждения "буквальными метафорами"<sup>40</sup>. Проблема в понимании таких утверждений тогда сведется, как отмечает исследовательница, только к приобретению достаточных знаний о представлениях носителей культуры.

Полагаем, что Оверинг ближе других британских антропологов подошла собственно к проблематике мышления как процесса упорядочивания, классифицирования. Однако апелляция к насыщению полевым опытом — это еще не методика его получения и тем более не алгоритм построения моделей мышления носителей культуры. Исследовательнице удалось открыть на основе скрупулезных данных, что в мышлении туземцев термины родства помещены в пространство логических признаков, заимствованных из мифологии, и то, что термины в этом пространстве соотнесены попарно. Это открытие служит хорошей иллюстрацией к описанию Леви-Стросом свойств первобытного мышления, обнаруживаемых в построении тотемических классификаций<sup>41</sup>.

Британские антропологи обычно мало склонны к созданию логических (а не социологических) моделей первобытной ментальности. Исключение составляет предложенное африканистом Р. Хортоном развернутое сопоставление характеристик традиционного мышления и современной научной мысли<sup>42</sup>. Автор отвергает противопоставление этих двух систем мышления по какой-либо из следующих дихотомий: интеллектуальное/эмоциональное, рациональное/мистическое, реалистическое/фантастическое, причинно ориентированное/ориентированное на сверхъестественное, эмпирическое/неэмпирическое, абстрактное/конкретное, аналитическое/неаналитическое. Ключевое различие, по мнению исследователя, определяется разными социально-культурными условиями функционирования теоретического знания: традиционные общества — "закрытые", в них нет развитого осознания альтернатив к существующей совокупности теоретических положений, в то время как в обществах с развитой наукой, "открытых", такое осознание имеется<sup>43</sup>. Хортон на базе осмысления теоретических результатов различных антропологов, а также исходя из собственных полевых данных, формулирует II признаков, по которым наиболее выпукло выступают различия традиционного и научного мышления. Среди них магический/не магический аттитуд к словам; привязка идей к обстоятельствам/привязка идей к идеям; смешанные/раздельные моти-

вы; гадание/диагностирование и др. Несмотря на эклектизм в подборе этих признаков, на что указывает и сам автор, их разнородность, предлагается считать их единым синдромом, обусловленным тем, что в "закрытых" обществах неизбежно функционируют и "закрытые системы категорий" (closed predicament)<sup>44</sup>.

Получается, что единственная здесь сущностная черта специфики первобытного мышления – закрытость системы категорий – напрямую следует из социологической специфики традиционных культур. Позднее Хортон отказался от выведения специфических характеристик первобытного (традиционного африканского) мышления из "закрытости" общества<sup>45</sup>. Исследователь, стремясь учесть историческую преемственность различных систем мышления, обращается к существенно сходным чертам функционирования знания в обществе. Обеим системам мышления присуща двухуровневость: повседневное (common sense, every day) мышление дополняется теоретическим, иначе говоря, "первичная теория" – "вторичной теорией"<sup>46</sup>.

Первичная теория, как полагает Хортон, в различных системах характеризуется единством общих оснований: единством набора пространственно-временных дихотомий (левое/правое, верх/низ и пр.), а также наличием различий между человеческими существами и прочими объектами и среди человеческих существ – между собой и другими. Вторичная теория рассматривает не непосредственно данные человеку-наблюдателю явления, но и их скрытые причины, идет ли речь о действиях богов либо движении молекул. И в традиционном, и в современном мышлении вторичная теория использует первичную в качестве источника, а в идеях причинности делается акцент на механистическое (push-pull) или контактное действие<sup>47</sup>. Суть контраста между двумя системами мышления в целом в следующем: 1) первая ориентируется на традиционалистский, неизменяемый характер знания, вторая – на его поступательный характер; 2) первая допускает только консенсуальное функционирование знания и такую же естественно-согласительную связь между вторичной и первичной теориями; вторая система мышления поддерживает "сопоставительную" ситуацию, вырабатывает вторичную теорию в условиях альтернативности<sup>48</sup>.

Хортон полагает, что ему удалось очертить программу кросс-культурного изучения мышления. Однако, как нам представляется, это только первый подход к построению такой программы, эвристическая ценность которого состоит в том, что две системы мышления рассматриваются в единстве общего и особенного и также указана общая психологически достоверная характеристика мышления как социального явления – его двухуровневость в описании, объяснении мира. При этом, однако, двухуровневость мышления раскрыта исследователем исключительно в социологическом ключе, в свете социологии знания. Специфика социально-культурных явлений первобытного социума, воспроизводящих специфику мышления людей, совершенно не учитывается: словом, и данный исследователь соотносит свойства мышления с обществом в целом.



Завершая обзор работ британских антропологов по проблематике первобытного мышления, отметим, что и в построении теоретической модели, как и в изучении символических классификаций или экстатических религий, социологически детерминизм превалирует над попыткой раскрыть логическую специфику. Методика, адекватная для изучения характеристик мышления, ими не предложена. Их заслуга – в демонстрации рациональности различных форм первобытной ментальности, функционирующих в традиционном обществе в качестве некоего идиоматического языка социальных институтов.

Структуралистские методики, развитые К.Леви-Стросом и его последователями применительно к изучению различных сфер жизни традиционных обществ, позволили понять функционирование социально-культурных явлений в единстве и их внутренней связностью, внутренней логикой. Эта внутренняя связность – что нами показано относительно структуралистского изучения социально-потестарных отношений, символики запрета на инцест и определенной группы верований<sup>49</sup> – держится на специфических шаблонах, схемах мышления, которые поддаются моделированию. Что же в подходе французских антропологов способствует этому?

Целостность синхронного рассмотрения социально-культурного явления, истолкование его многоуровневости в семиотическом ключе как означающее/означаемое составляет первый этап в поиске его внутренней связности: реконструируется символический язык, на котором данное явление понимается носителями культуры. На втором этапе соотнесение вариантов этого социально-культурного явления ("замещений", по Леви-Стросу) позволяет открыть единицы этого "языка", которые также суть единицы мышления. Поскольку структура – это реконструируемое правило упорядоченности вариантов, правило соотнесения общего и отдельного<sup>50</sup>, то на третьем этапе, при моделировании структуры, обнаруживается та схема мышления, которая неотъемлемо присуща данному социально-культурному явлению, воспроизводящемуся в культуре<sup>51</sup>.

Итак, в то время как исследовательская процедура британских антропологов вскрывает механизмы социализации, институциализации специфических форм первобытной ментальности, структуралистская методика оказывается способной к постижению – посредством моделирования – процесса постоянного воссоздания этих форм в культуре. Изучение разного типа социально-культурных явлений традиционных обществ, как это видно из структуралистских работ, приоткрывает в различной степени свойства первобытного мышления.

Так, изучение К.Леви-Стросом социальной организации, отражающейся в пространственном плане поселка<sup>52</sup>, изучение Ж.Пуйоном потестарных отношений, связанных с религиозными и социальными ценностями<sup>53</sup>, или, например, анализ С.Черкезоф логики ритуала, в котором символически соотносятся предки, близнецы и король<sup>54</sup>, выделяют скрытые схемы мышления. Всякий раз обнаруживается, что за попарно соотносимыми терминами – в плане поселка, в социально-религиозной иерархии, в последовательности этапов ритуально-

го действия – существует некая логическая асимметрия самого социально-культурного явления. Она воссоздается благодаря тому, что, оказывается, в мышлении носителей культуры постоянно связаны не два, а три значимых элемента<sup>55</sup>.

Наблюдаемые явления культуры отличаются от мифов и от тех явлений, семантика которых обусловлена в основном мифологией: они не столько мыслятся, сколько реализуются посредством действий и переживаний носителей культуры<sup>56</sup>. Из изучение позволяет обнаружить схему мышления, обеспечивающую для того или иного явления "действенность" ("efficacité" – С. Черкезоф) всей совокупности связанных с ним символов. Изучение мифологии позволяет (что мы покажем ниже) обнаружить процессуальный аспект мышления, выделить его единицы и специфические операции. Промежуточное положение занимают классификации<sup>57</sup>.

Теоретическое рассмотрение тотемических классификаций позволило Леви-Стросу описать принципы упорядочивания, характерные для первобытного мышления, и обнаружить специфические логические формы для хранения и передачи социального знания.

На основе изучения обширного круга работ по тотемизму Леви-Строс приходит к выводу о сложном, не-ассоцианистском характере связи между теми или иными объектами в тотемическом комплексе: "... именно логика оппозиций и корреляций, исключений и включений, сходств и несовместимостей объясняет законы ассоциации, а не наоборот"<sup>58</sup>. В отличие от научных туземным классификациям присуще: а) использование экстатического признака в качестве основания деления; б) несовпадение основания деления с признаками, приписываемыми классам объектов (например, приписывание в совершенно различных случаях признаков мужского (женского начала); в) наложение одна на другую двух шкал наименований объектов различных сфер<sup>59</sup>. Как же возможно упорядочивание объектов?

Оказывается, что множественность логик сочетается с унификацией. Множественность проистекает из разнородности тех связей, которые лежат в основе ассоциации; может учитываться как чувственная, так и умопостигаемая связь; как статическая, так и динамическая и т.д.<sup>60</sup> Унификация происходит оттого, что в тотемических классификациях, как и вообще в тотемическом комплексе, определяющий принцип действия, по Леви-Стросу, – "гомология различий". "Различия" здесь – это как раз те логические основания, по которым объекты, в представлениях туземцев, попарно связаны (например, клан Леопарда и клан Козы, поскольку одни пожирают других; клан Гриба и клан Термитника, поскольку грибы растут на термитниках; Муравьи и Кобры – по цвету). "Гомология" состоит в том, что при всяком попарном различении социальных групп (кланов, линиджей) в качестве означающего используется различие между соответствующими им природными видами – тотемами.

Структуральная модель унификации тотемических явлений включает в себя 3 компонента: совокупность всех природных видов – тотемов – "порядок Природы"; совокупность всех групп, входящих в социум, – "порядок Культу-

ры"; связующее их звено, "проходящее через ум"<sup>61</sup>, — это как раз совокупность представлений, верований и обрядов тотемического типа. О последних автор говорит как о кодах, которые "дают возможность трансформировать сообщения, относящиеся к любому уровню" культуры, социума, отношений человека с природой<sup>62</sup>, так как благодаря им происходит "обмен сходствами и различиями между природой и культурой"<sup>63</sup>.

Итак, тотемические куды суть логические формы, пригодные для мыслительной операции выявления сходства-различия. Это происходит и через пищевые запреты, и через соотнесение стратификации социума с потреблением разных частей тела животного, и посредством того, что при уподоблении социальной группы тотему непременно имеет место различие его пищевых и эмблематических частей (мех, зубы, клык и т.п.).

Природные виды, которые наиболее часто используются в качестве тотемов — классы животных, растений, — обладают для мышления высокой инструментальной ценностью, благодаря чему возможны и две другие из основных операций мышления<sup>64</sup>: обобщение-конкретизация и расчленение-соединение. Так, поскольку вид в качестве оператора делает возможным переходы от единого к множому и от множого к единому, то это дает возможность мысленного перехода: индивид-социальная группа (половозрастная группа, клан, линидж)-племя. При этом в означаемом происходит движение от частного к общему.

Возможна также мысленная детотализация индивида природного тотемного класса (расчленение) и его мысленная ретотализация (соединение). Тогда, если племя использует для наименования кланов части тела одного природного существа, то при детотализации в означаемом происходит движение от общего к частному, а при ретотализации — от частного к общему. Кроме того, де- и ретотализация тотема, совершаемые в мышлении, могут осуществляться с помощью "морфологических классификаторов"<sup>65</sup> (лапы зверя, его хвост, зубы и др.), по которым соотносимы между собой индивиды различных кланов (и других социальных групп), занимающие аналогичную социальную позицию.

Исследователь указывает, что с учетом того, какие именно тотемы употребимы в данном племени и какие их части значимы, можно построить единую для членов данного племени мысленную сетку операций де- и ретотализации<sup>66</sup>. Эта сетка очерчивает возможности движения первобытного мышления и представляет собой своеобразный "тотемический оператор" (Леви-Строс).

Полагаем, что "тотемический оператор" как модель специфической логической формы, используемой для фиксации социально значимого содержания, его абстрагирования и конкретизации, весьма эвристична. Эта модель демонстрирует логическую рациональность (а не только "интеллигибельность") мышления людей традиционных обществ. Кроме того, здесь хорошо видна социально-историческая специфика первобытного мышления: логическая ось общего-частного еще не выделена в качестве самостоятельной формы (понятие) и воспроизводится неотъемлемо от семиотической оси — природа/культура.

Достоверность обнаружения характеристик мышления в процессе структуралистского изучения мифов в значительной мере определяется тем, насколько достоверна предложенная Леви-Стросом методика. Одним из первых в мире среди специалистов в области мифологии и фольклора, кто оценил высокие эвристические возможности методики по выявлению скрытой логики в корпусе мифов, принадлежащих этносам определенной историко-культурной области, был Е.М.Мелетинский<sup>67</sup>. Им также было убедительно сказано о плодотворности "выявления бинарных оппозиций"<sup>68</sup> для изучения логики мифов и специфических свойств мифологического мышления.

Именно в анализе семантики мифов в наибольшей степени обрели друг друга предмет и метод структуралистского исследования. Семантика текста мифа изучается в неразрывной связи с его логической организацией, а последняя трактуется как совокупность операций мифологического мышления по преобразованию тем, версий и групп мифов.

В отличие от других явлений культуры изучение мифа требует, по структуралистской методике, реконструкции единиц его языка - "мифем" (Леви-Строс). Поскольку методика постулирует, что мифы существуют в культуре только в условиях их трансформации<sup>69</sup>, то в ходе анализа, вследствие многократного применения процедуры моделирования, и семантика, и прагматика мифем значительно усложняются. Семантика обретает многомерные связи-опосредствования. Прагматика оказывается цепочкой тех операций, которые совершаются мифологическим мышлением<sup>70</sup> при трансформациях мифов.

Семантика и прагматика мифа взаимообусловлены, язык мифа, реконструируемый в анализе, - это, безусловно, и язык мифологического мышления. Каковы же процессуальные характеристики мышления, обеспечивающие некое логическое единообразие при трансформации?

Ни в многотомном исследовании К.Леви-Строса "мифологии", ни в других его работах, либо работах его последователей<sup>71</sup> нет специального изложения характеристик мифологического мышления. Хотя об органичности, центральном месте такой проблематики для анализа мифов говорится уже в самом начале тома I: "Цель этой книги - показать, как эмпирические категории, такие, как категории сырого и вареного, свежего и гнилого, влажного и сухого и т.д., которые точно можно определить только посредством этнографического наблюдения и каждый раз - посредством принятия точки отсчета той или иной культуры, могут тем не менее служить концептуальным инструментарием для выделения абстрактных идей и сочетания их в форме суждений (propositions)"<sup>72</sup>.

Итак, в качестве отправного "концептуального инструментария" названы оппозиции, составленные из полярных сенсорных качеств. Фактически исследователь использует не только оппозиции из сенсорных качеств, но и из совсем иных. Так, уже при рассмотрении группы мифов о Разорителе гнезд используется наряду с сырое/вареное и вверх/вниз оппозиции соединение/разделение, полюса которой не имеют психологического характера сенсорных качеств. При рассмотрении группы мифов о происхождении женщин отсчет идет по двум осям: коммуникация/некоммуникация и умеренный/неумеренный

характер персонажа<sup>73</sup>, — обе они составлены не из наблюдаемых качеств, а из контрастных способов действия. Контраст двух качеств, каждое из которых характеризует один из двух символов мифа (термин, функцию) либо одну из тем, мифологем, — характерная и более постоянная черта категорий, служащих инструментом мышления, чем то, какого рода качествами образована оппозиция.

При объединении мифов в группу, когда действия исследователя по результатам как бы совпадают с деятельностью мифологического мышления<sup>74</sup>, эти попарно контрастные качества используются как семантические оси. Система таких осей, или "система контрастов, наделенных операциональной ценностью"<sup>75</sup>, определяет контекстуальное значение символов мифа.

Оси контрастов, цементируя семантические связи мифологии, связывает миф и с аспектами жизнедеятельности общностей — этнографическим контекстом его функционирования, и с процессуальными свойствами мышления. Вот как об этом пишет французский исследователь: "В конечном счете все различия, которые обнаруживаются между мифами, зависят от уровней, из которых мифы изымают оппозиции, пускаемые ими в ход, и тем оригинальным способом, каким каждый миф устанавливает в качестве своего основания сеть <...> с тем, чтобы сделать определенные пары совпадающими и обнаружить, в определенной перспективе, гомологию, доминирующую над несколькими оппозициями"<sup>76</sup>.

Проследивание того, как оперирование бинарными оппозициями связывает между собой различные этиологические темы либо различные мифологемы, группы мифов, составляет главный методический ориентир исследователя. Однако многократно демонстрируя возможности такого оперирования, он нигде не дает им формулировок. Если принять бинарную оппозицию в качестве единицы мифологического мышления, то, базируясь на обширном материале "Мифологик", можно, как это нами показано<sup>77</sup>, выделить три таких операции: 1) совмещение бинарных оппозиций; 2) перенос бинарности, или установление соответствий между более общей и более конкретными оппозициями; 3) введение медиаторов.

Операция совмещения оппозиций способствует семантическому обогащению терминов и ведет к образованию многоуровневых оппозиций<sup>78</sup>. Операция переноса бинарности представляет собой особый способ достраивания семантики оппозиции, точнее одного из ее полюсов, в условиях контраста двух мифологем. При этом по одному, а чаще — по нескольким уровням достраиваемой оппозиции происходит инверсия, которая детерминируется переходом к другой, противоположной по значению мифологеме.

Наконец, при вводе медиатора в контекст мифа оппозиция, соответствующая "проблеме мифа" (Леви-Строс), получает выражение через оппозицию в самих свойствах предмета-медиатора. Благодаря этому происходят переформулирование "проблемы мифа" и переход от совокупности биполярных осей к одной оси либо одной порядковой шкале (триаде).

Для оценки операционального состава мифологического мышления в целом мы воспользовались теми критериями, которые сформулированы Ж.Пиаже для по-

79. нятийной мысли. Можно сделать вывод, что применение всей совокупности этих процессуально специфичных операций делает возможным те характеристики результативности, которые присущи мышлению в понятиях. Это справедливо только в той мере, в какой бинарные оппозиции и совершаемые над ними операции сохраняют связь и с контекстом мифов, и с этнографическим контекстом тех общностей, в которых функционируют мифы.

Если не упускать из виду эту черту контекстуальности – можно сказать: меру синкретичности мифологического мышления, – то стабильность, инвариантность способов оперирования бинарными оппозициями подтверждается и на другом материале. Это убедительно обнаруживается в исследовании Леви-Строса семантики масок североамериканских индейцев<sup>80</sup>.

Специфика применения структурной методики к этому материалу состоит в том, что различные уровни такого социально-культурного явления, как маска, пластические характеристики, социально-религиозные характеристики, мифологические характеристики, анализируются относительно автономно. Только после установления логической связности по отдельным уровням соотносятся в целом различные типы масок. В центре рассмотрения преимущественно два типа масок: *swaihwé*, маска индейцев сэлиш, и *dzonokwa*, маска квакиютлей. Выявляется, что по нескольким пластическим характеристикам эти маски противоположны: преобладание в оформлении маски белого/черного цвета; в оформлении использованы перья/шерсть, волос; глаза – в форме выступающих цилиндров/расположены во впадинах; рот широко раскрыт/вытянут, как при звуке у<sup>81</sup>.

Уже сам факт выявления таких синдромов полярных характеристик в пластике симптоматичен: подтверждается достоверность предположения, что бинарные оппозиции могут быть единицей в реально-психологическом процессе мышления носителей культуры. Интересно, что ряд характеристик пластики маски *swaihwé* может быть понят только с учетом того, что они противоположны аналогичным свойствам *dzonokwa*.

Наряду с явно воспроизводимой здесь операцией совмещения оппозиций имеет место и перенос бинарности, но при соотношении каждой из этих двух масок с третьей маской островных квакиютлей *xwéxwé*, которая им противоположна по общей семантической функции. Роль медиатора играет медь (либо медные пластины). Приписываемые свойства – быть хтоническим солнцем; по мифологии: входить в состав приданого и быть средоточием богатств; иметь сходство в изображении, отождествляться с маской *swaihwé* – позволяют играть эту роль на всех трех уровнях маски. Использование в качестве медиатора "хтонического солнца" объясняет и наиболее загадочную характеристику пластики глаза-цилиндры/глаза-впадины тем, что и то, и другое выражает различную интенсивность зрения, от зоркости и ясновидения до слепоты<sup>82</sup>.

Позднее С. Черкезов на базе изучения ритуальной символики у африканских племен ньямвези<sup>83</sup> удалось показать, как операции, совершаемые над бинарными оппозициями, обуславливают логику ритуальных классификаций. В отличие от леви-стросовского изучения тотемического комплекса и семантики

масок здесь постоянно сохраняется в качестве системы отсчета социальное целое. Однако, как стремится показать С. Черкезоф в противоположность британским антропологам, социум детерминирует мышление не благодаря функциональным отношениям, но благодаря единой иерархии сакральных ценностей.

Источник "холистской перспективы"<sup>84</sup> в представлениях ньямвези в том, что вся ритуальная деятельность связывается у них с предками. Отношение к предкам и ритуалы, связанные с этим, существуют на двух уровнях: семейных предков и королевских предков. В ценностной иерархии второй из них занимает более высокое положение и, кроме того, объемлет первый уровень, поскольку представляет социум в целом. По представлениям ньямвези, каждый житель королевства – ребенок королевских предков, ребенок короля; в свою очередь, король занимает центральное положение в мировоззрении и в системе ритуальной символики.

Автор прослеживает, какова символическая действительность таких оппозиций, как черное/белое, правое/левое, мужское/женское и других, при переходе от одного уровня ритуальной деятельности к другому, его объемлющему (*englobant*). Полемизуя с Нидемом, который впервые попытался всю систему символов в данной культуре представлять в качестве двух вертикальных колонн, составленных из взаимно аналогичных бинарных оппозиций, французский исследователь называет свой метод "иерархическим анализом". Сперва он акцентирует внимание на асимметрии, присущей всем без исключения бинарным оппозициям (что проявляется либо на одном, либо на обоих уровнях ритуальной деятельности), а затем прослеживает, как может происходить снятие асимметрии – при использовании данной пары символов на более высоком, объемлющем уровне.

Так, например, черный цвет, связываемый с тучами, символизирует сезон дождей, а белый – цвет выжженной солнцем земли – сухой сезон; большие жертвоприношения, обращенные к королевским предкам, обеспечивают вновь обретаемый период мира с предками и смену времен года. На более низком, семейно-ритуальном уровне белый цвет, ассоциируемый с белым сорго и гармонией, противопоставляется черному как цвету вредоносного колдовства. Итак, асимметричная оппозиция черное/белое при переходе от одного уровня к другому (переход совершается в мышлении носителей культуры) инвертируется. Кроме того, возможно и преодоление асимметрии при смене иерархического уровня: в отличие от семейного предка, изображаемого белой змеей, королевский изображается черно-белой; во всех королевских жертвоприношениях, кроме связанных со сменой сезонов, используются двуцветные животные, т.е. соединение белого и черного<sup>85</sup>.

Рассмотрев все основные типы ритуалов, С. Черкезоф демонстрирует, что при переходе от одного иерархического уровня к другому непременно осуществляется одна из двух операций – "инверсия" либо "тотализация". Первая из них близка к обнаруженной в леви-строссковом анализе мифов операции переноса бинарности (чреватой инверсиями в семантике), но отличается от нее асимметрией внутри оппозиционной пары:  $a > b - a < c$ . Операцию тотализации, благодаря которой символика переводится на уровень объемлюще-

го и асимметрия преодолевается, автор выражает в языке булевой алгебры: а или в, а и в<sup>86</sup>.

Для завершения модели иерархически ориентированного способа мышления и чтобы подчеркнуть своеобразие этой модели, вводится категория "иерархической оппозиции". Она артикулируется, как отмечает автор, двумя упомянутыми операциями. В отличие от бинарной оппозиции иерархическая оппозиция не одноуровневая, но пролегает на двух уровнях ритуальной деятельности, соотносимых как объемлющий/объемлемый (*englobant/englobé*)<sup>87</sup>.

Анализ, проведенный С.Черкезоф, интересен методологически тем, что структурно-семиотическое рассмотрение ритуальных классификаций как бы вписано в рамки, обусловленные местом этих классификаций в целостной системе мировоззрения. Продемонстрировано, что посредством стандартного набора операций мышления происходит действенное использование асимметричных бинарных оппозиций в духовной жизни традиционного общества.

В отличие от социологического подхода британских антропологов, при котором первобытная ментальность осмысливается извне, структурно-семиотическое рассмотрение явлений традиционных обществ обнаруживает рациональность самих логических форм вплоть до процессуальных свойств мышления. Речь, однако, не идет ни о вживании, ни об интуитивном подборе значений. Понимание – только на основе и в результате моделирования, при этом с широким привлечением на всех этапах построения модели круга представлений самих носителей культуры.

Структурно-семиотическое моделирование, как нам представляется, не только продемонстрировало свою эвристичность для обнаружения внутренней логики социально-культурных явлений первобытности. Как видно из работ К.Леви-Строса и некоторых его последователей, свойства первобытного мышления строятся исключительно на соотношении единиц мышления – бинарных оппозиций – и операций, совершаемых над ними. Последнее вполне согласуется с научно-психологической оценкой меры рациональности: "мера общности (единиц мышления. – А.О.) определяет всю совокупность возможных операций мысли"<sup>88</sup>. Иначе говоря, данный метод может давать психологически достоверные результаты в изучении мышления.

Следует подчеркнуть и существенные сходства в трактовке проблематики мышления у представителей обеих школ. И британские, и французские антропологи избегают постановки вопроса об исторических типах мышления, а социально-историческая детерминация, имеющаяся в их исследованиях, проистекает из того, что полевой материал по культуре традиционных обществ рассматривается ими через призму социальных институтов, специфичных для первобытности. Социальные антропологи обеих школ акцентируют внимание на том, что межкультурный диалог и вообще понимание единства человеческих культур возможны в первую очередь на базе признаваемого единства человеческого мышления.



- 1 Купер А., Купер И. The social science encyclopaedia. L., 1985. P. 27.
- 2 Ibid. P. 758.
- 3 Lewis I. M. Social anthropology in perspective. Cambridge (Mass.), 1985. P. 7.
- 4 Ibid. P. 19.
- 5 Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983. С.316-318.
- 6 Durkheim E., Mauss M. De quelques formes primitives de classification // L'Année sociologique. 1901-1902. N 6.
- 7 Мелиновский Б. Мылт in the primitive psychology. L., 1924.
- 8 Radcliffe-Brown A. R. Method in social anthropology. Chicago, 1958. P. 91-106.
- 9 Lévi-Strauss C. La condition humaine a la lumiere des connaissances anthropologiques // Culture et communication. 1980. N 24. P. 37; см. также: Дараган Н.Я., Островский А.Б. <sup>4</sup> Издания К.Леви-Строса на русском языке // СЭ. 1986. № 3. С.167-171.
- 10 Durkheim E. Les formes élémentaires de la vie religieuse. P., 1960. P. 22-23.
- 11 Lewis I. M. Social anthropology... P. 15-16, 20-24.
- 12 Lévi-Strauss C. Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss // Mauss M. Sociologie et Anthropologie. P., 1950. P. XXVIII.
- 13 Купер А. Anthropology and anthropologists: The modern British school. L., 1983. P. 142-192.
- 14 См.: Островский А. Б. Школа французского структурализма: Вопросы методики // СЭ. 1988. № 2. С.33-45.
- 15 См.: Островский А. Б. Анализ мифов К.Леви-Строса: Первобытное мышление и этнографический контекст // СЭ. 1984. № 5. С.48-59.
- 16 Douglas M. Natural symbols. L., 1973. P. 11; Купер А. Anthropology and anthropologists... P. 38-39, 176; Lewis I. M. Social anthropology... P. 49-50.
- 17 Firth R. Degrees of intelligibility // Reason and morality. L., 1985. P. 33.
- 18 Evans-Pritchard E. E. Essays in social anthropology. L., 1962. P. 22.
- 19 Lewis I. M. Ecstatic religion: An anthropological study of spirit possession and shamanism. L., 1971; Lewis I. M. Social anthropology... P. 68-110; Douglas M. Natural symbols.
- 20 Evans-Pritchard E. E. Witchcraft, oracles and magic among the Azande. Oxford, 1937.
- 21 Lewis I. M. Social anthropology... P. 81.
- 22 Lewis I. M. Ecstatic religion... P. 72-113.
- 23 Douglas M. Natural symbols. P. 43, 93, 98-99.
- 24 Ibid. P. 123-124.
- 25 Needham R. A structural analysis of Purum society // American Anthropologist. 1958. Vol.60; Idem. A structural analysis of Aimol society // Bijdragen Toot-de Taal, -Land-en Volkenkunde. 1960. 116 (1).
- 26 Needham R. A structural analysis of Purum... P. 97.
- 27 Ibid. P. 99.
- 28 Ibid. P. 106.
- 29 Needham R. Right and left in Nioro symbolic classification // Africa. 1957. Vol. 37, N 4. P. 425-452.

- 30 Ibid. P. 449.
- 31 N e e d h a m R. Symbolic classification. California, 1970. P. 27, 57.
- 32 Ibid. P. 57.
- 33 H o l y L. Symbolic and non-symbolic aspects of Berti space // Man. 1983. Vol. 18, N 2. P. 269-288.
- 34 Ibid. P. 271-274.
- 35 Ibid. P. 287-288.
- 36 Ibid. P. 271-274.
- 37 O v e r i n g I. To-day I shall call him "mummy": Multiple word- and classificatory confusion // Reason and morality. P. 154-179.
- 38 Ibid. P. 152, 154-155.
- 39 Ibid. P. 162-169.
- 40 Ibid. P. 174.
- 41 L é v i-S t r a u s s C. La pensée sauvage. P., 1962. P. 50-59, 83-85.
- 42 H o r t o n R. African traditional thought and Western science // Africa. 1967. Vol. 37. P. 50-71, 155-187.
- 43 Ibid. P. 69, 155.
- 44 Ibid. P. 130.
- 45 H o r t o n R. Tradition and modernity revisited // Rationality and relativism. Cambridge (Mass.), 1982. P. 201-260.
- 46 Ibid. P. 228.
- 47 Ibid. P. 230-231.
- 48 Ibid. P. 238-250.
- 49 См.: О с т р о в с к и й А.Б. Школа французского структурализма.
- 50 Там же. С.35.
- 51 Об этих этапах построения структуры - модели внутренних закономерностей явления см.: L é v i-S t r a u s s C. Le totémisme aujourd'hui. P., 1962. P. 22. Наш комментарий к скупым формулировкам Леви-Строса сделан на основе изучения того, как эта методическая процедура "работает" в исследованиях французских антропологов.
- 52 Д е в и - С т р о с К. Структурная антропология. С.118-146.
- 53 P o u i l l o n G. Fétiches sans fétichisme. P., 1975. P. 177-257.
- 54 T c h e r k é z o f f S. Logique rituelle, logique du tout // L'homme. 1986. N 100. P. 91-117.
- 55 В данных работах смоделированная схема мышления состоит из 3 элементов, но возможно и большее их количество.
- 56 L é v i-S t r a u s s C. Anthropologie structurale deux. P., 1973. P. 80; I d e m. La pensée... P. 307.
- 57 L é v i-S t r a u s s C. La pensée... P. 89.
- 58 L é v i-S t r a u s s C. Le totémisme... P. 130.
- 59 L é v i-S t r a u s s C. La pensée... P. 50-59.
- 60 Ibid. P. 83-85.

- 61 L é v i-S t r a u s s C. Le totémisme... P. 18. Графическое изображение этой структуральной модели см.: I d e m. La pensée... P. 152.
- 62 L é v i-S t r a u s s C. La pensée... P. 120.
- 63 Ibid. P. 143.
- 64 Б е к к е р Л.М. Психические процессы. Л., 1976. Т.2. С.107.
- 65 L é v i-S t r a u s s C. La pensée... P. 224.
- 66 Ibid. P. 178-179.
- 67 М е л е т е н с к и й Е.И. Клод Леви-Строс и структурная типология мифа // Вopr. философии. 1970. № 7. С.165-173.
- 68 Там же. С.169, 170.
- 69 L é v i-S t r a u s s C. L'homme nu // Lévi-Strauss C. Mythologiques. P., 1971. Т. 4. P. 52, 184, 576, 603.
- 70 Вслед за Леви-Стросом и многими исследователями - фольклористами мы употребляем здесь термин не "первообытное мышление", а "мифологическое мышление", имея в виду в принципе нерешенность вопроса о соотношении интеллектуальной деятельности носителей культуры и интеллектуальных механизмов текста мифа. Признаем, что собственно структуралистская методика дает возможность для конструктивной постановки такого вопроса.
- 71 Встречаются суждения лишь об отдельных чертах первообытного (мифологического) мышления - как "аналогического" (M.Godelier) либо сочетающего в себе свойства рационального и символического мышления (S p e r b e r D. La pensée symbolique est-elle pré-rationnelle? // La fonction symbolique. P., 1979).
- 72 L é v i-S t r a u s s C. Le Cru et le Cuit. P., 1961. P. 9.
- 73 Ibid. P. 127-128.
- 74 L é v i-S t r a u s s C. L'origine des manières de table // Lévi-Strauss C. Mythologiques. P., 1968. Т. 3. P. 290.
- 75 L é v i-S t r a u s s C. Le Cru... P. 64.
- 76 L é v i-S t r a u s s C. L'origine... P. 153.
- 77 О с т р о в с к и й А.Б. Анализ мифов...
- 78 Французский исследователь часто отображает эту операцию алгебраически, записывая пропорцию, например: (муравей: ягуар); (гнилое: сырье); (растительное: животное). См.: L é v i-S t r a u s s C. Le Cru... P. 197-199.
- 79 См.: П и а ж е Ж. Природа интеллекта // Хрестоматия по общей психологии: Психология мышления. М., 1981. С.54-55.
- 80 L é v i-S t r a u s s C. La voie des masques. Genève, 1975. Т. 1-2.
- 81 Ibid. P. 74-75.
- 82 Более подробно изложение и наш комментарий см.: О с т р о в с к и й А.Б. Семантика маски в свете структурного подхода // Фольклор и этнография. Л., 1990.
- 83 См.: T c h e r k é z o f f S. Le roi nyamveri, la droite et la gauche: révision comparative des classifications dualistes. P., 1983.

84 Ibid. P. 29.

85 Ibid. P. 64-68.

86 Ibid. P. 75.

87 Ibid. P. 86, 127-131.

88 В ы г о т с к и й Л.С. Мышление и речь // Выготский Л.С. Собрание сочинений. М., 1982. Т.2. С.275.

В.Р.Каоо

#### ПРОБЛЕМЫ ПЕРВОБЫТНОЙ РЕЛИГИИ В СОВРЕМЕННОЙ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ЭТНОЛОГИИ

У истоков современной европейской этнологии стояли различные научные направления. Одни из них сохраняют свое значение и сегодня, хотя и предстают в новом облике, другие все более уходят или уже ушли в прошлое. Так, эволюционизм, который доминировал в европейской этнографии во второй половине прошлого века, возродился в наше время в неозоловционизме, но главным образом в США. Теория прамотеизма, связанная с теорией культурных кругов и идеями венской исторической школы (прежде всего в лице В.Шмидта и Б.Копперса), не пользуется более влиянием даже в своей бывшей цитадели - Вене.

Критически оценить прамотеистическую теорию попытался в 1950-е годы Раффаэле Петтацони. Как известно, сторонники теории прамотеизма полагали, что древнейшей религией человечества была вера в единого бога и что эта вера все еще сохраняется (или сохранялась недавно) у некоторых культурно отсталых народов. Согласно этой концепции, в основе религии находится откровение бога первобытному человечеству. Р.Петтацони отделяет монотеизм как веру в единого бога от гипотетического прамотеизма и стремится показать, в каких исторических условиях возникает первый. Становление подлинного монотеизма, когда среди многих богов выделяется один как "первый среди равных", происходит, по его мнению, первоначально у так называемых пастушеских народов, которым свойственны развитые представления о небе и грозных атмосферных явлениях. Представления о высших существах, действительно имеющие почти универсальное распространение в религиях охотников и собирателей, коренятся, по мнению Р.Петтацони в "экзистенциальной ситуации" - в условиях человеческого существования, в изначально свойственном человечеству состоянии тревоги. Исторически эти представления принимают различные культурно обусловленные формы - Хозяина зверей, Матери-земли, Небесного отца<sup>1</sup>. Неверно, однако, считать, что монотеизм развивается эволюционным путем из этих первобытных форм, утверждает Петтацони. Проблема возникновения монотеизма не может быть решена ни теологически, ни спекулятивно, но лишь чисто исторически<sup>2</sup>.

Кризис прамотеистической теории привел к поиску новых концепций, более отвечающих фактам. Одной из них стала теория праоткровения, утверждающая, что первоначальная религиозная вера, результат откровения, имела диффузный характер и не обязательно была ориентирована на единого бога. Другой была праотеистическая теория, согласно которой религиозная вера, устремленность к божественному — изначальное свойство человечества, составляющее в его коллективном сознании наиболее глубокий и сокровенный слой<sup>3</sup>. Теория эта возникла под влиянием идей К.Юнга.

Проблемы прамотеизма и праоткровения рассматриваются на эмпирическом уровне на основе изучения традиционных обществ и в трудах некоторых современных британских этнологов. Так, Э.Эванс-Пригчард выделяет в системе мировоззрения африканских нуэров, скотоводов и пастухов понятие квот как ключевую концепцию. Квот выступает то как бог, то как великий дух, создатель мира и этических норм. Помимо него в религии нуэров широко представлены многочисленные духи неба и земли. Последние имеют тотемический характер, связывая естественные явления с социальными общностями и отдельными людьми. Поэтому религия нуэров, если рассматривать ее в разных аспектах, предстает то монотеистической, то политеистической или даже тотемической. Таким образом, представления о высшем существе выступают лишь гранью сложного религиозного комплекса, они включены в систему тотемических и иных верований, а это характерно и для многих других народов, стоящих на разных уровнях развития.

У динка, соседей нуэров, такое же значение, как квот, имеет понятие нхиалик. Оно выражает те же идеи. Помимо высшего существа нхиалик, в религии динка имеется целый мир духов, причем духи нижнего мира отождествляются с отдельными социальными общностями. В целом структура религии динка имеет такой же характер, как и у нуэров<sup>4</sup>. И это наблюдается повсюду.

Одним из наиболее влиятельных направлений в религиоведении XIX—XX вв. стала социология религии, нашедшая свое ярчайшее выражение в трудах Э.Дюркгейма, М.Мосса и других представителей французской социологической школы. Одним из главных ее достижений является выдвинутое ими понятие коллективных представлений. Последние принципиально отличаются от индивидуальных представлений, которыми главным образом оперировали эволюционисты прошлого века, они заимствованы не из личного опыта, а из окружающей человека социальной среды. Подобно тому, как общество не сводимо к сумме отдельных индивидов и является **некоей** высшей целостностью, так и коллективное сознание не сводимо к сумме индивидуальных сознаний и образует некую высшую, качественно иную реальность. Понятие коллективного, или общественного сознания революционизировало науку. Мы знаем теперь, что без изучения общественного сознания как качественно особого феномена невозможно понимание религии в ее становлении и развитии, ее места и значения в жизни общества.

По убеждению представителей социологической школы и современных социологов религии, она выполняет необходимую социальную функцию, чем и

обусловлена ее устойчивость. Религия – это система идей, посредством которых люди пытаются осмыслить собственное общество как нечто большее, чем они сами. Религия, даже самая примитивная, является символическим выражением социальной реальности. Религиозное мышление "антропоцентрично", по словам Дж.Скорупски<sup>5</sup>; следуя логике социологов религии, правильнее было бы сказать: оно социоцентрично.

Наряду с Э.Дюркгеймом, основателем социологии религии как одного из ведущих направлений современного религиоведения был Макс Вебер, главным предметом исследований которого стало взаимодействие религии и социально-экономической структуры. Среди его основных религиоведческих концепций было понятие харизмы (благодати) и харизматического религиозного лидерства, проясняющего многие особенности процесса социального расчленения в первобытном обществе. Иоахим Вах, современный социолог религии, обращает внимание и на другую сторону поставленной М.Вебером проблемы – на воздействие, какое оказывают на религию социальное расслоение, различия в социальных статусах, общественное разделение труда<sup>6</sup>. Он отмечает, что разделение труда отражается на религии даже в первобытных обществах, и эта тенденция ведет в дальнейшем к возникновению особых, профессионально-кастовых религий.

Майкл Хилл стремится преодолеть односторонность социологического детерминизма, свойственного многим построениям представителей этого направления. Он отвергает крайности, согласно которым религия либо целиком выводится из экономических и социальных условий, либо рисуется автономной, саморазвивающейся областью человеческого опыта. Следует сказать, однако, что односторонность социологического детерминизма стремился преодолеть уже М.Вебер, показавший взаимозависимость религиозной идеологии и социально-экономической структуры, диалектически сложное взаимодействие духовного и материального в развитии общества. По мнению М.Хилла, религия проводит различие между реальным миром и постулируемым невидимым миром, обладающим в глазах верующего той же степенью реальности. Этот невидимый мир исключительно важен для существования и понимания осязаемого материального мира, оба они – взаимовлияющие части неделимого космоса<sup>7</sup>.

Психология религии, заложенная трудами В.Вундта, У.Джеймса, Дж.Леуба, также стала к нашему времени одной из наиболее развитых отраслей религиоведения.

Зигмунд Фрейд и основанное им психоаналитическое направление перенесло проблематику первобытной религии в область явлений, связанных с подсознательной сферой человеческой психики. Фрейдизм оказал большое влияние на последующее развитие религиоведения. Выдающимся современником Фрейда, испытавшим воздействие его идей, но пошедшим собственным путем, был психолог и философ культуры Карл Густав Юнг. Большое место в его построениях занимает концепция коллективного бессознательного как субстрата коллективной психической жизни. Если для Фрейда бессознательное – часть личности, все вытесненное из индивидуального сознания, Юнг

допускал, что в психическом развитии человека существенное место принадлежит и коллективному бессознательному. Под последним Юнг понимал психологически оформленный общечеловеческий опыт, интегрированный личностью наряду с индивидуальным бессознательным, отражающим опыт индивида. Коллективное бессознательное порождает определенные идеи, составляющие основу всех представлений человека. Юнг называет их архетипами. Архетип – древнейшие универсальные, общечеловеческие идеи и представления, отражающие общечеловеческий опыт в символической форме – в мифах, в религиозном и художественном творчестве. Концепция коллективного бессознательного позволила Юнгу преодолеть порог, стоявший на пути построений Фрейда, перейти от индивидуального психического опыта к коллективному и объяснить становление и ранние формы религии, не обращаясь к опыту личности. Иными словами, Юнг, перенося центр тяжести на изучение коллективного психического опыта, совершил в психологии религии тот же решительный шаг, который в социологии религии совершил Дюркгейм, перенесший центр тяжести на изучение религии как социального феномена.

Для Юнга религиозная история человечества – история возникновения, а затем интерпретации архетипов коллективного бессознательного<sup>8</sup>. Чтобы обосновать свою идею о господстве коллективного бессознательного в первобытности, Юнг утверждает – и в этом он глубоко заблуждается, – что первобытные люди не мыслят сознательно, скорее "нечто мыслит в них". Отказывая первобытным людям в способности к сознательному мышлению, Юнг не только противоречит фактам, это трудно совместить с его же положением о формировании религиозно-мифологических представлений в процессе осознанной интерпретации архетипов.

Идеи Юнга оказали заметное воздействие на многих исследователей первобытной религии и мифологии, например, на Мирча Элиаде (который последние десятилетия своей жизни работал в США) и Джозефа Кэмпбелла, автора трудов по сравнительной мифологии<sup>9</sup>. О первобытной религии и мифологии как выражении бессознательного, об архетипе Великой матери, одном из ведущих образов многих первобытных культур, писал Эрих Нойман<sup>10</sup>.

Из школы морфологии культуры, основанной Лео Фробениусом, вышел Адольф Йенсен, посвятивший свои главные труды первобытной мифологии и религии<sup>11</sup>. Вслед за Фробениусом он исходил из идеи, согласно которой религиозно-мистические обряды и верования возникли в глубокой древности из некоего первичного творческого акта, и их первоначальный смысл забыт; он раскрывается только в мифах, в их древнейшем пласте. История любого мировоззрения или культа проходит, по Йенсену, сначала творческую фазу, или фазу расцвета, а затем, когда творческие силы иссякают, фазу применения, приспособления, фазу упадка. Разрабатывая свою концепцию на материале по этнографии первобытных охотников и ранних земледельцев, Йенсен открыл особую категорию божеств – дема, как именуют их папуасы маинданим. Согласно мифам, из дема, некогда принесенных в жертву, возник мир, их смерть положила начало всему живому. "Созидающая смерть божества", – называет это Йенсен. Обряды, воспроизводящие убийство дема, на-

правлены на возрождение жизни. Рождение и смерть доминируют в охотничьем хозяйстве и воображении архаического человека и потому являются главными темами его религиозно-культурной деятельности. Происхождение шаманизма вследствие его "психофизического дуализма" Йенсен связывает с первобытными охотниками; для земледельцев, по его мнению, характерно монистическое представление о единстве души и тела. Йенсен полагал, что первобытный человек не в меньшей мере, чем цивилизованный, способен на глубокое постижение мира, но он делает это интуитивно, поэтически. Первобытные люди по-своему сформулировали идею преобразования мира чуждого и неоформленного в мир упорядоченный, пригодный для человека, и сделали это задолго до возникновения современной науки.

Отвергая представления об интеллектуальной неполноценности первобытных охотников и земледельцев, Йенсен в то же время полагает, что мифы появились в результате озарения, творческого акта, независимо от логического процесса и рациональных размышлений. В них выразилось стремление человечества к интуитивному познанию божественной природы мира, свободному от каких-либо практических целей. Магия, по Йенсену, относится к религиозному мировоззрению, как прикладная физика - к теоретической.

В концепции Йенсена обнаруживается новое для европейской этнологии явление - разрыв с распространенными представлениями о первобытном мышлении. Характерными трудами нового направления стали сочинения Пласида Темпельса, бельгийского миссионера в Конго<sup>12</sup>, Марсея Гриоля, французского этнографа, посвятившего многие годы изучению догонов Западной Африки<sup>13</sup>, и Вильгельма Дюпре<sup>14</sup>.

По словам М.Гриоля, старейшины и жрецы догонов открыли ему эзотерическую систему их представлений о мире, которая в изложении исследователя оказалась настолько сложной и изощренной религиозно-философской системой, что невольно возникает вопрос: не является ли она в какой-то мере плодом творчества самого автора? Во всяком случае книги Гриоля и его предшественника Темпельса стали вехами в переориентации европейской науки, в ее новом подходе к духовной культуре дописьменных обществ как целостной совокупности знаний и верований, как первобытной космологии.

Конечно, культуры, рассматриваемые в этих книгах, принадлежат обществам сравнительно развитым, поэтому нас не должен удивлять уровень мышления, отраженный в их космологических системах. И он становится еще менее неожиданным, когда мы раскрываем книгу В.Дюпре, посвященную религиозно-мифологическим представлениям первобытных охотников и собирателей. Дюпре опирается на разнообразные этнографические источники; особенно подробно рассматриваются верования африканских пигмеев и эскимосов. Термин этнософия, которым Дюпре обозначает предмет своего исследования, уже сам по себе характеризует его цели, а вместе с тем и все то новое направление, которое стремится возможно глубже проникнуть в мышление дописьменных обществ, в их представления о мире, оценить их как системы без скидок на



пресловутую "примитивность". В то же время указанный термин характеризует методологию самого исследователя, его философский подход к изучаемым явлениям. Это, по существу, опыт философии первобытной религии. Автор ставит своей задачей проследить становление "теогонического сознания" и первобытной мифологии как его реализации, как единства человека, мира и бога. Человеку приходилось на его пути преодолевать не только всевозможные трудности экономического и социального порядка, но и чувство страха, особенно страха смерти. Поэтому люди вынуждены были обращаться не только к разуму, но и к "метафизической фантазии", которая давала им ощущение уверенности. Религия представляется автору книги кульминацией попытки человека овладеть жизнью, она порождена его борьбой за существование. Религия может быть конструктивной или деструктивной – это зависит от того, как обращаются с нею. В столкновении с другими этносами и культурами она становится главным средством этнического и культурного самоотождествления – ведь человек живет в мире символов. Религия и мифологическое мышление тесно связаны.

Происхождению такого универсального явления первобытной религии, как табу, посвящено исследование Франца Штейнера<sup>15</sup>. Критически рассмотрев историю понятия, Штейнер приходит к довольно тривиальному и самоочевидному выводу, что представление о табу появляется в ситуациях, в которых поведение людей сопровождается ощущением грозящей им опасности. Более оригинально у Штейнера расчленение проблемы на два самостоятельных круга явлений – концептуализацию нарушений запретов (не здесь ли возникает концепция греховности?) и локализацию самого источника опасности. В свою очередь Мэри Дуглас показывает, что представления о чистоте и правила, ее охраняющие, пронизывают все религии, и пренебрежение этими правилами везде карается. Дуглас избегает слова "табу" и предпочитает говорить о правилах, охраняющих чистоту, но, по существу, речь идет о той же универсальной системе понятий. В социальных системах, сравнительно стратифицированных, имеются признанные обществом люди, карающие нарушителей социальных норм, в обществах, менее развитых, источником стихийной опасности является колдун<sup>16</sup>.

Г.Хеннигсен, обозревая религиозные явления в ином аспекте, но с той же прагматической точки зрения, делит их на три группы. Это, во-первых, фаталистическая интерпретация действительности, когда возвышающийся над человеком детерминант (рок, фатум, бог) рассматривается как недоступный какому-либо воздействию; во-вторых, это теистическая интерпретация, согласно которой жизнь человека также зависит от внешних детерминантов, с которыми, однако, имеется "обратная связь" (молитвы, жертвоприношения); и наконец, это магическая интерпретация, когда человек сам пытается воздействовать на свою собственную судьбу и на судьбу других людей<sup>17</sup>.

Я. ван Бааль предлагает интересную социально-психологическую теорию первобытной религии. Человек, говорит он, одарен уникальной способностью наблюдать не только окружающий его мир, но и самого себя. Человек в одно и то же время субъект и объект, чужой в этом мире и часть его. Религия, считает Я. Ван Бааль, отвечает извечной потребности человека найти партнера,

сотрудника, друга как в иных человеческих существах, так и в силах, управляющих вселенной. Религия – путь к установлению именно таких отношений с миром. Человек может быть счастлив только, если он чувствует себя в мире, "как дома". Одним из важнейших способов утверждения такого мироощущения было установление социальных связей, взаимопомощи. На этом основывалась вся жизнь первобытных общин, их хозяйственная деятельность, отношения между мужчинами и женщинами. По этой модели, на началах взаимопомощи складывались и отношения со сверхъестественным миром. Люди участвовали в деятельности сверхъестественных существ или пытались установить отношения взаимопомощи с ними. В упрочении таких отношений люди стремились преодолеть чувство отчуждения и беспомощности перед лицом равнодушного или враждебного космоса<sup>18</sup>.

Понятие сверхъестественного обсуждается в статье Оне Хюльткранца<sup>19</sup>. Понятие это в приложении к первобытной религии нередко отвергается на том основании, что первобытное сознание не признает дихотомии естественного и сверхъестественного. Хюльткранц стремится показать, что сверхъестественное – ключевое понятие религии, оно должно входить в ее научное определение. По его словам, религиозный человек живет в двух мирах, для него одинаково реальных и сосуществующих в пространстве, но различных по своей сущности, – в мире повседневного существования и объективной причинности и в таинственном мире веры и чуда. По существу, это возврат к дюркгеймовскому пониманию религиозного сознания, для которого мир расколот на сферы обыденного и священного. Свое понимание первобытного религиозного сознания Хюльткранц подкрепляет фактами из этнографии индейцев Северной Америки, которые свидетельствуют о свойственной им дихотомии естественного и сверхъестественного в религиозном символизме и в языках. Это говорит о том, что первобытное сознание ясно различает между повседневным миром и всем тем, что мы называем сверхъестественным или священным. В первобытном обществе религия, действительно, пронизывала собою другие области культуры и вообще всю повседневную жизнь, но тем не менее, пишет Хюльткранц, в нем существует еще и "вертикальное членение" на естественное и сверхъестественное. Религия, согласно его определению, это вера в существование сверхъестественного мира; понятие сверхъестественного – одно из центральных понятий первобытной религии.

Большое место в современной западной этнографии принадлежит изучению ритуала как одного из древнейших компонентов религии, исследование его соотношения с мифологией, с социальной организацией. В европейской, в первую очередь в английской, социальной антропологии эта проблема имеет глубокие корни, она восходит к Робертсону-Смиту и рассматривается в работах основателей функционализма – А.Р.Радклифф-Брауна и Б.К.Малиновского – и их последователей. Дж.Мидлтон очерчивает главные направления в изучении ритуала<sup>20</sup>. Одно из них стремится показать, что религиозные верования и обряды образуют единую систему, связанную, в свою очередь, с социальной организацией<sup>21</sup>. Другое направление рассматривает эту связь

как центральную проблему. Оно развивает положение Радклифф-Брауна, согласно которому главная функция ритуала и мифа - объединение социальных групп, укрепление их солидарности<sup>22</sup>.

Английский этнограф Раймонд Ферс, развивая структурно-функциональный подход к первобытной религии, демонстрирует многообразные связи ритуала с общественной жизнью. Ритуал выступает в его работах как символический способ социальной коммуникации<sup>23</sup>. Представителям этого направления в целом свойственны эмпиризм и презентизм, недоверие к историческим реконструкциям. Более поздние работы Э.Эванс-Притчарда и особенно Э.Лича<sup>24</sup>, отмеченные в общем теми же особенностями, знаменуют собою иное направление исследований, которое можно охарактеризовать как рационалистское и структуралистское; так, методология Лича примыкает к классическому структурализму, представленному прежде всего Леви-Стросом. Если Ферс и другие представители первого направления стремятся прежде всего фиксировать непосредственно наблюдаемое поведение людей, в том числе ритуальное поведение, то исследователей второго направления больше интересует, что думают и говорят люди о своем поведении, чем то, что они делают; поэтому большое внимание они уделяют мифологии. Первых интересует структура общества, вторых - структура сознания.

"Введение в социальную антропологию", автором которого является Эдмунд Лич, находится в русле идей английского функционализма, представленного именами Малиновского и Ферса, "структурного функционализма" Радклифф-Брауна и структурализма Леви-Строса. Лич подчеркивает свою принципиальную антиисторическую позицию, свое отрицательное отношение к историческим реконструкциям, к законам исторического развития<sup>25</sup>. Социальную антропологию Лич характеризует как своего рода микросоциологию, а одну из главных ее задач видит в изучении поведения людей как участников социальной драмы. Первобытную религию он понимает как "систему космологических верований". По его словам, говоря о первобытной религии следует избегать слова "религия" и пользоваться термином "космология" (так как религия в обычном словоупотреблении связана с такими явлениями, как церковь и институт профессиональных служителей культа). Понятие "магия", по мнению Лича, "вообще не имеет смысла". Как на одну из главных черт, характеризующих примитивные общества, Лич указывает на их "мифопоэтичность". Космологии - творения человеческого воображения и строятся на основе реального жизненного опыта своих создателей. Их мифо-космологические представления о мире и обществе периодически воплощаются в ритуалах. Одна из наиболее существенных особенностей этих представлений состоит в том, что люди считают себя находящимися в родстве не только друг с другом, но и со сверхъестественными существами<sup>26</sup>.

Люси Мар во "Введении в социальную антропологию" отмечает нормативное содержание религиозных верований: они говорят о том, что именно и почему людям следует делать. Вместе с тем религиозное мышление всегда было сосредоточено на великой тайне - природе Вселенной и месте человека в ней, и так продолжалось до тех пор, пока люди не начали проникать в эту тай-

ну с помощью науки, что произошло лишь в недавнее время<sup>27</sup>. Особенно большое внимание уделяет Л. Мэр взаимодействию религии и общества, социальным функциям религии, что характерно для всего современного западного этнографического религиоведения.

Джон Битти, автор еще одного британского "Введения в социальную антропологию", предупреждает об опасности, грозящей тем, кто рассматривает мировоззрение и ценностные ориентации представителей других культур с позиции своей собственной культуры; особенно это относится к западной культуре, научно ориентированной. Так, расчленение Вселенной на две взаимоисключающие сферы – естественного и сверхъестественного – не свойственно большинству не-западных систем мышления. Для африканского или меланезийского "вызывателя дождя" его занятие столь же естественно, как для крестьянина сбор урожая. Тем не менее различие между обрядовой и необрядовой сферами деятельности все же существует, но оно лежит в иной плоскости: обряд не просто преследует достижение определенного результата, он еще что-то выражает, он экспрессивен и символичен. Обряды почти всегда сопровождаются верованиями, а верования содержат в себе попытку разрешения самых неразрешимых жизненных проблем. Чем ниже уровень технологического развития общества, тем большее значение приобретает экспрессивное, символическое, ритуальное поведение, утверждает Битти. И в этом, по-видимому, заложен ответ на вопрос о причинах возникновения последнего.

Магия – не суррогат науки, как полагал Фрэзер, это – символическая активность, к которой люди прибегают в ситуациях действительной или потенциальной опасности или несчастья. Это утверждение заставляет вспомнить Малиновского и Радклифф-Брауна: магическая обрядность, по словам Битти, не только призвана устранять опасность, она нередко сама порождает ее. Выполнение ритуала может иметь важные социальные последствия: еще Радклифф-Браун писал о том, что одна из первостепенных общественных функций ритуала – укрепление солидарности членов общества, а тем самым и упрочение всей социальной системы. Битти разграничивает магию и религию, но делает это не очень убедительно: магия, по его словам, имеет дело с безличными магическими силами, а религия – с богами и духами. Как же, однако, возникает вера в них? Ответ опять-таки в условиях жизни первобытных, технологически неразвитых обществ – жизнь здесь изобилует непредсказуемыми, порою страшными событиями, перед которыми люди чувствуют себя бессильными. С одушевленной вселенной им легче иметь дело – посредством молитв и заклинаний, жертвоприношений и одержимости<sup>28</sup>.

По мнению Р. Хортон, религиозная практика направлена на то, чтобы заставить персонифицированные существа, созданные религиозным воображением, действовать в интересах людей<sup>29</sup>. Прагматическая тенденция, как видим, преобладает и здесь.

О К. Леви-Стросе сказано много, а после того, как в нашей стране опубликована его "Структурная антропология" с содержательными статьями

Вяч.Вс.Иванова, Н.А.Бутинова и Е.М.Мелетинского<sup>30</sup>, всесторонне освещающими идеи этого ученого, повторять сделанное другими нет необходимости. Ограничимся лишь тем, что непосредственно связано с нашей темой. Отношение к истории Леви-Строс формулирует в программной статье "История и этнология" (которую он сделал введением в "Структурную антропологию"). Он критикует, с одной стороны, эволюционистов и диффузионистов, считая их методы псевдоисторическими, с другой - функционалистов, возводящих пренебрежение к историческим реконструкциям в методологический принцип. Он стремится показать, что структурализм в его понимании не отрицает истории, что история и этнология движутся в одном направлении, и противопоставление исторического метода этнографическому иллюзорно. У обеих наук единый объект - общественная жизнь, но история изучает сознательные проявления общественной жизни, а этнология - бессознательные. Бессознательная деятельность состоит в навязывании формы содержанию, а эта форма в своей основе одинакова у всех людей, древних и современных, первобытных и цивилизованных. Конечная цель этнологии - за разнообразием мифов, обычаев, верований обнаружить всеобщую бессознательную структуру. Но структура дана в становлении, она создается и разрушается, и обращение к истории помогает выявить ее. Историзм Леви-Строса носит, однако, противоречивый характер. Следуя устаревшим представлениям об "исторических" и "неисторических" народах, он пишет об изучаемых этнологией "обществах без истории", противопоставляет "горячие" общества классового типа "холодным" первобытным обществам, якобы застывшим на нуле исторической температуры. Он идеализирует их в руссоистском духе, хотя, надо признать, эта идеализация во многом оправдана.

Одно из важнейших достижений Леви-Строса - утверждение универсальности логической структуры человеческого сознания на любой стадии развития общества независимо от того, "холодное" оно или "горячее". Книга Леви-Строса "Первобытный ум" - выдающийся вклад в доказательство единства человеческого сознания; она показывает, что принципиальной разницы между сознанием примитивных и развитых обществ не существует. Леви-Строс выступает здесь против распространенного представления, что первобытные народы будто бы лишены способности к абстрактному мышлению. Напротив, в языках этих народов имеется немало слов, выражающих абстрактные понятия. Наличие или отсутствие таких слов отражает не степень интеллектуального развития общества, а направленность его интересов. Жажда объективного познания свойственна первобытным обществам не меньше, чем цивилизованным. Классификации явлений окружающего мира, включающие сотни видов, свидетельствуют о том, что этим обществам присуще систематическое и категориальное мышление, которое не отличается принципиально от научного мышления. Здесь Леви-Строс развивает идеи Дюркгейма и Моссэ, заложенные в их классическом труде о первобытных классификациях. Классификации, как показывает Леви-Строс, находятся в основе первобытных религиозных систем, с их помощью люди стремятся упорядочить окружающий мир, овладеть Вселенной.

При этом, говорит Леви-Строс, глубокое и разностороннее знание окружающего мира не преследует только практические цели, оно прежде всего призвано удовлетворить интеллектуальные запросы первобытных людей. Их сознанию свойственны принципы причинности и детерминизма<sup>31</sup>.

Как наука, так и магия основываются на одних и тех же умственных операциях, утверждает Леви-Строс. Из этого правильного постулата делается, однако, спорный и не совсем логичный вывод: вместо того, чтобы противопоставлять магию и науку, правильнее рассматривать их как два параллельных способа достижения истины<sup>32</sup>. Но ведь магия направлена не на теоретическое познание, а на достижение конкретных практических результатов. Проблема магии — и религии вообще — не может быть решена только на уровне мышления, как пытается решить ее Леви-Строс.

Великие культурные завоевания эпохи каменного века, такие, как земледелие, одомашнивание животных, гончарство и ткачество, основывались, по словам Леви-Строса, на подлинно научном мышлении. "Неолитический человек был наследником долгой научной традиции"<sup>33</sup>. И это справедливо. Но здесь же Леви-Строс пытается обосновать равноценность научного и мифологического мышления. Мнение, что оба типа мышления представляют собой две стадии или фазы в эволюции познания мира, является глубоким заблуждением, пишет он<sup>34</sup>. За изоморфизмом магии и науки, мифологического и научного мышления, который стремится обнаружить Леви-Строс, исчезают не только их природа, их особенности, но и сама возможность их адекватного истолкования.

Леви-Строс высказывает обоснованную мысль о том, что естественные условия воспринимаются людьми не пассивно, их восприятие опосредовано условиями жизни общества. Казалось бы, и восприятие природы в мифе, на уровне концептуального мышления, опосредовано общественно-историческими условиями; между тем для Леви-Строса природа выступает лишь средством для выражения имманентных свойств сознания<sup>35</sup>. Последние как бы заданы изначально. Такой взгляд на общественное сознание и его формы нельзя признать историческим.

Леви-Строс противопоставляет магию и религию. Религия — антропоморфизация природы, внесение в нее человеческого начала, магия — физиоморфизация человека. "Религия состоит в гуманизации природных законов, а магия — в натурализации человеческих действий, т.е. в таком отношении к определенным человеческим действиям, как если бы они были интегральной частью физического детерминизма"<sup>36</sup>. В то же время религия и магия как бы дополняют друг друга, подразумевая одна другую. Не существует религии без магии, как нет и магии без религии — хотя бы без какого-то признака ее. Понятие сверхъестественного возможно лишь в обществе, которое приписывает себе самому сверхъестественные качества и, в свою очередь, наделяет природу собственной "сверхчеловечностью". Мысль о том, что в религии человек проецирует на окружающий мир собственную сущность, не нова, но, несомненно, заслуживает внимания.

Изучая и сравнивая мифы и религиозные верования разных народов, пытаюсь обнаружить некую универсальную первичную структуру человеческого сознания, Леви-Строс видит в первобытной религии ее модель. Вначале тесно связанные с ритуалом мифы затем отторгаются от ритуального контекста и начинают жить самостоятельной жизнью, сохраняя тем не менее свою исходную логическую структуру. Леви-Строс стремится доказать универсальность и логическую организованность структуры сознания на всех ступенях социального развития. Он приходит к обоснованному выводу, к которому пришли и многие другие исследователи первобытного сознания: "Логика мифологического мышления так же неумолима, как логика позитивная и, в сущности, мало чем от нее отличается. Разница здесь не столько в качестве логических операции, сколько в самой природе явлений, подвергаемых логическому анализу... Прогресс произошел не в мышлении, а в том мире, в котором жило человечество"<sup>37</sup>. По словам Е.М. Мелегинского, Леви-Строс показывает, что мифологическое мышление – "достаточно сильное интеллектуальное орудие освещения мира человеком, что оно вполне логично и даже рационально, хотя и "символично", хотя и конкретно, хотя и доверчиво исходит из элементарных чувственных свойств, не отделяя их от сущности"<sup>38</sup>.

Для Леви-Строса в основном характерен целостный подход к предмету, единственно возможный при изучении архаического мировоззрения. В своем фундаментальном труде о мифологии архаических обществ он стремится интерпретировать мифы в конкретном социальном, этнокультурном контексте. Но этот целостный подход нередко изменяет ему, как, например, в его теории тотемизма, который он рассматривает как один из видов символической классификации (по преимуществу). Это связано с тем, что Леви-Строс в конечном счете исходит из структуры сознания, а не из эмпирической реальности.

Пьер Тейяр де Шарден, палеонтолог и религиозный мыслитель, внесший большой вклад в решение проблемы происхождения человека, широко известен как автор обобщающего труда "Феномен человека"<sup>39</sup>. Главный методологический принцип Тейяра – идея эволюции. Эволюцию Вселенной – космогенез – он понимает как усложнение единой субстанции, "ткани универсума", одновременно материальной и духовной. Конечной целью и регулятором космогенеза является божественный дух, персонифицированный в точке Омга – духовном центре универсума. Духовная энергия – движущая и направляющая сила эволюции. Человек – вершина эволюции, "эволюция, осознавшая самое себя"; история человечества – завершающая эпоха космогенеза. Религия этически оправдывает, обосновывает эволюцию и, объединившись с наукой, становится религией действия. Тейяр стремится устранить противоположность между религией и наукой и рассматривает науку как разновидность религиозного отношения к действительности. Перед нами своеобразный, религиозно окрашенный эволюционизм, в системе которого и сама религия предстает как этап эволюции, этап ноогенеза – "развития духа". Религия, наряду с другими продуктами человеческого творчества, – закономерное, осознанное продолжение филогенеза.

Появление у неандертальцев погребений Гейяр де Шарден не связывает с религией. По-видимому, религия возникла лишь у человека современного вида, в эпоху позднего палеолита. Духовная культура этого времени обладает уже всеми признаками, свойственными культурам современных народов Африки, Америки, Океании. Это уже современный человек в полном смысле слова. Отныне эволюция человека продолжается главным образом в сфере сознания. Познавая мир, человек открыл самого себя как предмет познания. Человечество вступает в эру науки о человеке, когда "познающий человек замечает, наконец, что человек как предмет познания — это ключ ко всей науке о природе"<sup>40</sup>. Но, сосредоточившись на человеке, наука окажется лицом к лицу с религией, ибо до сих пор именно религия занималась проблемой человека, давала ему веру в прогресс и в смысл универсума. Конфликт между наукой и верой должен разрешиться на пути синтеза. "Религия и наука — две неразрывно связанные стороны, или фазы одного и того же полного акта познания, который только один смог бы охватить прошлое и будущее эволюции"<sup>41</sup>.

Культура, а следовательно, и религия как этап и выражение эволюции — такова одна из доминант современной науки о человеке. Примером может служить такое междисциплинарное направление, как социобиология человека, возникшее на основе эволюционной теории Дарвина и современной биологии. Для этого направления характерно перенесение биологических закономерностей на социальные процессы, понимание социальной эволюции как непосредственного продолжения биологической. Последняя выступает фундаментом социальной и культурной эволюции. Биологические основы социальности человека, соотношение биологического и социального, — конечно, важные, большие проблемы, нуждающиеся в изучении, но далеко не со всеми выводами сторонников этого направления можно согласиться. Так, по мнению Александра Галлуса (на которого идеи социобиологии оказали несомненное воздействие), первобытная религия удовлетворяла потребность общества и индивидуума в безопасности и самоохранении и обладала биологически приспособительными функциями<sup>42</sup>. Свою теорию происхождения религии Галлус называет "биофункциональной". Верно, что на ранних стадиях развития религия играет адаптивную роль, но этим значение религии и тогда не исчерпывалось. А главное, едва ли есть основание сближать адаптивную роль религии с той ролью, которую играют в живом организме биологические механизмы.

Концепцию врожденной религиозности человека развивает английский биолог Алистер Харди в книге "Биология Бога"<sup>43</sup>. Человек, по его определению, — "религиозное животное". Чувства, испытываемые человеком по отношению к богу, обусловлены в значительной степени биологически. Это такое же свойство биологической природы человека, как, например, сексуальность. Становление человеческой способности верить в бога связывает развитие религии с биологической эволюцией, лежащей в ее основе. Биологически обусловленные религиозные чувства Харди сравнивает с врожденными чувствами страха и привязанности, которые ребенок испытывает к родителям. При-



этом Харди опирается на исследователя детской психологии Ж. Пиаже и автора книги "Этическое животное" К. Уоддингтона, который стремится обосновать биологическое происхождение этики. Добавим, что идеи биологических основ этики, альтруизма (который, по мнению социобиологов, играет в эволюции важнейшую роль) разрабатывались в последние годы Э. О. Уилсоном и многими другими исследователями. Моральное и религиозное поведение Харди связывает с поведением, свойственным нашим животным предкам. В биологической истории человека он видит глубокие корни религиозности.

Харди пишет о "новой естественной теологии", которая связывает бога с эволюцией органического мира. Предтечей этой теологии он называет Тейяра де Шардена. Однако он считает "феномен человека" скорее поэмой в прозе, чем наукой, — мистической поэмой, рассказывающей о возникновении человеческого духа и чувства божественного. Новая естественная теология, по мнению Харди, может быть хорошо согласована с современным неodarвинизмом и идеями социобиологов. Общий вывод Харди таков: религия в значительной мере заложена в нас самих, в нашем подсознании, в нашей эмоциональной сфере; религиозная вера находится в гармонии с подлинным духом науки.

Перспективным направлением исследований является экология религии. Здесь прежде всего следует назвать Оке Хюльткранца. Разрабатывая экологический подход к религии, изучая религию арктических охотников, Хюльткранц пишет о решающем влиянии окружающей среды на организацию и развитие религиозных форм. В понятие окружающей среды он включает естественные ресурсы, топографию, биотоп, климат, а также демографические факторы. Религия народов Арктики характеризуется некоторыми общими чертами, отражающими воздействие среды — охотничьими ритуалами, особым церемониализмом, связанным с животными — предметами охоты, культом наиболее заметных объектов земли и неба, шаманизмом, наземным типом погребений<sup>44</sup>. Проблематика экологии религии изучается не только европейскими, но и американскими исследователями — например, в работах теоретика "культурного материализма" М. Харриса.

Мы проследили, из каких теоретических источников складывались современные концепции первобытной религии. Разумеется, развитие ее теоретического осмысления определяется не только самодвижением научной мысли, но и накоплением эмпирического материала, требующего теоретического анализа с применением новой методологии, апеллирующего к новому пониманию действительности. Ибо все отчетливее осознается тот факт, что прежние научные концепции, прежние методы исследования уже не могут дать удовлетворительного объяснения фактическому материалу, они изжили себя, наука нуждается в новом непредвзятом взгляде на вещи, в способности в старом, известном обнаруживать новые грани, новые явления. В этом отношении особенно показательны 2 направления современной науки. Одно из них — структурализм, другое еще не имеет названия, и я назвал бы его концептуализмом. Оно представлено Дюпре и некоторыми исследователями. Оба направления стремятся увидеть за внешней изменчивой и многообразной тканью явлений глубинные, скрытые от глаз универсалии, оба подходят к первобытному мышлению как

мировоззренческой системе, причем второе направление видит в этой системе устремленность к углубленному постижению мира, к философскому его осмыслению, присущую человеку на любой ступени социального и культурного развития. Руководствуясь различными методологическими принципами, оба направления соприкасаются в своих обобщениях, в своем отношении к первобытному человеку, его интеллектуальному потенциалу, его духовной культуре. К этим двум направлениям примыкает третье, которое восходит к концепции Юнга и его последователей и усматривает в глубинах мировоззрения современного человека архетипы древнего мифологического сознания.

Первобытной религии в ее конкретных проявлениях, в ее этнической мозаичности посвящено немало трудов современных исследователей. Мы в этой статье стремились выйти за пределы этого круга работ, чтобы сосредоточить внимание на общих теоретических трудах и концепциях, на движении теоретической научной мысли.

Не следует рассматривать изучение первобытной религии современной западной наукой только как частную, хотя и теоретически важную, научную проблему. Оно стремится удовлетворить широкий общественный интерес к истории человеческого сознания, общества, культуры, к первобытности как некоему идеальному состоянию человечества, удовлетворить возрождающийся интерес к религии. Говоря словами Тейяра де Шардена, до сих пор именно религия занималась проблемой человека, пытаясь раскрыть перед ним смысл человеческого существования, место и значение человека в универсуме. И эта "сверхзадача" религии, как стремится показать современная наука, была присуща ей еще в эпоху первобытности.

- <sup>1</sup> P e t t a z z o n i R. Essays on the history of religions. Leiden, 1954. P. 9.
- <sup>2</sup> P e t t a z z o n i R. The supreme being: Phenomenological structure and historical development // The history of religions: Essays in methodology / Ed. M. Eliade, J.M. Kitagawa. Chicago, 1954. P. 66; I d e m. The all-knowing God: Researches into early religion and culture. L., 1956.
- <sup>3</sup> Ursprung der Religion / Hrsg. P. Schebesta. B., 1961.
- <sup>4</sup> E v a n s - P r i t c h a r d E. Nuer religion. Oxford, 1956; L i e n h a r d t R. G. Divinity and experience: The religion of the Dinka. Oxford, 1961.
- <sup>5</sup> S k o r u p s k i J. Symbol and theory: A philosophical study of theories of religion in social anthropology. Cambridge (Mass.), 1967. P. 33.
- <sup>6</sup> W a o h I. Sociology of religion. Chicago, 1958.
- <sup>7</sup> H i l l M. Sociology of religion. L., 1973.
- <sup>8</sup> J u n g C. G. Psychology and religion: West and East. L., 1958; I d e m. The archetypes and the collective unconscious. L., 1959; I d e m. Man and his symbols. L., 1964.
- <sup>9</sup> C a m p b e l l J. Masks of God: Primitive mythology. N.Y., 1959. Vol. 1-4; I d e m. Creative mythology. N.Y., 1968.
- <sup>10</sup> N e u m a n n E. The Great Mother: An analysis of the archetype. L., 1955; I d e m. Der schöpferische Mensch. Zurich, 1959.

- 11 J e n s e n A. E. Mythos und Kult bei Naturvölkern. Wiesbaden, 1951; I d e m. Die getötete Gottheit: Weltbild einer frühen Kultur. Stuttgart, 1966.
- 12 T e m p e l s P. P. Bantoe-filosofie. Antwerpen, 1946.
- 13 G r i a u l e M. Conversations with Ogotemmêli: An introduction to Dogon religious ideas. L., 1965.
- 14 D u p r é W. Religion in primitive cultures: A study in ethnophilosophy. The Hague, 1975.
- 15 S t e i n e r F. Taboo. L., 1956.
- 16 D o u g l a s M. Purity and danger. L., 1966.
- 17 H e n n i n g s e n G. Fatalism in systematic aspect and fatalism in functional context // Fatalistic beliefs in religion, folklore and literature. Stockholm, 1968.
- 18 B a a l J. v a n. Symbols for communication. Religion in anthropological theory. Assen, 1971; I d e m. Man's quest for partnership. The anthropological foundation of ethics and religion. Assen, 1981.
- 19 H u l t k r a n t z Å. The concept of the supernatural in primal religion // History of religions. 1983. Vol. 22, N 3. P. 231-253.
- 20 M i d d l e t o n J. The religious system // A handbook of method in cultural anthropology. N.Y., 1970. P. 503.
- 21 E v a n s - P r i t c h a r d E. Nuer religion; L i e n h a r d t R.G. Divinity and experience.
- 22 L e a c h E. Political systems of Highland Burma. L., 1954; R i c h a r d s A. J. Chisungu. L., 1956; F o r t e s M. Oedipus and job in West African religion. Cambridge (Mass.), 1959; H o r t o n R. The Gods as guests. Lagos, 1960; M i d d l e t o n J. Lugbara religion: Ritual and authority among an East African people. L., 1960.
- 23 F i r t h R. Tikopia ritual and belief. L., 1967; I d e m. Bank and religion in Tikopia. L., 1970.
- 24 L e a c h E. Culture and communication. Cambridge (Mass.), 1976.
- 25 L e a c h E. Social anthropology. L., 1982. P. 49-50.
- 26 I b i d. P. 144-145, 213.
- 27 M a i r L. An introduction to social anthropology. Oxford, 1972. P. 210.
- 28 B e a t t i e J. Other cultures: Aims, methods and achievements in social anthropology. L., 1964. P. 202-240.
- 29 H o r t o n R. F. A definition of religion and its uses // Journal of the Royal Anthropological Institute. 1960. Vol. 90, N 2. P. 201-226.
- 30 Л е в и - С т р о с К. Структурная антропология. М., 1983; Основные труды: L é v i - S t r a u s s C. Tristes Tropiques. P., 1955; I d e m. Anthropologie structurale. P., 1958; I d e m. Le totemisme aujourd'hui. P., 1962; I d e m. La pensée sauvage. P., 1962; I d e m. Mythologiques. P., 1964. I; 1966. II; 1968. III; 1971. IV; I d e m. Anthropologie structurale deux. P., 1973; I d e m. La voie des masques. P., 1979.
- 31 L é v i - S t r a u s s C. The savage mind. L., 1966. P. 2-9.
- 32 I b i d. P. 13.
- 33 I b i d. P. 15.
- 34 I b i d. P. 22.
- 35 I b i d. P. 95.
- 36 I b i d. P. 221.

- 37 Леви - Строс К. Структурная антропология. С. 206-208.
- 38 Мелетинский Е.М. Мифология и фольклор в трудах К.Леви-Строса // Леви - Строс К. Структурная антропология. С. 520.
- 39 Teilhard de Chardin P. Le phénomène humain. P., 1959.
- 40 Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1965. С.275.
- 41 Там же.
- 42 Gallus A. A biofunctional theory of religion // Current Anthropology. 1972. Vol. 13, N 5.
- 43 Hardy A. The biology of God: A scientist's study of man the religious animal. L., 1975.
- 44 Hultkrantz Å. Type of religion in the Arctic hunting cultures: A religio-ecological approach // Hunting and fishing / Ed. N. Hvarfner. Lulea, 1965. P. 265-318; I d e m. An ecological approach to religion // Ethos. 1966. Vol. 31. P. 131-150; I d e m. Ecology of religion: Its scope and method // Science of religion: Studies in methodology / Ed. L. Honko. The Hague, 1979.

Андрианов Б.В., Итина М.А.

#### ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ: ИСТОРИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

В ряду исторических наук археология и этнография выделяются близостью теоретических и методологических подходов наряду с различиями в характере источников, используемых методов, в профессиональной специфике. Археология изучает историю общества по вещественным остаткам жизни и деятельности людей, выявляет пути и причины изменений в культуре человечества и формах хозяйства, стремится восстановить социальную историю исследуемых обществ. Объект исследования этнографии - народы (этносы), их традиционно-культурные особенности, образ жизни в прошлом и настоящем.

Наряду с другими историческими дисциплинами археология и этнография, дополняя друг друга, помогают решить главную задачу истории как науки - воссоздать прошлое человечества по всей его конкретности и многообразии форм культуры.

В современном широком понимании понятие "культура" включает общественное сознание людей, их поведение и действия, материальные и духовные результаты их деятельности<sup>1</sup>. Культура - это все созданное умом и руками человека - орудия и жилище, политические учреждения и моральные нормы, идеи и художественные образы. Вместе с тем культура - это и преобразованная в процессе трудовой деятельности природа - сельскохозяйственные угодья, каналы, дороги, искусственные насаждения и культурные растения. Все эти явления культуры изучаются, наряду с другими науками, археологией и этнографией, конечно, в разной степени. Особенно плодотворен союз двух наук в разработке проблем типологии в многообразии явлений культуры, методики историко-культурных аналогий, исторических и социокультурных реконструкций древних обществ<sup>2</sup>.

Раскопки поселений, изучение систем расселения, собственно жилищ и находимых в них предметов материальной культуры, раскопки погребальных памятников – все это дает возможность археологам судить о культуре, формах хозяйства, высказать гипотезы об общественной организации, формах семьи, идеологии данного общества, и здесь, особенно когда речь идет об истории первобытного общества, роль сравнительного этнографического материала, используемого с помощью метода аналогий, трудно переоценить. Применение этнографических аналогий в создании исторических реконструкций – метод, который имеет в науке большую давность, литературу, своих сторонников и противников, несколько различных школ<sup>3</sup>. Так, многие западные исследователи единодушны в том, что бесспорно правомерным является использование этого метода лишь в регионах, где наблюдается культурная непрерывность от первобытности до современности. В остальных случаях, когда явления, фиксируемые этнографически, проецируются на археологический материал, поскольку между ними усматриваются отдельные черты сходства, метод аналогий подвергается критике в нескольких аспектах. Действительно, и в советской, и в зарубежной науке признано, что современные, так называемые "отсталые" народы, наблюдаемые этнографически и являющиеся опорными моделями при использовании метода аналогий, как правило, не дают возможности провести чистый эксперимент, так как не могут быть безоговорочно признаны живой моделью древнего человеческого коллектива эпохи неолита, например. Даже с учетом того, что процессы их исторического развития протекали крайне медленно, все же они, как правило, не были изолированы от соприкосновения с остальным окружающим миром, прежде всего с миром цивилизаций, а следовательно, не были свободны от воздействия и влияния этого мира на свою культуру и быт. Кроме того, есть опасность рассмотрения в роли аналогов деградирующих обществ, которые объектом подобного исследования быть не могут<sup>4</sup>.

Существует еще одна сложность. Сплошь и рядом какое-либо явление, наблюдаемое этнографами в отдельных конкретных обществах, находит нередко разное объяснение. Это в свое время хорошо показал на материалах погребального обряда Р.Л. Акко<sup>5</sup>.

Однако, с учетом всех этих оговорок, метод этнографических аналогий при исторической реконструкции древних обществ себя оправдывает. Но при этом естественна необходимость выявления наибольшего количества сходных явлений и признаков между обществами, изучаемыми археологически и этнографически.

В последнее время в американской археологии получил широкое распространение метод этноархеологических исследований, называемый "археологией действия" ("action archaeology"), "живой археологией" ("living archaeology"), а чаще всего – "этноархеологией". Нашел он последователей и в Старом Свете<sup>6</sup>. Метод этноархеологических исследований объявлен новым, хотя в нашей стране работы такого рода ведутся по крайней мере уже с послевоенных лет. Разница заключается прежде всего в способах

реализации этого метода. Во многих западных странах археологи исследуют остатки материальной культуры на покинутых современных поселениях или даже ведут этнографические наблюдения, включающие работу с информаторами и т.д. При этом имеется в виду, что этнографы не всегда обращают внимание на те или иные особенности человеческой культуры и поведения, которые имеют принципиальное значение для археологов<sup>7</sup>. Признают это и этнографы. Так, в частности, Шарп сообщил, что написав статью о том, что найдет археолог в покинутом лагере североавстралийских аборигенов, он ознакомил с ней многих археологов и понял, что не ответил на главные вопросы, которые их особенно интересуют<sup>8</sup>. В последнее время, однако, среди сторонников этноархеологии раздаются голоса о том, что было бы гораздо лучше, если бы этноархеологические исследования вели археологи и этнографы вместе, что обеспечило бы наиболее квалифицированный подход к делу<sup>9</sup>. Именно на такой комплексной основе проводились подобные исследования в СССР. Так, например, следует упомянуть совместные работы археологов и этнографов в северных районах Средней Азии (здесь и далее авторы будут оперировать преимущественно среднеазиатскими материалами как наиболее им знакомыми) с участием археологов в этнографических работах, и наоборот.

В целом же археолого-этнографический подход при исторических реконструкциях в советской исторической науке имеет давнюю традицию и связан не только с именем П.Н.Третьякова, о котором в своей работе упомянул Л.Бинфорд<sup>10</sup>, но и с именами В.И.Равдоникаса, А.В.Шмидта, М.И.Артамонова, В.Н.Чернецова, С.И.Руденко, С.П.Толстова, Б.А.Рыбакова и др.<sup>11</sup>

Основой их методологии при создании социальных реконструкций на археологических материалах было марксистское учение об исторических законах развития общества. Большинство из них – профессиональные археологи и этнографы.

Важность использования археологами этнографических материалов при изучении материальной культуры и форм хозяйства, и особенно при попытках реконструкции форм общественной организации, семейно-брачных отношений, идеологических представлений, бесспорна. В то же время этнографические наблюдения над культурой и бытом многих племен и народов дают возможность непосредственно фиксировать данные об их культуре, хозяйстве, формах общественной организации и семьи, идеологии в самом тесном взаимодействии. Комплексный подход дает возможность определить то место, которое занимает данный народ в исторической периодизации в соответствии с определенным уровнем его производительных сил, наметить черты его этнической истории, определить характер традиционности в развитии его хозяйства и культуры на протяжении длительного времени, не подвластного этнографическим наблюдениям. Все это дает возможность и этнографам использовать археологические материалы, характеризующие историческое развитие тех или иных наблюдаемых ими явлений культуры.

И всю сложную многовековую историю изучаемого этнографами народа, все те процессы, которые привели к сложению характерных для него черт культуры и быта, его этническую историю наиболее плодотворно можно проследить, если вести комплексные археолого-этнографические исследования на основной территории его расселения или на территории более широкой историко-этнографической области. При этом стойкие этнографические традиции в формах хозяйства, архитектуре, типах расселения могут быть успешно прослежены в пределах тысячелетий. Наряду с этим истоки многих явлений в области духовной культуры, сохранившиеся в виде пережитков, могут быть удовлетворительно объяснены именно с использованием данных археологии. В советской исторической науке такой метод широко распространен и, скажем, при изучении народов Средней Азии традиционен, примером чему могут служить крупномасштабные полевые исследования таких комплексных экспедиций, как Киргизская, Южнотуркменистанская, Хорезмская и др.

Большинство публикаций этих экспедиций посвящено широким задачам исторической реконструкции хозяйственной деятельности и духовной жизни народов прошлого. В процессе создания таких реконструкций перед исследователями стояли сложные методологические проблемы, решение которых представляло собой только часть исторического познания прошлого человеческой культуры и человеческого общества в целом,

На какой же методологической основе был осуществлен синтез археологических и этнографических знаний в зарубежной науке? Еще в XIX в. довольно четко определились два основных направления в объяснении главных закономерностей развития человеческой культуры. Одни (А.Бастиан, И.Бахофен, Д.Т.Макленнан, Эд.Тейлор, Л.Г.Морган) развивали идеи закономерного развития культуры от низших форм к высшим. Другие (Ф.Ратцель, Л.Фробениус, Ф.Гребнер, У.Риверс, У.Д.Перри, Э.Смит) противопоставляли эволюционизму плюралистические идеи многолинейности, диффузий, миграций и заимствований, отрицая важность принципа монизма и историзма в этнографии. Но собранный ими материал и попытки картографического обобщения способствовали зарождению и развитию идеи ареальности явлений культуры, историко-культурной региональности ойкумены, созданию классификационных схем распространения культур народов мира. Географ Э.Хан опубликовал мировую схематическую карту "формы экономической деятельности" с ареалами преобладающих занятий (охота и рыболовство, мотыжное земледелие, плужное земледелие и др.)<sup>12</sup>. Историко-этнографическая регионализация явлений культуры получила дальнейшее развитие в американской школе этнографов Ф.Браса. Его ученики О.Массон, В.Х.Холмс, Э.Сэпир, К.Уисслер, Дж.Фолсом, А.Л.Кребер объединили подход американской "исторической школы" с европейскими идеями "культурных кругов", диффузионизмом и в известной степени с географическим детерминизмом Ф.Ратцеля. На конкретном этнографическом и археологическом материале об американских индейцах они разработали понятия "культурного ареала" и "типа". Большую роль в их историческом формировании, по мнению К.Уисслера, играло главное направление хозяйственной деятель-

ности в определенной природной среде<sup>13</sup>. "Ареал" – более широкое понятие, чем "тип"<sup>14</sup>. В одном "ареале" может быть несколько "типов", т.е. несколько однотипных комбинаций культурных черт и комплексов<sup>15</sup>.

Идеи плюрализма, многолинейности развития культуры, отрицания всеобщности исторических законов прогресса человечества получили развитие в работах американских антропологов Дж. Стюарда, Дж. П. Мердока, Дж. Вайса и др. Одну из самых важных проблем, связывающую археологию с этнографией, – проблему единства и множественности культур – Дж. Вайс решает со ссылкой на Дж. Стюарда в духе плюрализма. "Культурный тип" в понимании Дж. П. Мердока и Дж. Вайса – результат сопряжения или "пересечения" различных типов географической среды с "уровнем политической интеграции"<sup>16</sup>. Этнограф Р. П. Чаней объединил "Кросскультурный" метод Мердока с количественным анализом интегрированных культурных ареалов и провел картографирование ряда феноменов культуры на карте мира<sup>17</sup>. Используемый автором прием носит, однако, формальный характер, лишен историчности. И это связано с теоретической позицией автора, отрицающего существование всеобщности исторических законов прогресса человечества.

Другой подход мы видим в работах крупного британского археолога В. Г. Чайлда, который немало страниц в своих работах посвятил союзу археологии и этнографии<sup>18</sup>. В этих работах В. Г. Чайлд, развивая идеи человеческого прогресса и вводя термин "неолитическая революция" для перехода от присваивающих форм хозяйства к производящим, тем самым подчеркнул главную движущую силу процесса – развитие производительных сил. В. Г. Чайлд, несомненно, воспринимал человеческую историю как основанную на законах исторического развития, когда писал, что "законы человеческого поведения не менее вероятны, чем законы химии и физики"<sup>19</sup>. Сходные взгляды высказывал и Дж. Г. Кларк. Он отмечал, что использование данных сравнительной этнографии возможно лишь в случае, когда речь идет об обществах со сходным уровнем добычи средств существования и находящихся в сходных экологических условиях. Этот метод, по мнению Дж. Г. Кларка, более эффективен при исследовании регионов, где наблюдается историческая непрерывность культур. Однако он справедливо предостерегает от прямых параллелей, говоря, что "эти исторически непрерывные земледельцы, скотоводы или рыбаки, бесспорно, подвергались влиянию городской цивилизации"<sup>20</sup>.

Представители "новой археологии" в лице Л. Бинфорда ограниченно принимают возможность истолкования археологических фактов с помощью данных сравнительной этнографии. По его мнению, этнографические факты могут служить основой для моделирования определенных взаимоотношений социального плана, но проверка правильности гипотез должна базироваться только на археологических материалах. При этом он полагает, что данные сравнительной этнографии должны сочетаться с данными, полученными археологами на современных этнографических объектах<sup>21</sup>, т.е. с данными этноархеологии. Поскольку представители "новой археологии" рассматривают археологическую культуру как совокупность субсистем, тесно связанных между собой, наблю-



дение, сделанное в сфере действия одной из субсистем, может быть правильно интерпретировано и применено для оценки каких-то социальных явлений, характерных для данного общества в целом лишь с помощью проверки его фактами, полученными в результате анализа других субсистем. Метод перекрестной проверки какого-либо предположения серией фактов правомерен, но ведь предположение это делается на основе знания законов общественного развития, выработанных, в частности, и на основе этнографических наблюдений, и одной археологией здесь не обойтись. Кстати говоря, отчет Л.Бинфорда и его коллег о раскопках на поселении Хэтчери Уэст (Средний Запад)<sup>22</sup> демонстрирует тщательно собранную сумму археологических фактов, которые служат основой для заключений об общественной и семейной организации данного общества, но заключения эти без знания законов развития первобытного общества, без знания этнографического материала были бы невозможны.

Заметим, что в трудах ряда американских археологов и этноархеологов не слишком часто можно встретить формулировки, прямо говорящие именно о законах исторического развития. Если М.Б.Шиффер главную задачу этноархеологии видит все-таки в формировании законов человеческого поведения<sup>23</sup>, то Р.А.Гоулд полагает, что правильнее изучать процессы, а не закономерности<sup>24</sup>. Дж.Ходдер пишет о возникшей исторически культурной структуре, на основе широко распространенных единых правил (rules)<sup>25</sup>, но не законов. Еще раньше археолог Дж.Р.Уилли резко критиковал статью В.М.Массона, посвященную эволюции первобытных землевладельческих поселений Средней Азии, за то, что В.М.Массон, создавая генеральную схему развития этих поселений и беря в основу экологические и экономические факторы, проводил свой анализ именно с учетом закономерностей исторического процесса<sup>26</sup>. Однако не упоминая об исторических законах развития общества, о движущих силах, направляющих этот процесс, американские археологи и в методике исследований, и в теоретических обобщениях вольно или невольно вынуждены с этими законами считаться.

Иной подход к объяснению многообразия человеческих культур, раскрытию причин сходства и различия в образе жизни народов мира был предложен в 1940-1950-е годы советскими этнографами, которые, руководствуясь марксистскими идеями единства исторического процесса, закономерного развития человеческого общества по ступеням развития культуры и смены способов производства, выделили в мировом многообразии человеческих общностей и хозяйственно-культурных явлений наряду с народами (этносомами) два особых типа культурных (этнографических) общностей - так называемые хозяйственно-культурные типы (ХКТ) и историко-этнографические (ИЭО), или историко-культурные области<sup>27</sup>.

По существу говоря, это есть дальнейшее совершенствование теории пространственно-временных систем культурных явлений (К.Уисслера, А.Л.Кребера), которая в англо-американской антропологии (этнографии и археологии) развивалась на плюралистической основе, а в советской - на монистической. В советской этнографии на первое место выступают этнографические и археологические факты, отражающие определенные генетические ряды и разные ка-

чественные различные этапы исторического развития. Этот путь сочетания пространственных и временных аспектов в 1920–1930-е годы привел замечательного советского генетика, географа и ботаника Н.И.Вавилова к открытию закона гомологических рядов и мировых центров формирования культурных растений.

В СССР идеи синтеза пространственных и временных аспектов развития культуры народов мира были разработаны на этнографическом материале Б.Г.Богоразом и С.П.Толстовым<sup>28</sup>, позже – А.М.Золотаревым<sup>29</sup>, А.П.Окладниковым<sup>30</sup>, С.А.Токаревым<sup>31</sup>, М.Г.Левиным<sup>32</sup>, Н.Н.Чебоксаровым и многими другими. В совместной статье М.Г.Левин и Н.Н.Чебоксаров (1955) так охарактеризовали "хозяйственно-культурные типы": это "... исторически сложившиеся комплексы особенностей хозяйства и культуры, характерны для народов, обитающих в определенных естественно-географических условиях при определенном уровне их социально-экономического развития"<sup>33</sup>. В последние тридцать лет концепция получила дальнейшее развитие на материалах самых различных регионов мира – Юго-Восточной Азии, Средней Азии, Вьетнама, Молуккских островов, Китая, Прибалтики и др.<sup>34</sup>

Хозяйственно-культурные типы – это прежде всего традиционное хозяйство и традиционные формы культуры, стереотипы трудовой деятельности и норм поведения, в которых традиция выступает в качестве механизма закрепления и воспроизводства рационального опыта общества. Это не просто хозяйственные, а именно хозяйственно-культурные типы. Они возникают совершенно независимо в разных странах и у разных народов (этносов) в сходных социальных и экологических условиях. Главные особенности материальной и духовной культуры, характерны для каждого типа (например, охотников-собирателей или мотыжных земледельцев), определяются в первую очередь направлением хозяйственной деятельности людей в конкретной географической среде; вместе с этническими традициями эти условия и определили особенности типов поселений, жилища, пищи, утвари, одежды, средств передвижения и т.п. Множественность локальных проявлений человеческой культуры всегда и всюду сочеталась с единством, с проявлением всеобщих закономерностей всемирно-исторического процесса, определяющих его характер. И в этом принципиальное различие между концепцией советских этнографов и территориально-временными подходами к истории культуры многих зарубежных этнографических школ.

Историко-культурные или историко-этнографические области, как правило, охватывают группы этносов определенной территории, хотя бы и различного происхождения, но связанные между собой общностью исторических судеб, длительностью соседства и общения. Если ХКТ закрепляли достигнутый уровень производительных сил применительно к определенной природной среде, то формирующиеся в пространственном континууме ИКО служили механизмом распространения технологических, социальных и культурных достижений. Совершенно ясно, что ИКО, как ХКТ, являются историческими категориями, возникавшими, развивавшимися и во многих случаях исчезающими в процессе

многообразного социально-экономического, культурного развития и взаимодействия этносов на конкретных территориях.

Наиболее тесные связи с географической средой проявляются у ХКТ, которые следует рассматривать как своеобразные социокультурные системы, связывающие исторические общности населения (этносы или их части) через механизмы культуры и хозяйственную деятельность с географической средой разного уровня – планетарного, регионального и локального<sup>35</sup>.

Хозяйственно-культурная дифференциация человечества развивалась не только в рамках планетарной поясно-зональной системы ХКТ, но на уровне более мелких физико-географических систем, в частности ландшафтов, которые являются основными ячейками географической оболочки нашей планеты.

Для каждой крупной исторической эпохи характерны свои системы как хозяйственно-культурных типов, так и историко-культурных областей. Вместе с ареалами этносов (этническими территориями) хозяйственно-культурные типы и историко-культурные области образуют меняющиеся от эпохи к эпохе территориальные системы явлений традиционной культуры, изучаемые историческими науками, и в первую очередь этнографией и археологией. Исследования показали, что все ХКТ, которые сформировались к началу XX в., могут быть объединены в ряд генетических, стадийно-типологических групп, различающихся главным направлением хозяйственной деятельности, характером разделения труда, уровнем производительности и нарастанием объема прибавочного продукта.

К первой, наиболее древней группе с присваивающей натуральной экономикой относятся ХКТ охотников и собирателей, сохранившиеся еще кое-где в глухих уголках ойкумены с экстремальными природными условиями; ко второй – типы с переходными к земледелию и скотоводству формами натурального хозяйства; к третьей – типы с мотыжным земледелием и пастушеским животноводством; к четвертой, более поздней группе – типы с плужным земледелием и животноводством, особое место в этой группе занимают ХКТ кочевников-скотоводов аридной зоны; к пятой группе ХКТ, сформировавшейся в новое время, относятся трансформированные типы с товарным направлением хозяйства; шестую группу образуют зоны нового времени, сложившиеся на основе высокоразвитого товарного земледелия и животноводства (с использованием механизмов в производстве), распространением городского образа жизни и интернационализации многих элементов материальной и духовной культуры (Андрианов, Чебоксаров, 1972: 11–16; Андрианов, 1985: 22–28).

Именно эти основные группы ХКТ отражают главные ступени исторической эволюции человеческой культуры, а их пространственная, картографическая и временная характеристики дают возможность применить эволюционный, историко-генетический подход для построения моделей-аналогов археолого-этнографических реконструкций.

Археологи и этнографы к концу Хл в. накопили огромный материал, который позволяет осветить детали перехода от одной ступени хозяйственно-культурной эволюции к другой, а сами ступени представить в качестве маркеров для построения научной теории эволюции культуры.

Самая крупная и самая важная ступень в эволюции культуры человека современного вида — это переход от присваивающих к производящим формам хозяйства, который, как известно, произошел в очень узкой зоне теплого пояса, в так называемых "Вавилонских" очагах. Исследования ботаников, археологов и этнографов помогли установить, что процесс этот был обусловлен многими факторами и не только благоприятным экологическим фоном и техническим прогрессом каменной индустрии мезолитических обитателей, но и ростом их численности и кризисным состоянием их охотничьего хозяйства. Исследования подтвердили и развили выводы советского генетика Н.И.Вавилова о географическом размещении основных очагов (центров) зарождения земледелия и животноводства, археологи установили хронологические рамки этого процесса в каждом из них. В этих очагах и происходила смена ХКТ охотников и собирателей оседлыми и полuosедлыми ручными земледельцами и пастушескими скотоводами. Процесс этот был длительным. Данные археологии подтверждаются этнографическими параллелями и, в свою очередь, этнографические модели ХКТ находят подтверждение в археологическом материале последних десятилетий.

Особенно наглядны результаты исследований Д.Кларка в северо-восточной Африке, где раскопки археологических комплексов Шахейнаб, Кадеро, Закиаб и некоторых других памятников позволили создать следующие, хронологически сменяющие друг друга модели хозяйств древних обитателей: 1) охота с рыболовством и собирательством; 2) охота, скотоводство, рыболовство и собирательство; 3) скотоводство и собирательство; 4) скотоводство, земледелие и рыболовство<sup>36</sup>.

Автор, используя методику известного этнографа Дж.П.Мердока, построил "звездные" этнографические модели, в которых учитывались по пятибалльной системе как направления хозяйственной деятельности (охота, рыболовство, собирательство, земледелие), так и некоторые этнографические характеристики (размер поселений, степень подвижности, хозяйственная территория). Для наиболее архаичной модели охотников на гиппопотамов "хартумского комплекса" (Шахейнаб) приведены этнографические аналогии: бозо (сонинке) из внутренней дельты Нила и войто (wayto) на острове оз.Тана в Эфиопии.

Охотников и собирателей в Африке эпохи неолита обычно сопоставляют с хорошо изученными этнографами пигмеями экваториальных лесов (мбути, ака и др.), бушменами Калахари и хадза, обитающими на берегах оз. Эяси в Танзании.

Кларк, анализируя археологические и этнографические материалы, предложил 6 моделей, три из них характеризуют охотников-собирателей: 1) речных долин; 2) сухих саванн и пустынь; 3) возвышенных плато. Три другие модели характеризуют: 1) скотоводов-собирателей; 2) скотоводов-земледельцев и рыболовов; 3) земледельцев, скотоводов. Автор отмечает, что и после появления производящего хозяйства присваивающие формы довольно долго сохраняются, о чем свидетельствуют этнографические примеры<sup>37</sup>. Как мы увидим далее, эти модели, выделенные Кларком на археологическом материале,

хорошо согласуются с ХКТ, которые намечены этнографами. В процессе хозяйственно-культурной типологизации и картографирования современного сельского хозяйства Африки удалось выявить особую переходную группу ХКТ, которая включает типы с переложным (подсечно-огневым) потребительским земледелием в сочетании с собирательством, охотой и рыболовством. Такие типы хозяйства зафиксированы в дождевых лесах Заира, Конго и в Л'абоне, а также в саваннах Южного Судана и в Анголе<sup>38</sup>. Если в лесах преобладает ручное земледелие (с культурами проса-элевсины, корнеклубнеплодами), то в саванне — скотоводство.

По мнению Кларка, более чем одна модель может быть предложена и для скотоводов пустыни<sup>39</sup>. Действительно, изучение ХКТ Африки показывает, что в саваннах и на пустынных пастбищах распространены архаические формы пастушеского, отгонного и более развитого полукочевого и кочевого скотоводства (у туарегов, зава и фульбе Западной Африки), местами в сочетании с собирательством, ручным земледелием на искусственно орошаемых землях<sup>40</sup>.

Так, исследования археологов и построенные ими модели на конкретном археологическом материале Северо-Восточной Африки хорошо увязываются с чисто этнографическими моделями, полученными при изучении ХКТ в Африке для начала и середины ХХ в.<sup>41</sup>

Много дают сравнительные этнографические данные при рассмотрении результатов археологических раскопок поселений. Здесь очень важны анализ систем расселения, связь их с окружающей средой, с технологическим уровнем развития производительных сил исследуемых и сравниваемых обществ, их экономикой. Для реконструкции форм общественной и семейной организации весьма значимо сравнительное изучение планировки поселений, типологии жилищ и т.д. Анализ такого рода практиковался в советской археологической науке уже в 30-40-е годы. Это направление исследований продолжает оставаться одним из ведущих, в среднеазиатских исследованиях в том числе<sup>42</sup>.

Появившееся в 60-е годы и получившее значительное развитие в американской археологии направление, называемое "археология поселений", также считает возможным воссоздание всех аспектов жизни древних обществ на материалах поселений<sup>43</sup>. При этом имеется в виду использование этнографических аналогий<sup>44</sup>, но с оговоркой о том, что это возможно при наличии непрерывного развития культуры в исследуемом регионе. Наиболее интересные работы дал Б.Дж.Триггер<sup>45</sup>, и, наверное, немалую роль здесь сыграло то, что он является одновременно и этнографом и археологом. Триггер справедливо полагая, что для реконструкции жизни первобытных обществ особенно ценно рассмотрение систем расселения и планировки поселений, подчеркивает роль выявления экологических факторов и связи их с развиваемой в данном обществе экономикой. Усматривает он при этом и возможности социальных реконструкций.

Однако Триггер предлагает обязательно обращать внимание на происхождение тех или иных явлений, связанных с системой расселения в современ-

ных обществах, т.е. учитывать данные сравнительной этнографии. Он приводит примеры зависимости конструкций и планировки жилища от экологической основы данного общества, наличия тех или иных строительных материалов, климатических условий, определенных технических навыков, специализации производства, религиозных представлений и, наконец, структуры семьи<sup>46</sup>. Этот перечень признаков, необходимость которых очевидна при анализе материалов поселений, находит отражение в литературе, основанной на археологических и этнографических источниках<sup>47</sup>. Но главное состоит в том, что Триггер в своих работах довольно компактно сформулировал перспективу, которая открывается перед археологом, если он видит конечную цель своего исследования в восстановлении истории изучаемого им человеческого общества во всех ее сложных и многогранных проявлениях.

Ставя перед собой именно такую цель, советская археологическая наука имеет в виду, что единство всемирно-исторического процесса в качестве одного из своих важнейших проявлений предусматривает неравномерность исторического развития как внутрiformационного, так и межформационного планов. Соотношение высокоразвитых земледельческо-скотоводческих обществ, раннеклассовых и классовых, и их первобытной периферии, находящейся на стадии расцвета или распада первобытнообщинных отношений, характерно для всей ойкумены<sup>48</sup>.

Не является исключением и Средняя Азия. Мир ее южных земледельческих цивилизаций, достигших в III - начале II тысячелетия до н.э. уровня протогородских, на севере граничил с необъятными просторами пустынь Каракум и Кызылкум, прорезанными речными долинами и дельтовыми равнинами больших (в том числе которых Амударья, Сырдарья, Зеравшан, Мургаб, Теджен) и малых рек. В III тысячелетии до н.э. здесь, на берегах дельтовых протоков и бессточных впадин, селились поздненеолитические охотники и рыболовы, во II тысячелетии до н.э. - скотоводы и земледельцы эпохи бронзы. Археолого-этнографические исследования на территории Средней Азии выявили существование на ее территории на протяжении тысячелетий четырех ХКТ: 1) полуседлых охотников и рыболовов; 2) оседлых земледельцев и скотоводов, земледельческое хозяйство которых было основано на искусственном орошении; 3) кочевников и полукочевников-скотоводов степей, сухих предгорий и гор; 4) полуседлых скотоводов-земледельцев<sup>49</sup>.

Важную роль в формировании ХКТ здесь сыграло развитие орошаемого земледелия. Исследование древних оросительных систем Приаралья на базе применения аэрометодов и дешифрования данных аэрофотосъемки на местности дали возможность проследить все этапы развития техники орошения и организации водного хозяйства в тесной связи с социальными изменениями в жизни общества. Важнейшие изменения в характере ирригации Хорезмского оазиса соответствовали главным периодам социально-экономического развития общества, переходу от первобытности к общинно-рабовладельческому строю, а от последнего к феодальному. Обращение же к этнографическим исследованиям техники орошения в общесреднеазиатском масштабе показало, что в XIX - начале XX в. для каждой из трех природных зон в Средней Азии (рав-

нин, предгорий и гор) были свойственны как разные особенности ведения хозяйства, соотношения форм земледелия (поливного и неполивного) и скотоводства, так и технические особенности ирригации: характер водозабора, размер каналов, членение и конфигурация распределительной сети, водорегулирующие гидротехнические устройства и многое другое. На равнинах, в оазисах, окруженных пустынями, поливное регулярное земледелие базировалось на системах крупных самотечных каналов, эксплуатация которых была очень трудоемким делом. В зоне предгорий, где источником воды служили небольшие, но быстро текущие реки, трудовые затраты на ирригацию были значительно меньше. В горных и высокогорных районах преобладали (и до сих пор преобладают) горно-ручейковые специфические формы орошения, не требующие значительных трудовых затрат<sup>51</sup>. Именно поэтому только на равнине (в Хорезме, Бухаре) и на крупных системах орошения горных долин (Фергана) можно наблюдать четкую корреляцию между историческим развитием техники ирригации и общественным устройством ирригационных обществ.

"Археология поселений" для юга Средней Азии с ХКТ оседлых земледельцев и скотоводов в значительной мере была разработана усилиями В.М.Массона, его исследования охватывают период от VI до I тысячелетия до н.э.<sup>52</sup> Несомненная заслуга В.М.Массона в том, что он сумел выявить внутреннюю динамику развития земледельческих обществ Юго-Западной Туркмении, которая отразилась в планировке поселений и жилищ того или иного времени. На этих материалах ему удалось поставить вопрос о формах общественной и семейной организации этого региона в эпоху неолита и бронзы, наметить пути, по которым здесь шел процесс разложения первобытно-общинного строя и перехода к классовому обществу. Им был прослежен путь от неолитического поселения - скопления маленьких однокомнатных домов к более сложным поселениям эпохи энеолита и бронзы, состоящим из многокомнатных построек с жилыми и хозяйственными помещениями. Используя сравнительные этнографические материалы по жилищам индейцев западных пустынь, которых объединял с древними земледельцами южной Туркмении единый ХКТ, В.М.Массон пришел к выводу, что эти крупные жилые массивы населяли большесемейные общины. В их среде в ходе дальнейшего процесса на уровне протогородской цивилизации (Алтын-депе) намечается определенная имущественная и социальная дифференциация<sup>53</sup>. Подобные процессы отмечены на территории древней Бактрии, где также выявлены протогородские центры, у обитателей которых наряду с большесемейными общинами, видимо, существовали и соседские, наметилось имущественное неравенство в отношениях между их членами. Основными хозяйственными ячейками являлись большие семьи. Они входили в состав более крупных экономических объединений - соседских или сельских общин<sup>54</sup>, которые являлись переходной формой от первобытнообщинной к классовой организации.

Иная картина наблюдалась в северных пустынных областях Средней Азии, отстававших, как уже говорилось, по объективным историческим условиям от южных. Идеальным полигоном для исследования различных аспектов истории населения этого региона явились дельтовые равнины низовий Амударьи и Сырдарьи с окружающими их пустынями. Здесь перед археологами возникла воз-

возможность исторических реконструкций и исследования типов хозяйства, эволюции форм общественной организации и семьи, древних традиций строительного мастерства и архитектуры, типов поселений и жилищ, традиционных верований и т.п. С другой стороны, для этнографов открылись большие возможности ретроспективных исследований проблем этногенеза и этнической истории, хозяйственных навыков, материальной и духовной культуры, социальной организации, семейного быта современных среднеазиатских народов. Работы по этой проблематике осуществлялись и продолжают комплексной Хорезмской экспедицией. Ее организатором и руководителем долгие годы был С.П.Толстов. В составе экспедиции, помимо археологов и этнографов, работают антропологи, географы, геологи, почвоведы<sup>55</sup>. В неолите (У-III тысячелетия до н.э.) в Приаралье, в дельтовых областях формируется ХКТ полуседлых рыболовов и охотников с присваивающей формой хозяйства, с родовыми поселками, состоящими из нескольких наземных домов и полуземлянок, судя по количеству очагов, населенными каждая несколькими родственными нуклеарными семьями<sup>56</sup>.

В эпоху бронзы (II - начало I тысячелетия до н.э.) ситуация меняется. Переход к производящему хозяйству был в значительной мере стимулирован не только ростом производительных сил общества, но и импульсом с земледельческого Юга. К тому же процесс аридизации климата в этот период должен был привести к процессу дренирования дельтовых равнин и при наличии благоприятных условий, - к возникновению на этих территориях навыков орошаемого земледелия. Так произошло в дельте Зеравшана и в Акчадарьинской дельте Амударьи. Производящая форма хозяйства здесь с самого начала была комплексной, земледельческо-скотоводческой, причем развитию земледелия несомненно способствовали культурные связи с земледельческим Югом, так как диких форм злаковых в низовьях Амударьи нет, они были заимствованы уже в окультуренном виде<sup>57</sup>.

В учении о ХКТ степные районы Евразии, куда входит и северная равнинная часть Средней Азии, были отнесены к ХКТ пастушеских скотоводов и земледельцев, причем приоритетным было названо скотоводческое направление хозяйства<sup>58</sup>. В дальнейшем было сделано уточнение, что в пределах основных ХКТ могут быть выделены конкретные типы, связанные, в частности, с определенными ландшафтно-климатическими условиями<sup>59</sup>. Именно такой локальный ХКТ земледельцев-скотоводов эпохи бронзы в благоприятных экологических условиях дельтовых равнин Зеравшана и низовий Амударьи был зафиксирован на севере Средней Азии. И развитие этого вида хозяйства, к тому же в такой его высокопродуктивной форме, как ирригационное земледелие, уже с глубокой древности определило специфику экономического и социального развития населения Акчадарьинской - дельты Амударьи. Преимущественно земледельческим направление хозяйства остается здесь на протяжении тысячелетий; именно на этих землях, включая аллювиальную равнину Присарыкамьшской дельты Амударьи, расцветает культура античного и средневекового Хорезмского оазиса, именно здесь фиксируется наиболее



ранний для северных районов Средней Азии переход к классовому обществу, государственности (середина I тысячелетия до н.э.). Несколько более замедленный процесс развития производительных сил в северном среднеазиатском регионе привел и к более замедленному процессу развития общественной организации, но он в целом шел теми же путями, что и на Юге, и может быть прослежен на материалах поселений и жилищ.

Задача облегчалась тем, что в Акчадарьинской дельте с помощью аэрометодов на ныне пустынной территории был открыт заповедник поселений эпохи бронзы, где дома, дельтовые протоки, ирригационная сеть отличались более темным цветом, чем окружающая их равнина, и, таким образом, мы имели естественный топографический план местности, а археологические раскопки в целом его достоверность подтвердили<sup>60</sup>.

Особенность систем расселения второй половины II тысячелетия до н.э. — "хуторская", в виде группы из 2–3 домов на берегу дельтового протока, в 800–1000 м от другой такой же группы. Каждая из них окружена системой арыков и небольших полей, которые обрабатывались членами этой общины, включавшей несколько нуклеарных семей. Основной тип жилища — прямоугольные в плане полуземлянки каркасно-столбовой конструкции с входным коридором и предвходовым сооружением с легким навесом, обращенными входом на юг; с отклонениями, видимо<sup>61</sup>, сезонными. Полуземлянка, ее ориентация и предвходовое сооружение — оптимальное решение для типа жилища в аридной зоне.

Близкая система расселения и жилищ была прослежена археологами на американском Юго-Западе, в области, входящей в аридную зону и в целом близкой к нашей по общности ХКТ. В бассейне р.Хила были исследованы ирригационные системы и остатки поселений культуры хохокам (УШ–IX вв. н.э.), которые разбросаны на большой площади вдоль рек в виде групп домов и окружающих их полей<sup>62</sup>. Сходный с полуземлянками низовий Амударьи план имеют дома поселения Шабик в каньоне Чако, принадлежащего к культуре "корзинщиков" (basketmakers) и датируемого тоже VI в.<sup>63</sup> Разница заключается лишь в том, что в отличие от среднеазиатских жилищ вход в предвходовой части, которую называли "вентилятором", был с крыши. Четыре таких дома, но с круглой, а не с прямоугольной жилой частью были раскопаны на поселении Хэтчеры Уэст (Средний Запад)<sup>64</sup>. Л.Бинфорд называет этот тип планировки "дом в форме замочной скважины" (key hole house). Здесь, как и в нашем случае, уровень пола жилища ниже уровня пола в коридоре, а вход ориентирован на юго-восток.

В эпоху поздней бронзы (конец II — начало I тысячелетия до н.э.) система расселения меняется. Дома-полуземлянки каркасно-столбовой конструкции группируются в крупные поселки (до 20 жилищ), нередко 2 или 3 д.а. соединены переходами, образуя единый жилой массив<sup>65</sup>. В ряде случаев, если таким образом объединены два дома, один из них является хозяйственным помещением. Каналами служат переуглубленные русловые протоки, поступление воды в которые регулируется с помощью головных сооружений, по-

ля расположены за пределами площади поселка<sup>66</sup>. Этот опыт - использование высохших дельтовых протоков при создании ирригационных систем - был активно развит позднее, в эпоху античности, что давало возможность орошать поля самотеком<sup>67</sup>. Даже в наши дни, при новом освоении этих земель современные ирригаторы нередко переуглубляют уже сухие античные каналы и также пускают по ним самотеком воду.

Поселения эпохи поздней бронзы - родовые поселки, жители которых объединены в большесемейные общины. Для характеристики последних могут быть привлечены археологические находки - резные знаки-тамги на днищах сосудов. Если рассматривать эти знаки как символы отдельных родов и большесемейных общин, то наличие двух разных тамг в одном доме (поселение Якке-парсан 2, дом I2) означает, что в нем жили по крайней мере две разные семейные группы, имевшие каждая свою тамгу. Эти две семьи могут быть семьями двух сестер, и тогда мы имеем дело с матролокальным поселением. Возможно и другое предположение. Если считать изготовление керамики женским делом, то, может быть, женщины каждой семьи ставили знак своего рода или большесемейной общины. В этом случае можно думать, что в доме жила большая патриархальная семья, в состав которой входило несколько нуклеарных семей. Появление сдвоенных или встроенных домов - свидетельство разрастания большесемейной общины. Еще одним свидетельством этого процесса, а также неуклонного роста производительных сил, увеличения получаемого избыточного продукта служат большие хозяйственные пристройки к домам. Каждая большесемейная община на поселении экономически была в какой-то степени независима, но не более того. Поддержание ирригационной системы требовало организованных коллективных усилий. Если считать, что каждая община имела определенный участок земли, который она обрабатывала, то расчистка каналов и подача воды на поля были, несомненно, в коллективном ведении родовой общины, и земля, очевидно, была коллективной собственностью.

Число жителей поселка по сравнению с эпохой развитой бронзы возросло примерно в 5 раз и достигало, возможно, 500 человек<sup>68</sup>. Следует, однако, подчеркнуть, что демографические расчеты на территории действующей дельты очень затруднены, так как ее пульсирующий режим приводил к необходимости достаточно частых переселений одних и тех же хозяйственных коллективов. Большая часть этих выводов, сделанных на археологическом материале, согласуется с возможными аспектами в области "археологии поселений", предложенными в свое время Б.Дж.Триггером<sup>69</sup> и базирующимися на археолого-этнографическом анализе.

Уникальные условия пустыни позволили сделать на территории Приаралья еще одно интересное наблюдение. Здесь легко выявляются временные пастушеские стоянки на коренном берегу дельты, близ оседлых земледельческих поселений на внутريدельтовом пространстве. Маршрутное исследование цели таких стоянок, расположенных всегда близ воды, в сфере действия дельтовых протоков, привели нас далеко на север, на территорию Сырдарьинской

дельты. Это заставило сделать вывод о переходе в эпоху поздней бронзы к отгонному скотоводству<sup>70</sup> при сохранении центра расселения в это время в низовьях Амударьи (и оседлые поселения, и стоянки скотоводов принадлежат к одной археологической культуре). Этнографические наблюдения показали, что крупные хозяйства современного оазиса, расположенного на территории древней дельты, ведут сезонное отгонное скотоводство по тем же древним традиционным маршрутам. Наблюдения для более позднего времени показали такую же традиционность путей перекочевок от древности до нового времени не только в Приаралье, но и в Восточном Казахстане<sup>71</sup>.

Историко-этнографические реконструкции на материалах могильников, так же как и на материалах поселений, могут дать интересные результаты, если в их основу положить комплексный археолого-этнографический анализ. На материалах погребений он предпринимается достаточно широко и в основном с помощью метода аналогий<sup>72</sup>.

Раскопанный в Южном Приаралье могильник эпохи бронзы Кокча 3 дал возможность реконструировать некоторые черты социальной и общественной организации древнего населения. Погребенные лежали в грунтовых ямах скорченно, женщины на левом<sup>73</sup>, мужчины на правом боку, все головой на запад. Погребальный инвентарь скромный: 2-3 сосуда, у женщин бронзовые украшения, у мужчин - бронзовые шилья. Детские захоронения были сконцентрированы в юго-западной части кладбища. Выделение детских захоронений вполне согласуется с данными этнографии, согласно которым дети, не достигшие определенного возраста и не прошедшие обряд инициации, считаются табу. По этой же причине нередко встречаются специальные детские кладбища, известны они и в археологии. Во время маршрутных исследований мы не раз сталкивались с находкой горшков, закопанных на берегу реки горлом вниз. На среднеазиатской территории этнографических аналогов мы не нашли, искомым сюжет оказался среди африканских материалов<sup>74</sup>. Выяснилось, что так хоронили близнецов<sup>75</sup>. Их, как правило, хоронили у реки или в болотистом месте, в горшке, который ставился горлом вниз<sup>66</sup>, в других случаях на могиле близнецов сверху ставили горшок горлом вниз<sup>77</sup>. В горшках горлом вниз у дороги хоронили и детей, умерших через несколько дней после рождения или извлеченных из чрева матери в случае ее смерти до родов<sup>78</sup>. По-видимому, исключительный погребальный обряд, касающийся близнецов и маленьких детей, не достигших определенного возраста, связан с анимистическими представлениями, согласно которым их души являются носителями злых сил и могут принести вред живущим. Может быть, горшок поэтому ставили горлом вниз, дабы не дать душе умершего проникнуть в среду живых.

На северо-западном участке могильника Кокча 3 обнаружены могилы, где захоронения взрослых совершены с нарушением ритуала (положение покойников по диагонали ямы или ничком). По данным этнографии, так могли хоронить людей, связанных со злыми силами - колдунов<sup>79</sup>, или умерших необычной смертью (инфекционная болезнь, укусы змеи и т.д.).

Ритуал погребения женщин на левом, мужчин на правом боку имеет в этнографических источниках самые разные толкования, но во всех случаях он связан с половым диморфизмом.

Наибольший интерес вызывает толкование обряда парных разнополых захоронений, одновременных и разновременных. Разновременные парные захоронения (их в могильнике 9), когда к ранее умершему (мужчине или женщине) через некоторое время подхоранивают умершего позднее, по-видимому, фиксируют процесс стабилизации нуклеарной семьи при совершенно равноправном положении женщин. Во всех известных случаях одинаково часто подхоранивались женщины к мужчинам, и наоборот. Обычно супружеская пара состоит из лиц зрелого или старческого возраста, что подчеркивает естественную причину смерти каждого из них. Об отнюдь не приниженном положении женщины свидетельствует и достаточно богатый сопровождающий ее погребальный инвентарь. Парные одновременные захоронения часто толковались как свидетельства насильственного погребения жены с умершим мужем в условиях господства патриархата в обществе скотоводов эпохи бронзы. Анализ погребений могильника Кокча 3 (их всего 6 из 84, причем без всяких следов насилия) с широким привлечением данных этнографии заставляет нас прийти к выводу, что этот обряд ни в экономическом (что очень важно), ни в правовом отношении не может быть так истолкован. В условиях родового строя при наличии экзогамии невозможно погребение мужчин на родовом кладбище женщин (при матрилокальном браке), и наоборот — женщины на родовом кладбище мужчин (при патрилокальном браке). Тогда, в женщинах, погребенных одновременно с мужчинами, можно видеть рабынь-наложниц, а не свободных членов рода. В то же время нельзя забывать, что существующий наряду с этим обряд разновременных разнополых захоронений фактически нарушает закон экзогамии и фиксирует процесс разложения перво-бытнообщинных отношений.

Эпоха бронзы с ее крупными сдвигами в области производственной деятельности человека была периодом разложения перво-бытнообщинного строя. Однако процесс этот протекал по-разному. По-видимому, оседлость, связанная с занятием земледелием, способствует существованию высокого, но не главенствующего положения женщины, матрилинейность счета родства и наследования, сохранение парного брака или его пережитков, матрилокальности поселений с постепенным переходом к патрилокальности<sup>80</sup>. Следует заметить, что сохранение материнско-родовых институтов может наблюдаться и в скотоводческих обществах. Эти положения иллюстрируют, с одной стороны, земледельческая основа хозяйства общества, члены которого погребены в могильнике Кокча 3, относительное богатство некоторых женских погребений по сравнению с мужскими, с другой — сохранение элементов материнско-родовой организации в социальной структуре общества ранних саков Приаралья (УП — УІ вв. до н.э.). В последнем случае об этом свидетельствуют погребения женщин-жриц с каменными жертвенниками, зеркалами, конским снаряжением<sup>81</sup>. А все же в целом следует заметить, что историческая

реконструкция системы счета родства, базирующаяся на этнографических аналогах, не может дать однозначного решения и должна производиться с большей осторожностью.

До сих пор речь шла преимущественно об использовании археологами данных этнографии для исторических реконструкций. И хотя среди ряда этноархеологов существует убеждение, что этнография является "донором" для археологов<sup>82</sup> и, таким образом, связь между этими науками является как бы односторонней, на самом деле это не так.

Недавно Дж.Ходдер справедливо заметил, что "этнографы все более и более понимают необходимость привлечения истории для объяснения настоящего, они обращаются к археологам, чтобы воссоздать это прошлое для регионов, которые не имеют длительной письменной традиции"<sup>83</sup>. Такого рода исследования, которые называют исторической этнографией и ведутся в нашей стране давно, дают хорошие результаты особенно тогда, когда речь идет о регионах с традиционно устойчивым ХХТ. Исследования Хорезмской экспедиции в Приаралье силами археологов, этнографов, геоморфологов и почвоведов дали возможность установить, что в Сырдарьинской дельте на протяжении тысячелетий господствующим типом хозяйства было полуседлое скотоводство, в то время как в низовьях Амударьи ведущим, по крайней мере с середины II тысячелетия до н.э., был оседлоземледельческий хозяйственный тип с высокоразвитым искусственным орошением и скотоводством<sup>84</sup>. Такая традиционность в экономике, естественно, не могла не сказаться на некоторых особенностях материальной культуры, характере общественной организации, духовной культуре, на всем облике этнической истории населения Южного Приаралья.

Детальное изучение этнографами родоплеменного состава, исторических народных традиций и преданий позволило осветить многие проблемы этногенеза каракалпаков, северохорезмских узбеков и туркмен, казахов низовий Амударьи и Сырдарьи<sup>85</sup>. Были обнаружены черты общности некоторых этапов их этнической истории и связи их этногенеза со степными племенами, обитавшими в Приаралье в древности и в средневековье и исследованными археологически. В историко-этнографическом аспекте изучались также и проблемы типов хозяйства, истории общественного строя, материальной и духовной культуры современного населения Хорезмского оазиса. Археолого-этнографическим исследованиям были подвергнуты позднесредневековые (туркменские) оросительные системы на оз.Сарыкамыш<sup>86</sup>, покинутые туркменские поселения XIX в. на Дарьяльке<sup>87</sup>, покинутые каракалпакские поселения в низовьях Сырдарьи<sup>88</sup>.

Данные, касающиеся глубоких корней современной архитектуры и строительной техники, дало комплексное археолого-этнографическое изучение жилища Хорезмского оазиса и сопредельных областей. Это относится как к строительной технике — применение сырцового кирпича, пахсы (битая глина), сооружение каркасных построек из дерева и камыша, обмазанных глиной, так и к планировке жилищ. Некоторые из строительных приемов известны здесь еще с эпохи неолита (наземные жилища и полуземлянки каркасно-столбовой

конструкции), что же касается планировки жилищ, то два ее широко распространенных типа прослеживаются на материалах сельских усадеб с УП-УШ вв. и до наших дней. Такая устойчивость планировки сельских жилищ во времени дает этнографам и археологам блестящую возможность для исследования эволюции форм семьи, большесемейной общины<sup>89</sup>, в частности, наблюдаемое сходство сельских жилищ узбеков, туркмен и каракалпаков - еще одно свидетельство сложных и перекрещивающихся путей их этногенеза. Общеизвестно, что надстроечные явления, духовная культура исследуемых в историко-этнографическом плане обществ восстанавливается с большим трудом, чем материальная, и тем не менее комплексные археолого-этнографические работы и здесь дали интересный результат. Специальные циклы этнографических исследований были посвящены изучению реликтов доисламских верований, древних семейных обычаев и обрядов, которые своими корнями уходят в глубокую древность<sup>90</sup>. Был собран полевой материал, фиксирующий пережитки древних социальных институтов, была выявлена реликтовая форма сельской общины хорезмских узбеков - элат, собрание старейшин, в которой удалось проследить черты древних родовых традиций. Во многих обычаях и обрядах отразились следы возрастного деления и археологического института мужских собраний<sup>91</sup>. Во многих случаях удалось обнаружить явные пережитки зороастризма - религии, проявление которой в погребальном обряде четко зафиксировано археологически на территории Хорезма начиная с середины I тысячелетия до н.э.<sup>92</sup> Как выяснилось, завоевание арабами Средней Азии в УШ в. не уничтожило древней религиозной традиции, о чем свидетельствует раскопанное археологами на городище Джигербент святилище XI в., принадлежащее, по-видимому, тайной зороастрийской секте<sup>93</sup>. Реликтовые признаки зороастризма, выявленные этнографически, впечатляюще сочетаются с археологическими данными, фиксирующими возникновение и сохранение зороастрийской традиции у населения Южного Приаралья на протяжении тысячелетий<sup>94</sup>.

Еще один аспект духовной культуры - искусство. Удалось с использованием археолого-этнографических данных исследовать музыкальную культуру Хорезма. При этом в основу, с одной стороны, был заложен иконографический материал, полученный в результате раскопок, с другой - этнографический анализ современных среднеазиатских музыкальных инструментов и инструментальных ансамблей<sup>95</sup>. Этот интересный поиск дал возможность, как и в предыдущих случаях, выявить глубокую, уходящую в I тысячелетие до н.э., местную традицию в сочетании и взаимодействии с привнесенными извне чертами.

Наш далеко не полный перечень возможных аспектов именно комплексных археолого-этнографических исследований на примере работ в одной историко-культурной области показывает, насколько оправдывает себя это направление, как много оно дает для исторических реконструкций прошлого и воссоздания глубоких корней этнической истории и культуры современного населения Средней Азии. В целом же мы могли еще раз убедиться в том,

как наряду с другими историческими дисциплинами археология и этнография, дополняя друг друга, помогают решить главную задачу истории как науки — воссоздать прошлое человечества во всей его конкретности и многообразии. В решении этой задачи у исследователей разных стран имеется много общих черт методического и отчасти методологического характера.

- I Бромлей Ю.В. Очерки истории этноса. М., 1983. С.103; Чебоксаров Н.Н., Чебоксарова И.А. Народы, расы, культуры. М., 1985. С.172.
- 2 Steward J. H. Theory of culture change. Urbana, 1955; Chang R. C. Major aspects of the interrelationship of archaeology and ethnology // Current Anthropology. 1967. 8, 3; Childe V. G. Archaeology and anthropology // Southwestern Journal of Anthropology. 1946. 2(3); Trigger G. B. Settlement archaeology — its goals and promise // American Antiquity. 1967. 32, 2.
- 3 История первобытного общества: Общие вопросы. Проблемы антропосоциогенеза. М., 1983; Першиц А.И. Этнография как источник первобытноисторических реконструкций // Этнография как источник реконструкции первобытного общества. М., 1979; Binford L. Methodological considerations of the archaeological use of ethnographic data // Man the hunter / Eds. R.B. Lee, L. de Vore. Chicago, 1968; Chang R. C. Major aspects...; Archaeology and anthropology: Areas of mutual interest / Ed. M. Spriggs. Oxford, 1977; Orme D. Archaeology and ethnography: The explanation of culture change. L., 1973; Idem. Anthropology for archaeologists. N.Y., 1981; Gould R. A. Living archaeology. Cambridge (Mass.), 1980.
- 4 Pershitz A. I. Ethnographic reconstruction of the history of primitive society // Soviet and western anthropology / Ed. E. Gellner. N.Y., 1980.
- 5 Ucko P. L. Ethnography and archaeological interpretation of funerary remains // World Archaeology. 1969, 1, 2.
- 6 Behavioral archaeology / Ed. M.B. Schiffer. N.Y., 1976; Jellen J. E. Archaeological approaches to the present: Models for reconstructing the past. N.Y., 1977; Explorations in ethnoarchaeology / Ed. R.A.Gould. Albuquerque, 1978; Idem. Living archaeology; Ethnoarchaeology: Implications of ethnography for archaeology / Ed. C. Kramer. N.Y., 1979; Idem. Village ethnoarchaeology rural-Iran in archaeological perspective. N.Y., 1982; Hodder J. The present past: An introduction to anthropology for archaeology. N.Y., 1983; Idem. Reading the past // Current approaches to interpretation in archaeology. L.: N.Y.. 1986; Шнирельман В.А. Этноархеология. 70-е годы // СЭ. 1984. 2.
- 7 См. например: Chang R. C. Major aspects... P. 230.
- 8 Man the hunter. P. 289.
- 9 Hodder J. Reading the past. P. 104.
- 10 Binford L. Methodological considerations... P. 269–270.
- II См.: Толстов С.П. Древний Хорезм: Опыт историко-археологического исследования. М., 1948; Рыбаков Б.А. Ремесло Древней Руси. М., 1948; Черных Л.А. Хозяйственно-экономические реконструкции в работе советских археологов 30-х годов // Исследования социально-исторических проблем в археологии. Киев, 1987; и др.
- 12 Hahn E. Die Wirtschaftsformen der Erde // Petermanns Mitteilungen. 1892. Bd. 38, Taf. 2.
- 13 Wissler C. The American Indian. N.Y., 1917 (2nd ed. 1922).
- 14 Folsom J. Culture and social progress. N.Y., 1928.
- 15 Weiss G. A scientific concept of culture // American Anthropologist. 1973. Vol. 75, N 5. P. 1403–1404.

- 16 S t e w a r d J. H. Theory of culture change: W e i s s G. A scientific concept... P. 1404.
- 17 C h a n e y R. P. Comparative analysis and retroductive reasoning or conclusions in search of a premise // American Anthropologist. 1973. Vol. 75, N 5.
- 18 C h i l d e V. G. Archaeology and anthropology; I d e m. Social evolution. L., 1951; I d e m. Piecing together the past. L., 1956.
- 19 C h i l d e V. G. Retrospect // Antiquity. 1958. XXXIII. P. 54; обзор взглядов Г. Чайлда также см.: T r i g g e r B. If child were alive today // Bulletin of the Institute of Archaeology. L., 1983. N 19.
- 20 C l a r k J. G. Archaeological theories and interpretation: Old world // Anthropology today. Chicago, 1957.
- 21 B i n f o r d L. Methodological considerations... P. 270.
- 22 B i n f o r d L. R., B i n f o r d S. R., W h a l l o n R., H a r d i n M. Q. Archaeology of matchery West-Memoires of the Society for American archaeology. Wash., 1970. P. 24.
- 23 S c h i f f e r M. B. Behavioral archaeology. P. 229.
- 24 G o u l d R. A. Living archaeology. P. 323.
- 25 H o d d e r J. The present past... P. 211.
- 26 M a s s o n V. M. Prehistoric settlement patterns in Soviet Central Asia // Man, settlement and urbanism / Ed. P. Ucko et al. L., 1972; Рец. см.: Antiquity. 1973. Vol. XLVII, N 188. P. 269.
- 27 Л е в и н М. Г., Ч е б о к с а р о в Н. Н. Хозяйственно-культурные типы и историко-этнографические области // СЭ. 1955. 4; А н д р и а н о в Б. В., Ч е б о к с а р о в Н. Н. Хозяйственно-культурные типы и проблема их картографирования // СЭ. 1972. 2.
- 28 Б о г о р а з - Т а н В. Г. Распространение культуры на земле. Основы этнографии. М.; Л., 1928; Т о л с т о в С. П. Очерки первоначального ислама // СЭ. 1932. 2; О н ж е. Этнография и современность // СЭ. 1946. I.
- 29 З о л о т а р е в А. М. К вопросу о происхождении эскимосов // Антропол. журнал. 1937. I.
- 30 О к л а д н и к о в А. П. К изучению начальных этапов формирования народов Сибири // СЭ. 1950. 2.
- 31 Т о к а р е в С. А. Этнография народов СССР: Исторические основы быта и культуры. М., 1958.
- 32 Л е в и н М. Г. К проблеме исторического соотношения хозяйственно-культурных типов Северной Азии // КСИЭ. 1947. 2; О н ж е. Этническая антропология и проблемы этногенеза народов Дальнего Востока. М., 1958.
- 33 Л е в и н М. Г., Ч е б о к с а р о в Н. Н. Хозяйственно-культурные типы... С. 4.
- 34 Подробнее см.: А н д р и а н о в Б. В. Неоседлое население мира. М., 1985. С. 19-20.
- 35 А н д р и а н о в Б. В. К методологии исторического исследования проблемы взаимодействия общества и природы // Взаимодействие природы и общества: (Философские, географические, экологические аспекты проблемы). М., 1981.
- 36 C l a r k J. G. The domestication process in Northeast Africa: Ecological change and adaptive strategies // Origin and early development



of food-producing cultures in North-Eastern Africa / Ed. L. Przyzaniak, M. Robusiewicz. Poznan, 1984. P. 32.

- 37 Ibid. P. 36.
- 38 Андрианов Б.В. Неоседлое население мира. С.92-93.
- 39 Clark J.G. The domestication process... P. 36.
- 40 Андрианов Б.В. Неоседлое население мира. С.92-93.
- 41 Андрианов В.В. African traditional economic-cultural types and problems of typology of world agriculture // Geographia Polonica. 1979. Vol. 40. P. 5-9.
- 42 Массон В.М. Средняя Азия и Древний Восток. М., 1964; Он же. Экономика и социальный строй древних обществ: (В свете данных археологии). Л., 1976; И т и н а М.А. История степных племен Южного Приаралья, П - начало I тысячелетия до н.э. // ТХАЭЭ. М., 1977. Т.Х; Н е р а з и к Е.Е. Сельское жилище в Хорезме (I-XIV вв.) // ТХАЭЭ. М., 1976. Т.IX.
- 43 Will ey G.R. Prehistoric settlement patterns in the Viru valley, Peru. Wash., 1953; Prehistoric settlement patterns in the New World/ Ed. G.K.Willey.N.Y., 1956; Settlement archaeology / K.C.Chang. Palo Alto, 1968.
- 44 Chang K.C. Major aspects...; Binford L. Methodological considerations...
- 45 Trigger B.G. Settlement archaeology; Idem. The determinants of settlement patterns//Settlement archaeology/Ed. K.C. Chang; Idem. Beyond history: The methods of prehistory. N.Y., 1968; Idem. Time and traditions: Essays in archaeological interpretation. N.Y., 1978.
- 46 Trigger B.G. Settlement archaeology. P. 152; Idem. The determinants... P. 56-59.
- 47 Rapoport A. House form and culture. L., 1969; Frazer D. Village planning in the primitive world. N.Y., 1968; Flannery R.V. The origins of the village as a settlement type in Mesoamerica and the Near East: A comparative study // Man, settlement and urbanism / Ed. P.Ucko et al. L., 1972; Whiting L.W.M., A y r e s B. Inferences from the shape of dwellings // Settlement archaeology / Ed. K.C.Chang.
- 48 См.: Первобытная периферия классовых обществ до начала великих географических открытий: (Проблемы исторических контактов). М., 1978.
- 49 Андрианов Б.В. Опыт типологизации орошаемого земледелия и ирригации в Средней Азии и Казахстане (Конец XIX - начало XX в.) // Типология основных элементов традиционной культуры. М., 1984. С.76.
- 50 Андрианов Б.В. Древние оросительные системы Приаралья. М., 1969. С.222-229; History of irrigation and drainage in USSR / Ed. B.G.Stepa. Delhi, 1985. P. 41-79.
- 51 Андрианов Б.В. Роль ирригации в становлении древних государств: (На примере Средней Азии) // От доклассовых обществ к раннеклассовым. М., 1987. С.85-86.
- 52 Массон В.М. Средняя Азия...; Он же. Поселение Джейтун (материалы и исследования по археологии СССР). 1971. № 180; М а с с о н В.М. Prehistoric settlement patterns...; М а с с о н В.М. Экономика и социальный строй...; Он же. Алтын-депе. Л., 1981.
- 53 М а с с о н В.М. Алтын-депе. С.102-104.

- 54 Аскаров А.А. Древнеземледельческая культура эпохи бронзы Юга Узбекистана. Ташкент, 1977. С.143; Сарияниди В.И. Древние земледельцы Афганистана. М., 1977. С.134-135.
- 55 Толстов С.П. По древним дельтам Окса и Яксарта. М., 1962; Итина М.А. Хорезмская экспедиция - основные итоги и перспективы исследований // Культура и искусство древнего Хорезма. М., 1981; Он же. Охраняемые археологические работы в Хорезме; Итоги и перспективы // СЭ. 1984. 1.
- 56 Виноградов А.В. Древние охотники и рыболовы Среднеазиатского междуречья // ТХАЭЭ. М., 1981. Т.лш. С.167-168.
- 57 Итина М.А. Взаимодействие земледельческих цивилизаций Средней Азии с их "варварской" периферией в эпоху бронзы // Древние цивилизации Востока: (материалы II советско-американского симпозиума). Ташкент, 1986.
- 58 Левин М.Г., Чебоксаров Н.Н. Хозяйственно-культурные типы... С.9.
- 59 Чебоксаров Н.Н., Чебоксарова И.А. Народы, расы, культуры. С.181.
- 60 Итина М.А. История степных племен... С.36-37.
- 61 Там же. С.46-47.
- 62 Gladwin H.S. A history of the ancient Southwest. Portland, Maine. 1957. С. 87, 147; Henry E.W. Speculations on prehistoric settlement patterns in the Southwest // Prehistoric settlement patterns in the New World / Ed. G.R.Willey. N.Y., 1956. P. 4-8.
- 63 Gladwin H.S. A history of the ancient Southwest. P. 120-121.
- 64 Vinford L.R. et al. Archaeology of Hatchery West. Wash., 1970.
- 65 Итина М.А. История степных племен... С.149.
- 66 Андрианов Б.В. Древние оросительные системы... С.102-107; Итина М.А. История степных племен... С.180.
- 67 Толстов С.П. Древний Хорезм... С.45; Гулямов Я.Г. История орошения Хорезма с древнейших времен до наших дней. Ташкент, 1957. С.59-60.
- 68 Итина М.А. История степных племен... С.209.
- 69 Trigger V.G. The determinants...
- 70 Итина М.А. История степных племен... С.193.
- 71 Акишев К.А. К проблеме происхождения номадизма в аридной зоне древнего Казахстана // Поиски и раскопки в Казахстане. Алма-Ата, 1972. С.45-46.
- 72 Уско P.L. Ethnography and archaeological interpretation...; Vinford L. Mortary practices: Their study and their potential // Memories of the Society for American Archaeology. Wash., 1971, 25; Charman R.W. Burial practices - an area of mutual interest // Archaeology and anthropology: Areas of mutual interest / Ed. M.Spiggs. Oxford, 1977; Mortality and immortality: The anthropology and archaeology of death / Ed. S.C.Humphreys, H.King. L., 1982; Итина М.А. История степных племен... С.211-228; Массон В.М. Экономика и социальный строй... С.149 и след.; Алексин В.А. Социальная структура и погребальный обряд древнеземледельческих обществ. Л., 1986.

- 73 И т и н а М.А. Раскопки могильника тазабагъябской культуры Кокча-3 // МХАЭЭ. М., 1961. Вып.5; О н а ж е. Могильник Кокча-3: Новые раскопки // В и н о г р а д о в А.В., И т и н а М.А., Я с л о н - с к и й Л.Т. Древнейшее население низовий Амударьи // ТХАЭЭ. М., 1986. Т.ХУ. С.123-152.
- 74 И т и н а М.А. Реконструкция некоторых первобытных обрядов методом аналогий // Этнография и археология Средней Азии. М., 1979.
- 75 Т о р д а у Е. African races. L., 1930. P. 198, col. 3.
- 76 D o r n a n S.S. Beliefs and ceremonies connected with birth and death of twins among South African natives // South African Journal of Science. Johannesburg. 1932. 29. P. 694-697; S h a p e r a J. Customs relating to twins in South Africa // Journal of African Royal Society. L., 1927. 26. P. 132.
- 77 Т а л б о т D.A. Woman's mysteries of a primitive people. L., 1968. P. 213.
- 78 Ibid. P. 212-214.
- 79 Л е ш н и к L.S. Archaeological interpretation of burials in the light of Central Indian ethnography // Zeitschrift für Ethnologie. 1967. Т. 92, Н. 1. S. 25; Т о р д а у Е. African races. P. 197, col. 1.
- 80 П е р ш и ц А.И., М о н г а й т А.Л., А л е к с е е в В.П. История первобытного общества. М., 1982. С.172; П е р ш и ц А.И. Матриархат, иллюзии и реальность // Вестн. АН СССР. 1986. 3. С.67-69.
- 81 В и ш н е в с к а я О.А., И т и н а М.А. Ранние саки Приаралья // Проблемы скифской археологии. М., 1971.
- 82 G o u l d R.A. Living archaeology. P. 2-3.
- 83 Н о d d e r J. Reading the past. P. 117.
- 84 Т о л с т о в С.П. Приаральские скифы и Хорезм // СЭ. 1961. 4; А н д р и а н о в Б.В. Древние оросительные системы... С.227.
- 85 Ж д а н к о Т.А. Этнографические исследования Хорезмской экспедиции: (Народы, проблемы, труды) // Культура и искусство древнего Хорезма. М., 1981.
- 86 Т о л с т о в С.П. По древним дельтам... С.264-265; Т о л с т о в С.П., К е с ь А.С., Ж д а н к о Т.А. История древневекового Сарыкмышского озера // Вопросы геоморфологии и палеогеографии Азии. М., 1955.
- 87 А н д р и а н о в Б.В., В а с и л ь е в а Г.П. Покинутые туркменские поселения XIX в. в Хорезмском оазисе // КСИЭ. М., 1958. 26; В а й н б е р г Б.И. К истории туркменских поселений XIX в. в Хорезме // СЭ. 1959. 5.
- 88 Ж д а н к о Т.А. Очерки исторической этнографии каракалпаков // ТИЭ. М.; Л., 1950. Т.9; А н д р и а н о в Б.В. Древние оросительные системы... С.216 и след.
- 89 Н е р а з и к Е.Е. Сельское жилище...
- 90 С н е с а р е в Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969; О н ж е. Под небом Хорезма: (Этнографические очерки). М., 1973.
- 91 С н е с а р е в Г.П. Традиция мужских союзов в ее позднейшем варианте у народов Средней Азии // МХАЭЭ. М., 1963. Вып.7.

- 92 Р а п о п о р т Ю.А. Из истории религии древнего Хорезма. М., 1971.
- 93 В и ш н е в с к а я О.А., Р а п о п о р т Ю.А. Следы почитания огня в средневековом хорезмском городе // Этнография и археология Средней Азии. С.105.
- 94 С н е с а р е в Г.П. Реликты домусульманских верований... С.107 и след.; Р а п о п о р т Ю.А. Из истории религии... С.23 и след.
- 95 С а д о к о в Р.Л. Музыкальная культура древнего Хорезма. М., 1970; см. также: В ы з г о Т.С. Музыкальные инструменты Средней Азии: Исторические очерки. М., 1980.

С.В. Чешко

КУЛЬТУРА СЕВЕРОАМЕРИКАНСКИХ ИНДЕЙЦЕВ В РАБОТАХ  
АМЕРИКАНСКИХ АНТРОПОЛОГОВ (1960-1980-е ГОДЫ)

Американская этнология, возникшая на базе изучения коренных народов собственной страны, занималась долгое время (вторая половина XIX - первые десятилетия XX в.) преимущественно ранними этапами их истории. И эволюционисты (Л.Г.Морган, А.Банделье, О.Мэссон, Дж.Пауэлл, У.Макги), и их оппоненты (Ф.Боас, К.Уисслер, Р.Лоуи, А.Гольденвейзер) подчиняли свои изыскания в области индеанистики задаче выявления общих закономерностей развития, познанию кардинальных проблем ранней истории человечества. Однако будущее индейских народов многим в то время представлялось бесперспективным: казалось, они обречены на ассимиляцию и вырождение.

С 1930-х годов происходила постепенная переориентация этнологов-индеанистов на современные проблемы, хотя и без ущерба для традиционной тематики. Убежденность специалистов в скорой и неизбежной ассимиляции индейского населения оказалась опровергнутой действительностью. В 20-30-е годы численность индейцев стабилизировалась и начала быстро расти<sup>1</sup>. Обнаружилось, что они вовсе не являются "вымирающей расой", как принято было думать, а их культуры остаются в целом достаточно жизнеспособными. Позднее, в 60-е годы интерес к коренным американцам со стороны ученых еще более возрос в связи с начавшимся в тот период процессом "индейского ренессанса".

Отмеченная переориентация индеанистики отчасти была, видимо, обусловлена и критикой доминировавшей в американской науке концепции "плавильного тигля", признанием факта сохранения этнического многообразия в американском обществе. Не случайно, что именно в последние десятилетия в США вышло немало публикаций, посвященных современному положению и этнокультурному развитию многих этнических групп страны: евреев, итальянцев, японцев, поляков, китайцев и др., не говоря уж об афроамериканцах и чиканос.

Советские авторы отмечали, что американская этнология (культурная антропология) имеет культурологический, а не этнологический уклон<sup>2</sup>. Думаю, это утверждение уже несколько устарело, свидетельством чему могут служить

дискуссии вокруг концепций "плавильного тигля" и этнического плюрализма, разработка понятия этничности, интерес, который проявляют американские коллеги к теории этноса. Подобно тому, как раньше индеанистика давала богатый материал для исследования и реконструкции первобытности, теперь она интегрирована в общем русле изучения современных этнокультурных процессов в американском обществе, но сохраняет, однако, свое особое положение.

Переход к изучению современного развития индейских народов страны в предвоенные десятилетия потребовал обновления концептуального фонда американской культурной антропологии. Теоретические разработки доминировавшей в то время "исторической школы" (часто и не вполне верно именуемой школой Боаса) оказались недостаточно пригодными для новых задач. "Историзм" школы был обращен преимущественно в прошлое, в сферу культурных традиций; суть его состояла не в познании причинно-следственных связей исторического процесса, а в постулировании уникальности каждой отдельно взятой культуры-социума, индетерминированной в своих внутренних структурных связях. Понятие "развитие" фактически подменялось понятием "изменения": культура не развивается, а видоизменяется путем различных комбинаций и номенклатуре культурных черт.

Слабости в теоретической базе "исторической школы" привели к возрождению эволюционизма (в виде "неоэволюционизма"), возникновению целого ряда других направлений и школ в американской культурной антропологии, опровергавших, дополнявших или развивавших идеи знаменитых предшественников - Л.Г.Моргана, Ф.Боаса, А.Кребера, Р.Лоуи и др. Как реакция на новый социальный заказ - изучение современных культур в их взаимодействии - появилась и так называемая теория аккультурации, разработанная и апробированная в значительной степени на материалах об индейцах США и Канады.

В ходе дискуссии, развернувшейся среди американских антропологов в 30-е годы, были высказаны различные точки зрения на существо этого понятия. Одни понимали аккультурацию как простой обмен культурными достижениями в результате прямых контактов народов. Другие считали необходимым признаком аккультурации усвоение воспринимающей культурой базовых элементов культуры-донора. Третьи отождествляли аккультурацию с воспитанием, т.е. рассматривали ее в качестве внутреннего для данного общества процесса социализации индивида<sup>3</sup>. Итогом дискуссии стала дефиниция, предложенная специальной подкомиссией по аккультурации при Совете по исследованиям в области общественных наук в составе известных ученых Р.Линтона, М.Херсковица и Р.Редфилда: "Аккультурация включает такие явления, которые возникают тогда, когда группы индивидов - носители различных типов культуры - вступают в непосредственный контакт, что приводит к соответствующим изменениям в характере культуры одной или обеих групп"<sup>4</sup>.

Практически с самого начала теория аккультурации не представляла собой сколько-нибудь стройной и детально разработанной концепции. Обнаружились разногласия и между ее непосредственными творцами. Так, М.Херсковиц фактически сводил аккультурацию к диффузии культурных черт<sup>5</sup>, а Р.Линтон в

противоположность ему считал диффузию лишь одним из каналов аккультурации<sup>6</sup>. Не заставили себя ждать и критики. Например, И.Халлоуэлл вполне справедливо указывал на непригодность одного из главных положений теории — обобщенность изменений во взаимодействующих культурах — к изучению индейских народов США<sup>7</sup>.

Не имела теория аккультурации ни общеметодологического характера, ни определенной идеологической направленности. Можно согласиться с В.М.Бахтой, отмечавшим, что она отражала борьбу историзма с психологизмом, материализма с идеализмом<sup>8</sup>. Разве что уточнить: будучи прикладной по своей природе и своему предназначению, теория аккультурации не столько отражала идеологическую борьбу в американской науке, сколько допускала существование различных научно-идеологических воззрений.

Суть теории аккультурации заключается в признании некоей логики аккультурационных процессов, действия в них причинно-следственных механизмов. Ее детерминизм, если о нем вообще можно говорить, весьма умерен и проявляется он, как мне представляется, больше на уровне структурных взаимосвязей, чем функциональных. Для американских ученых, исследующих феномен аккультурации, зачастую важнее проследить динамику "сцепления" (cohesion) социальных, культурных, ментальных структур, нежели выявить и систематизировать иерархию причинно-следственных связей.

Существенное направление теоретических изысканий в области аккультурации — моделирование этого процесса как последовательной смены закономерных фаз интеграции одного социума в другой. Примерами могут служить разработки М.Гордона, Г.Джэноби, П.Роя, А.Падильи<sup>9</sup>, влияние которых ощущается и на концепциях советских этнографов<sup>10</sup>.

Такого рода моделирование приносит определенную пользу в познании процессов этнического и культурного развития общества. Вместе с тем оно далеко не всегда дает практические результаты при изучении индейских народов США, развитие которых зачастую опровергает сконструированные умозрительным путем неизбежно схематические и жесткие модели. Так, модель, предусматривающая последовательность стадий социальной интеграции, культурной и языковой аккультурации, ассимиляции индейских народов во многих случаях, как показывают конкретные исследования, не срабатывает. Взаимозависимость социальных, экономических, культурных и этноментальных аспектов развития коренного населения США сложнее и противоречивее.

В качестве примера можно привести исследование П.Роя по индейцам спокан (штат Вашингтон). Выяснилось, что стадии социальной интеграции и аккультурации споканами еще отнюдь не пройдены, и хотя почти половина споканов имеет белых предков, они остаются сегрегированной национально-расовой группой. Тем не менее автор пришел к выводу, по существу опровергающему правомерность приложения избранной им модели аккультурации к данному случаю, а одновременно и его собственные наблюдения: "Взрослые индейцы успешно достигают высокого социально-экономического статуса, образования, уровня жизни и доходов и сливаются с обществом белых"<sup>11</sup>.

Сегодня, как мне кажется, теоретизирования американских антропологов в русле теории аккультурации, некогда зародившейся на почве индеанистики, несколько отделились от этой концепции. Правда, ученые-индеанисты в большинстве своем оперируют категориями и терминами теории аккультурации, сохраняют приверженность ее общим положениям, но не связывают себя ими в исследовательской работе, предпочитая наблюдать жизнь индейских народов таковой, какова она есть. В известном смысле – по крайней мере для части исследователей – даже произошел отход от первоначальной идеологии этой концепции. Если в период ее зарождения индейские общества рассматривались преимущественно в качестве объектов воздействия евроамериканской культуры, то с течением времени в них стали видеть и субъектов развития, творцов собственной судьбы.

Э.Х.Спайсер, описывая в одной из своих работ индейцев хоппи, подчеркивал, что развитие их общества в современный период – это сложный процесс межкультурных контактов, который нельзя свести к одной лишь ассимиляции<sup>12</sup>. Р.Де Мэлли, указывая на своеобразие культуры сиу в условиях евроамериканского влияния, отмечал: "Эта культура представляет собой не просто наследие прошлого; культура сиу – сегодняшняя"<sup>13</sup>. По мнению С.Талбота, индейские культуры продолжают развиваться по восходящей линии за счет внутренних ресурсов и в результате происходящих в них процессов. С.Талбот обнаруживает в них "также тенденции, свойственные культурам народов "третьего мира", формы поведения, характерные для рабочего класса, элементы культуры, характерные для молодежного и студенческого движения, а также других массовых социальных движений". "Но в целом, – подчеркивает автор, – современная индейская культура – это нечто более сложное, нежели простая сумма составляющих ее частей; она имеет определенно индейский облик"<sup>14</sup>. Не вызывает сомнения, что переоценка внутренних возможностей развития индейских народов в условиях аккультурации является прямым следствием феномена индейского "ренессанса".

Как никакая другая этническая группа американского общества, индейцы испытывают влияние и прямое воздействие государства. Индейские общины имеют особый юридический статус, пользуются самоуправлением, гарантиями неприкосновенности своей земли, которые, правда, часто нарушаются, получают от государства помощь в разработке, финансировании и осуществлении программ социально-экономического и культурного развития. В послевоенные десятилетия, особенно с периода президентства Р.Никсона, происходило некоторое ослабление зависимости индейских общин от государства, которое выдвинуло идею расширения их самоуправления и самостоятельности, значительно сократив при этом ассигнования общинам. Тем не менее зависимость продолжает сохраняться.

Американские исследователи справедливо придают важное значение анализу политики федеральных властей США в индейском вопросе, рассматривая ее как один из главных факторов развития индейских народов. Изучение этой

темы, а по ней опубликованы многочисленные исследования, проводились специальные научные конференции, составляет крупное и относительно самостоятельное направление в американской литературе об индейцах. Особленность "политической истории" индейцев и их взаимоотношений с федеральным государством от этнологических исследований иногда даже намеренно подчеркивают<sup>15</sup>.

В советской литературе высказывалось мнение о том, что американская историография по данному вопросу может быть разделена на критическую и консервативную, причем представители второго направления стремятся замолчать его суть с целью оправдания политики властей<sup>16</sup>. Наверное, подобные оценки имеют право на существование, хотя мне представляется не очень удачным употребление для характеристики научных направлений несколько пропагандистских по оттенку и не обладающих четкой содержательной определенностью терминов типа "консервативное", "либеральное" и т. п. Лучше будет в данном случае говорить о наличии в американской историографии тенденции к апологетике федеральной политики, которая, однако, редко проявляется в чистом виде и открытой форме. Я бы сказал, что среди американских ученых есть те, кто стремится вскрыть социальную сущность политики государства, и те, кто ограничивается выяснением сильных и слабых сторон в "технике" ее осуществления. Последнее нередко как раз и используется для завуалированной апологетики.

Этот, второй, подход обычно оправдывают тезисом об аполитичности науки. Ф. П. Пруча, например, так формулирует задачи исследователя: стремиться к познанию явлений, избегая "пропаганды или служения интересам какой-либо группы или доктрине"<sup>17</sup>. А вот Г. Беккер, возражая сторонникам таких взглядов, писал: "Вопрос состоит не в том, становиться ли нам на чью-либо сторону, ибо мы неизбежно делаем это, а скорее в том, на чьей стороне мы находимся"<sup>18</sup>.

Среди американских исследователей широко распространено мнение об ошибочности федеральной политики в индейском вопросе как ее наиболее характерной черте, чуть ли не доминанте ее развития на протяжении ХУШ-ХХ вв. "Федеральная политика, — указывал Л. Мидз, — колебалась и изменялась со сменами администрации и с течением времени: дипломатия умиротворения, вооруженная конфронтация, перемещение племен, порабощение, истребление, концентрация (индейцев в резервациях. — С. Ч.), ассимиляция, терминация, самоопределение..."<sup>19</sup> У. Э. Уошберн отмечал, что "федеральное законодательство характеризовалось специальными мероприятиями, обусловленными ситуационной необходимостью, которые нельзя объединить в четкую систему генеральных принципов"<sup>20</sup>.

Доминирует, пожалуй, точка зрения о том, что все же стратегической целью американского государства в отношении индейцев были их интеграция в евроамериканское общество США и ассимиляция. Именно с этой точки зрения многие исследователи оценивают эффективность политики. Так, У. Т. Хейган, исследуя вопрос о резервационной системе управления индейцами, введенной во второй половине XIX в., пришел к выводу, что она начала конструировать-



ся слишком поздно и страдала непоследовательностью<sup>21</sup>. Возражая ему, Р.Мейер усматривает ее недостаток в том, что она опережала свое время и была излишне жесткой<sup>22</sup>. Р.Беркхофер же утверждает, что резервационная система была ошибочна в принципе, но не потому, что способствовала ассимиляции, а потому, что препятствовала ей<sup>23</sup>. Д.Прист считает сам курс на ассимиляцию неверным и нереалистичным<sup>24</sup>.

Более сбалансированна и, на мой взгляд, ближе к истине точка зрения Г.У.Будэна. По его мнению, на протяжении XIX в. в индейской политике государства конкурировали две тенденции, попеременно выходящие на передний план: тенденция ассимиляции индейцев и тенденция их сегрегации от доминирующего общества<sup>25</sup>. Думаю, однако, что возможен и еще один подход к рассматриваемому вопросу, представляющийся мне наиболее приемлемым. Объективно, хотя, возможно, и не всегда осознанно со стороны творцов индейской политики, ее стратегия в XIX в. и на протяжении значительной части нынешнего столетия состояла одновременно и в сегрегации, и в интеграции индейцев. Американскому капитализму требовалось удерживать индейцев в их социальной нише и в то же время определенным образом модифицировать их общества для своих нужд.

Некоторые исследователи усматривают в "ошибках" американских правительств вполне определенную логику. Например, Р.Хорсман и Д.Бон подчеркивают, что эта логика заключалась в отторжении индейских земель<sup>26</sup>. Аналогичную мысль высказывал известный политический деятель США Э.Кеннеди, бывший одно время председателем сенатского подкомитета по образованию индейцев<sup>27</sup>. М.Прайс сравнивает политику государства в индейском вопросе во второй половине XX в. с проводившейся в прошлом столетии политикой "цивилизации" коренных американцев (опять-таки с целью захвата их земель) — с той лишь разницей, что теперь пропагандируется идея сделать из индейца не фермера, а наемного рабочего<sup>28</sup>.

Резкой критике, как слева, так и справа, подвергается патерналистская идеология и практика в управлении индейскими общинами, которая безраздельно господствовала по крайней мере до начала 1950-х годов, не вполне преодоленная и ныне. Э.Б.Кехо указывала на своего рода "парадокс патернализма": при значительных ассигнованиях из федерального бюджета и огромном аппарате Бюро по делам индейцев последние в 70-е годы оставались самой обездоленной этнической группой<sup>29</sup>. Р.Л.Барш и Дж.Хендерсон констатировали иллюзорность самоуправления индейских общин<sup>30</sup>.

Если критика патернализма "слева" имеет в виду его отрицательные последствия для индейских народов, то критика "справа" в конечном счете направлена на сокращение финансовой поддержки индейцев и ликвидацию юридических гарантий в отношении общин. Эти идеи находят отклик среди рядовых американских налогоплательщиков, пользуются поддержкой частного капитала, заинтересованного в эксплуатации богатых месторождений полезных ископаемых, сосредоточенных в индейских резервациях. Эта идеология питала политику "терминации" 50-х годов, которая представляла собой в общем-то неу-

дачную попытку сложить с государства обязательства в отношении индейских общин. Она оказала влияние и на политику "самоопределения без терминации", провозглашенную последовательно Л.Джонсоном и Р.Никсоном и подверженную предпоследним президентом США Р.Рейганом.

В американской литературе высказывались взгляды, суть которых заключается в том, чтобы свалить на индейцев вину за те проблемы, которые, собственно, породила резервационная система. Дж.Нейгел утверждает, что индейцы - в силу своих хозяйственных и культурных традиций, особенностей мировоззрения и индивидуальных способностей - якобы просто не в состоянии воспользоваться достижениями современной цивилизации и таким образом улучшить свое положение, добиться социального прогресса<sup>31</sup>. Похожие мысли высказывали также К.Джилбрет Р. Де Мэлли, Б.Шлан<sup>32</sup>, Дж.Роудз. Так, согласно точке зрения последнего, экономическому развитию индейцев-пуэбло препятствует их жесткая социальная структура, сдерживающая инициативность индивида<sup>33</sup>.

Концепция "культурного детерминизма" Дж.Нейгеля в главном выглядит неприемлемой: прежде всего сами индейцы убедительно опровергают отдающее **расизмом** ее положение об их неспособности к социальному прогрессу. В 70-80-е годы многие общины добились существенных успехов в социально-экономической и культурной сферах, не утратив этнокультурного своеобразия, их опыт мог бы пригодиться и нам в решении не менее сложных проблем малых народов Сибири и Крайнего Севера. Однако опыт коренных народов Северной Америки показывает и другое: прогресс доиндустриальных обществ невозможен без определенной перестройки их социальных структур. Вопрос только в том, чтобы она происходила естественным, эволюционным путем, а не навязывалась посредством грубого вмешательства извне, как это неоднократно случалось в истории взаимоотношений индейских народов и властей США.

Обращение к культурологическим аспектам индейского вопроса не должно, конечно, **заслонять** его социально-политического содержания, исключать принципиальных оценок, которые можно найти и в работах американских авторов. У.Мейер, выходец из племени чероки и активист движения за права индейцев, писал, что последние подвергаются социальному геноциду со стороны "колониалистских сил", к которым он относит федеральные и местные власти, христианские миссии и научные учреждения, монополии и военно-промышленный комплекс, законодательные и судебные органы, профсоюзы, индустрию туризма, средства массовой информации "и едва ли не каждую неиндейскую группу, вступающую в контакт с индейцами"<sup>34</sup>.

Позиция У.Мейера, достаточно характерная для индейского радикализма 60-70-х годов, на которые приходился его пик, отражает известную концепцию "внутренних колоний", а точнее - ее модификацию, приспособленную к проблемам коренных национальных меньшинств<sup>35</sup>. В этом своем варианте названная концепция делает акцент на антагонизме между господствующим обществом и этническим меньшинством, рассматривая их по сути как внут-

ренне однородные антиподы. Более взвешенной точки зрения придерживаются марксистски ориентированные авторы (например, С.Талбот<sup>36</sup>), связывающие проблемы индейцев с капиталистической системой США. "Могушественный монополи, — отмечается в Новой программе Компартии США, — эксплуатируют принадлежащие индейцам угольные, нефтяные и урановые ресурсы, правительственные ведомства США действуют как неокOLONиальные владыки, а весь механизм государственно-монополистического капитализма порождает почти неопишваемую нишету, безработицу и ущемление культурных традиций и социальных прав"<sup>37</sup>.

Индетерминистские традиции американской культурной антропологии довольно заметно сказываются в исследованиях, касающихся социально-экономического развития индейских народов. В работах американских авторов можно встретить, например, утверждение, что индейские общества способны радикальным образом трансформироваться без соответствующей перестройки своих социальных структур<sup>38</sup>. При этом остается неясным, в чем же должна состоять такая трансформация и в силу чего она может происходить, если не за счет принципиальных изменений в базовых общественных отношениях и институтах.

Довольно типичный подход в понимании столь сложной проблемы, как разложение родоплеменных отношений, демонстрирует исследование Р. Де Молли по индейцам сиу. Фиксируя процесс размывания у них кровнородственных связей и формирования территориальных "синтетических" общин, автор писал: "Со временем родственные отношения во многих общинах распались в результате внутривидовых браков, расселения в поисках пастбищ и роста населения, а также по причине вымирания старых общинных предводителей, которым не удалось найти замену"<sup>39</sup>. Исследователь — надо отдать должное его наблюдательности — подметил важные изменения в общественном развитии данной группы индейского населения, но не смог добраться до их глубинных причин, приняв за причины ход, отчасти "технология" изменений. Между тем сам Р. Де Молли, многие его коллеги уделяют подобающее внимание, скажем, отношениям собственности, экономическому развитию индейских общин, вовлечению коренных американцев в товарно-денежные отношения, в наемный труд и бизнес. Однако эти исследования нередко носят сугубо эмпирический характер, образуя не более чем общий фон для анализа социокультурного развития индейцев.

Зачастую большее значение придают структурным особенностям, социально-психологическим характеристикам тех или иных индейских обществ, типологизируя их по степени "жесткости" или "гибкости", внутренней интегрированности или аморфности, коллективизма или индивидуализма в сфере соционормативных отношений. Так, И.Вогт указывал на "инкорпоративность" культуры индейцев-навахо, т.е. на ее особую способность воспринимать культурные заимствования, благодаря чему, собственно, она и сложилась<sup>40</sup>. К.Джилбрет, говоря о высокой адаптивности культуры навахо, определяет ее тип термином "несоперничающий индивидуализм". "Поскольку навахо

традиционно живут небольшими группами, — пишет К.Джилбрет, — у них выработался "семейный индивидуализм". Он допускает проявление индивидуальных различий, но препятствует агрессивности и авторитарности" <sup>41</sup>.

Совсем другой тип общества, предстает в работах по индейцам—пуэбло. Почти сорок лет назад Э.Гулдфрэнк писала: "Теократическая, внутренне интегрированная социальная организация пуэбло замедлила весь ход аккумуляции, препятствуя устремлениям тех туземцев, которые проявляют наибольшее стремление приобщиться к американскому образу мысли и жизни" <sup>42</sup>. Двадцать лет спустя О.Хойт тоже характеризовала пуэбло как "очень религиозных и консервативных", но вместе с тем отмечала, что они успешно приспосабливаются к культуре белых американцев <sup>43</sup>.

Рассмотрение вопросов общественного, социокультурного развития в столь традиционном для американской науки и еще не очень привычном для советской науки стиле имеет свою логику, свой угол зрения. Хотя кое-что в этой логике может вызывать сомнения, выглядеть несколько даже идеалистично, но ведь и изучаемые явления настолько сложны, что требуют всестороннего обозрения с различных точек и дистанций наблюдения. Важно, например, выяснить зависимость современного развития индейских обществ от их структурированности, адаптивных способностей, интра- или экстравертности по отношению к окружающему миру и т.п. Но, видимо, всего этого еще недостаточно.

Необходимо понять, почему, например, культура навахо — столь инкорпоративна, а культура пуэбло — гораздо более консервативна, но все же оказывается способной развиваться в современном мире, почему остановился процесс воспроизводства традиционных социальных отношений у сиу и т.д., и т.п. Чтобы ответить на подобные вопросы, не удастся, по-видимому, уйти от проблемы роли базисных, социально-экономических отношений в развитии индейских обществ. Однако понятие базиса общества для американской индееанистики в целом остается нехарактерным: в свое время культурантропологи "школы Боаса" много потрудились, чтобы изгнать из исследований культуры "экономический детерминизм". Эта традиция, как мне кажется, сохраняет свое влияние, несмотря на то, что с тех пор в методологии американской антропологии произошли немалые изменения.

Справедливости ради надо сказать, что индейская современность не располагает к ее анализу с точки зрения какого-либо прямолинейного и абсолютного детерминизма. Наоборот, она лишний раз подтверждает правомерность диалектического подхода, вскрывающего обоюдную зависимость между базисными и вторичными общественными отношениями, в данном случае — между материальным производством, социальной организацией общества и культурой.

И все же многие исследования в области индееанистики оставляют впечатление некоторой неполноты, незавершенности, поскольку они упускают из виду достаточно важные аспекты жизни индейских обществ. Касается это, в частности, их социально-классовой структуры.

Вообще-то о внутренней дифференциации индейских обществ пишут, но чаще всего имеют в виду своеобразную культурную дифференциацию по степени американизированности или приверженности традициям. Широко используется понятие "культурная фракционность": ее рассматривают как источник межгрупповых противоречий в индейских общинах. Проблема имущественной и классовой дифференциации ставится сравнительно редко даже в специальных экономических исследованиях: эта тема находится как бы на периферии индеанистики. В давней работе К.Клакхона и Д.Лайтон вскользь отмечалось, что у навахо состоятельные люди приобретают влияние не через традиционные каналы, а посредством "экономического давления"<sup>44</sup>. М.Макфи указывал, что у индейцев-черноногих (блэкфут) больше других тяготеет к образу жизни белых "количественно, политически и экономически доминирующая группа"<sup>45</sup>. По наблюдениям Дж. и Л.Спиндлер, в процесс аккультурации различные группы меномини сближаются не с англо-американским обществом вообще, а с соответствующими им по социально-экономическому статусу группами белого населения<sup>46</sup>. Дж.Прайс, анализируя имеющиеся в общественно-политическом движении индеанизма течения, выделяет группировку "левых", озабоченных не столько борьбой на почве "культурной фракционности", сколько идеями революционной борьбы пролетариата<sup>47</sup>. Следует особо сказать о разысканиях в данном вопросе С.Талбота, который дал почти исчерпывающую характеристику классовой и социально-профессиональной структуры индейского населения США. С.Талбот отмечает, что преобладающее большинство индейцев может быть отнесено к рабочему классу, в то же время класса буржуазии практически нет, если не считать весьма немногочисленных мелких предпринимателей. Кроме того, С.Талбот выделяет столь же немногочисленные группы высокооплачиваемых специалистов и общинных чиновников, указывает на тенденцию сокращения числа фермеров<sup>48</sup>.

С.Талбот придерживается также мнения, что "коренное население полностью интегрировано в капиталистическую политическую экономику"<sup>49</sup>. Аналогичная точка зрения высказывалась, кстати, и в советской литературе<sup>50</sup>. С таким мнением можно, однако, согласиться, на мой взгляд, лишь отчасти. В конечном счете сегодня все страны и народы в той или иной степени интегрированы в мировую экономическую систему, тем более интегрированы в национальные экономики народы собственных государств. Но главное — каков характер интеграции. Индейские резервации включены в экономику США главным образом на положении сырьевой периферии. О структурной интеграции, в данном случае означающей воспроизведение экономических и социально-профессиональных структур доминирующего общества и предусматривающей ликвидацию всяких (юридических и социальных) барьеров, которые отделяют индейские общины от этого общества, пока говорить как о свершившемся факте вряд ли возможно. В этом смысле резервации с известным допущением, действительно, могут рассматриваться в качестве "внутренних колоний" американской капиталистической системы.

В оценках современного положения и прогнозирования будущего индейских народов, их культур порой встречаются диаметрально противоположные мнения. У.У.Ньюкомб, например, считает, что в большинстве своем "североамериканские индейцы - это не успевшие отмереть воспоминания о прошлом"<sup>51</sup>. Дж.Ролз, напротив, придерживается оптимистического взгляда на судьбу коренных американцев, подкрепляя его такими фактами, как заметный рост численности индейцев в США, сохранение у них многих культурных традиций, возрождение интереса к родным языкам и истории<sup>52</sup>.

М.Гордон утверждал, что индейцы сделали лишь первый шаг на пути аккультурации<sup>53</sup>, а по мнению С.Левина, индейские культуры - это все еще традиционные культуры<sup>54</sup>. Правда, писали они об этом в 60-е годы, но и применительно к тому времени такие оценки выглядели как некоторая, довольно, впрочем, сильная архаизация культур американских индейцев. Гораздо более приемлемой выглядит, скажем, позиция К.Джилбрета, который примерно в те же годы честно признавал, что затрудняется однозначно определить характер культуры навахо по причине происходящих в ней изменений: оказывается затруднительно сказать, "какие элементы традиционной культуры еще функционируют, а какие трансформировались или уже забыты"<sup>55</sup>. Общий же вывод, который делает американская индеанистика, состоит в том, что полная ассимиляция индейцев в ближайшем будущем не произойдет, хотя отдельные ученые не исключают вероятности такого исхода.

Выше, говоря о критике концепции "плавильного тигля", я предлагал обратить внимание на связь индеанистики с общими тенденциями в развитии американской антропологии, одна из которых состоит в развитии исследований по этничности. Вместе с тем эта связь оказывается при ближайшем рассмотрении не столь уж непосредственной. Доминантой в теоретических изысканиях американских антропологов, изучающих этнокультурные процессы в США, стала не критика идеи "плавильного тигля", а борьба концепций этнического плюрализма и ассимиляции<sup>56</sup>. Последняя, пожалуй, даже начала брать реванш: ее сторонники сумели выдвинуть в поддержку своей позиции весьма серьезный аргумент. По их мнению, этническое возрождение в США, отмечавшееся в послевоенные десятилетия, представляет собой не возрождение как таковое, а лишь своего рода "предсмертный вздох" этнического плюрализма, заключительный этап на пути к полной гомогенизации американского общества<sup>57</sup>. Эта точка зрения до сих пор, однако, оказывала сравнительно незначительное влияние на индеанистику (так же, как, например, и на изучение афроамериканского населения США): действительность побуждает относиться с большой осторожностью к прогнозированию скорой ассимиляции индейцев. Не случайно, что сами "ассимиляторы" предпочитают говорить о перспективе растворения европейских по происхождению этнических групп, мало касаясь коренного населения.

В большинстве своем американские ученые проявляют живую заинтересованность в судьбе индейских народов, симпатизируют их борьбе за выживание

ние и культурное развитие. Правда, взаимоотношения сторон не всегда отличались взаимопониманием. Э.Б.Кехо отмечала, что в период становления антропологии государство стремилось использовать ученых в своих империалистических целях — для выработки эффективных способов управления колониями и покоренными народами. Нередко индейцы относились к деятельности работавших в их среде исследователей с недоверием и подозрительностью, рассматривая антропологию как орудие угнетения<sup>58</sup>. Отголосок таких настроений слышится в приведенном выше высказывании У.Мейера. Сегодня же можно, по-видимому, говорить, что преобладает традиция, идущая от Л.Г.Моргана, и индеанистика играет в целом положительную роль в решении проблем, с которыми приходится сталкиваться коренным американцам. Показательно, что многие индейские общины стараются привлечь ученых к изучению своей истории, к проведению в резервациях археологических раскопок, к созданию этнографических музеев, разработке программ возрождения и развития своих языков и культур.

Американские антропологи чаще всего рассматривают аккультурацию индейских народов как неизбежный и в общем-то прогрессивный процесс, имея в виду, что их культуры могут развиваться на базе соединения собственных и евроамериканских традиций. Есть, впрочем, и другие точки зрения. Концепция "культурного детерминизма", которая здесь упоминалась, фактически, когда ее доводят до догматического абсолюта, связывает прогресс индейцев с полным забвением социокультурных и этнических традиций. Реже высказывается прямо противоположное мнение. В.Делориа-младший, по происхождению индеец, писал, что "племена, которые решают возникающие в резервациях конфликты с помощью традиционных индейских средств, обычно доби-ваются большего прогресса и имеют лучшие перспективы, чем те, которые постоянно пытаются приспособиться к системе ценностей белых"<sup>59</sup>. Вывод, как говорится, напрашивается сам собой. Однако он отражает не столько идеологические установки части ученых, сколько настроения индейских "традиционалистов", уже к тому же не имеющие массовой поддержки и в индейской среде.

"Подлинная аккультурация, — утверждает Х.Джонсон, — может свершиться лишь тогда, когда индейцы займут полноправное место в доминирующем обществе"<sup>60</sup>. Сохранение культурной самобытности индейских народов американские исследователи объясняют не только их социальной сегрегацией и особым положением в этом обществе, но и действием определенных механизмов воспроизводства самобытности, приспособившихся к новым условиям развития. Так, Д.Фрэнстед, Г.Бодэн, как и другие авторы, указывают, что религиозные системы индейцев приобрели ныне важную функцию сохранения самих индейских культур и обществ<sup>61</sup>. У.Уильямс соглашается с норвежским антропологом Ф.Бартом в том, что по мере угасания этнокультурной специфики индейских народов главными факторами, поддерживающими их существование как особых этнических образований, становятся традиционные отношения родства и представления об общем историческом прошлом<sup>62</sup>. У.Ходж допускал, что индейские культуры как самостоятельные, замкнутые системы в

конце концов могут исчезнуть, но индейские резервационные общины сохраняются в качестве особых социальных общностей<sup>63</sup>. Мнение У.Ходжа прямо соотносится с имеющейся в американской науке точкой зрения о том, что этнические группы – это не только культурные общности, но и, так сказать, "субобщества", образуемые системой неформальных социальных связей, которые выражают некую потребность людей в объединении и групповой идентификации. Согласно этой точке зрения, такие "субобщества" могут существовать, даже утратив свою культурную специфику<sup>64</sup>.

Особый вариант интерпретации причин живучести индейских культур представляет концепция В.Делориа об особом, специфическом для коренных американцев, типе восприятия окружающего мира, который и обуславливает сохранение их традиций. "Независимо от того, насколько образован индеец, – писал В.Делориа, – он всегда подозревает, что западная культура не является адекватным отражением действительности"<sup>65</sup>. И дело вовсе не в примитивности мышления индейцев, как нередко полагают, а в том, что оно относится к иному гносеологическому уровню. В индейском мировоззрении В.Делориа находит элементы некоей новой, "метафизической" философии, синтезирующей науку и религию<sup>66</sup>. По существу, В.Делориа абсолютизирует, ставит вне исторического контекста сохраняющиеся элементы общественного сознания индейцев, имеющие историко-стадиальное происхождение.

В американской антропологии обсуждается возможность "третьего пути" развития индейских народов. Как считает Г.Бодуэн, они, хотя и утратили многие свои культурные черты, но не восприняли в полной мере англо-американской культурной модели, избрав стратегию паниндеанизма<sup>67</sup>.

Принято сослаться на опубликованную в 1950 г. статью Ч.Бранта, в которой впервые был употреблен термин "паниндеанизм"<sup>68</sup>. Дж.Ховард писал: "Паниндеанизм означает процесс, в ходе которого социокультурные организмы, такие, как, например, сенека, делавары, крики, ючи, понка и команчи, утрачивают свои племенные особенности, а на месте последних развивается внеплеменная "индейская" культура"<sup>69</sup>.

В паниндейскую культуру племен Оклахомы Дж.Ховард включал "военную пляску", фестивали паувау со сложившимся сценарием и характерной индеанистской идеологической направленностью, традиционные (традиционно-стандартизированные) костюмы для ритуальных танцев, пейотистскую\* религиозную систему, "пляску с притоптыванием"<sup>70</sup>. Обычно в паниндеанистском культурном комплексе выделяют влияние культуры степных народов Великих равнин, распространившееся на другие группы коренного населения США в последние десятилетия. Однако некоторые специалисты стремятся взглянуть

\* Пейотизм – синкретическая религия индейцев, возникшая в XIX в. Название происходит от одного из видов кактусов – пейотля, – содержащего галлюциногенные вещества и используемого в обрядах пейотизма. В 1945 г. пейотизм конституировался в качестве Туземной американской церкви.



на этот вопрос глубже. Так, Н.Лури, указывая на неправомерность упрощенного понимания паниндеанизма, отмечала, что "по-видимому, существуют очень древние, общие всем индейцам элементы, которые всегда пересекали локальные различия в языке и культурах и которые следует называть собственно паниндеанизмом"<sup>71</sup>.

Иногда структурообразующим компонентом паниндеанизма считают традиционные и современные нативистские религиозные представления индейцев, а его выражением – религиозные движения<sup>72</sup>. Указывают также на связь паниндеанизма с общественно-политической борьбой индейцев за свои права и национальное развитие. С.Талбот, говоря о субкультуре освободительного движения коренных американцев, по сути, имеет в виду именно паниндеанизм, хотя и не использует этого термина. "В субкультуре индейского освободительного движения новые культурные черты, рождаясь из политического протеста, призываются к традиционной индейской культуре, в свою очередь способствуя ее изменению"<sup>73</sup>. Среди элементов этой субкультуры он называет своеобразную языковую систему, в которой английский язык дополняется арготическими индеанизмами, повышенный интерес к истории и историко-культурным индейским традициям<sup>74</sup>.

Большинство ученых рассматривают паниндеанизм как средство сохранения самобытности индейских народов в условиях современного индустриального общества. При этом отмечают, что возникновение и рост популярности паниндеанистских идей являются прямым следствием аккультурационных процессов и интеграции отдельных индейских племен и их региональных общностей в жизнь страны<sup>75</sup>. Преодоление былой обособленности племен порождает общиндейское самосознание, солидарность, стремление к совместным действиям. Английский язык, как это, возможно, ни парадоксально звучит, выполняет функцию коммуникативной основы и паниндеанизма, и процесса индейского возрождения вообще. Х.Херцберг обращает внимание на тот факт, что рост паниндеанизма совпал по времени с расширением школьного образования в резервациях<sup>76</sup>.

Гораздо реже встречается другая точка зрения на паниндеанизм, идеологически близкая концепции "предсмертного вздоха" этничности. Дж.Ховард, один из пионеров в исследовании паниндеанизма, утверждал, что паниндеанизм представляет собой одну из заключительных стадий аккультурации, предшествующих полной ассимиляции индейцев<sup>77</sup>.

Наиболее последовательные сторонники концепции паниндеанизма доводят ее до вывода о формировании в США паниндейской этнической общности. "Индейцы, – писал Дж.Прайс, – миновали в своем историческом прошлом периоды крайнего культурного разнообразия и племенной разобщенности, испытывали различные формы объединения, а теперь находятся в процессе формирования единой этнической культуры"<sup>78</sup>. Правда, его позиция выглядит не очень четкой. Он прогнозирует и другие тенденции в развитии коренного населения страны: ассимиляцию небольших групп индейцев и сохранение в будущем в качестве особых социокультурных организмов более крупных,

более изолированных или более устойчивых перед внешним влиянием племен<sup>79</sup>. Как соотносятся эти тенденции со складыванием паниндейской этнической общности — Дж.Прайс не поясняет.

Сложнее, многограннее точка зрения Н.О.Лури. Под паниндеанизмом исследовательница понимает прежде всего племенные по происхождению культурные традиции, традиции племенных союзов, сказывающиеся в сознании индейцев, идеологическую доктрину исторической общности индейских народов (в противовес евроамериканской культуре) и единства в борьбе за общие интересы<sup>80</sup>. Н.О.Лури допускает возможность двояких последствий паниндеанистского процесса: конечная ассимиляция индейцев в силу исчезновения племенных различий или сохранение в результате межплеменной деятельности племенных общностей, которые "могли бы продолжать существовать бесконечно долго в качестве своеобразных и динамичных комбинаций местных традиций, элементов паниндеанизма и выборочных заимствований у окружающего общества"<sup>81</sup>.

Все же, как мне представляется, в паниндеанизме, в современных этнокультурных тенденциях у американских индейцев Н.О.Лури видит главным образом идеологическое содержание. Она обращает внимание на целенаправленные поиски индейскими общинами путей, моделей, "которые могли бы содействовать объединению этих общин и индейского меньшинства в более крупное целое"<sup>82</sup>. Идеологизирует Н.О.Лури и этническую специфику "индейского этноса", указывая, что в одних случаях "она пронизывает все стороны жизни, а в других к ней сознательно обращаются в особых случаях"<sup>83</sup>. Иными словами, перспективы этнического развития индейских народов связываются преимущественно с процессами, происходящими в сознании, в идеологии, в общественно-политическом движении коренных американцев.

Проблема паниндеанизма — это, думаю, одна из ключевых проблем современной индеанистики. Она привлекает внимание не только американских, но и зарубежных исследователей, в том числе советских. Некоторые из них считают складывание паниндейской этнической общности вполне реальной перспективой, чуть ли не свершившимся фактом. В этом духе рассматривали вопрос Ю.П.Аверкиева, И.А.Золотаревская, К.В.Цеханская, В.Б.Евтух, О.В.Шамшур<sup>84</sup>. Общее в их аргументации — признание идеологии, социально-политических факторов, общности исторических судеб, фиксируемой в сознании, достаточными для формирования этнической общности индейцев условиями; при этом собственно этнические черты (язык, культура) рассматриваются как вторичные.

Другие исследователи придерживаются противоположной точки зрения, подчеркивают сохранение этнокультурного плюрализма в индейской среде (В.Г.Стельмах)<sup>85</sup>, отрицают наличие или возможность складывания паниндейской культуры, которая нивелировала бы племенные различия (В.Линдинг, М.Мюнцель)<sup>86</sup>, указывают на слишком далеко зашедший процесс ассимиляции индейцев (В.М.Бахта)<sup>87</sup>. Свое мнение я имел уже возможность вы-

сказать и обосновать<sup>88</sup>. В целом оно совпадает со второй из приведенных точек зрения, разве что я не разделяю представления об ассимиляции как о доминирующей тенденции. Объективных, прежде всего социально-экономических условий для появления некой суперобщности американских индейцев не имеется, а субъективные факторы не могут выступать в качестве механизмов этнообразования.

Нельзя, однако, согласиться и с крайне релятивистским подходом к проблеме, напоминающим о себе в работах некоторых американских авторов: "каждая индейская культура уникальна"<sup>89</sup>. Развитие индейских народов как в историческом прошлом, так и сегодня, — это сложное сочетание этнообъединительных, этноразделительных, ассимиляционных процессов. В его основе — действие и внутренних для каждой культуры законов, и межкультурных связей, диффузии культурных черт. Индейский мир, ограниченный пределами США, а шире — Североамериканского континента, представляет собой иерархическую совокупность самостоятельных этносов и межэтнических территориальных, дислокальных (например, лингвистических) культурных общностей. В пограничных зонах этих структур располагаются численно растущие группы, утратившие связи с племенными культурами. Именно они прежде всего составляют социальную базу и для ассимиляционных, и для паниндеанистских тенденций.

В своей статье мне хотелось попытаться проанализировать некоторые теоретические и методологические черты американской индеанистики. Разумеется, ее концептуальная палитра — более многообразна. Отразить ее всю в небольшой публикации не представляется возможным. В равной мере бессмысленно было бы пытаться охарактеризовать хотя бы наиболее фундаментальные и важные работы американских ученых-индеанистов: затруднительно даже сказать, сколько тысяч монографий, сборников и отдельных статей содержит опубликованный в США фонд индеанистики. Значительная часть этих работ носит описательный характер, но нередко такие работы отнюдь не менее ценны, чем теоретические исследования. Высокий уровень "описательной" антропологии в США хорошо известен, и я бы сказал, что американская индеанистика снискала себе славу именно благодаря детальному и всестороннему описанию жизни индейских народов. Из последних изданий достаточно назвать серию "Handbook of North American Indians" под общей редакцией У. Стартеванта. По широте материала и систематичности изложения это издание может быть сопоставимо, например, с известной советским этнографам серией "Народы Мира". Американская наука может также гордиться специальными библиографическими и справочными изданиями, которые дают хорошее представление о состоянии индеанистики в США<sup>90</sup>.

<sup>1</sup> В 1990 г. численность индейского населения США составляла 237 тыс. человек, в 1920 г. — 244 тыс., а в 1930 г. — уже 343 тыс.

<sup>2</sup> См., например: Б р о м л е й Ю. В. Современные проблемы этнографии. М., 1981. С. 110.

- 3 H e r s k o v i t s M. Acculturation. N.Y., 1938. P. 6.
- 4 A memorandum for the study of acculturation // American Anthropologist. 1936. Vol. 36.
- 5 Acculturation in the Americas / Ed. S. Tax. Chicago, 1952. P. 48.
- 6 Acculturation in seven American Indian tribes / Ed. R. Linton. N.Y., 1940. P. 464.
- 7 H a l l o w e l l I. The impact of American Indians on American culture // American Anthropologist. 1957. Vol. 59. P. 204.
- 8 Б а х т а В.М. Проблема аккультурации в современной этнографической литературе США // Современная американская этнография: Теоретические направления и тенденции. М., 1963. С.222.
- 9 G o r d o n M.M. Assimilation in American life: The role of race, religion and national origin. N.Y., 1964; R o y P. The measurement of assimilation. The Spokane Indians // Native Americans today: Sociological perspectives / Ed. H. Bahr. N.Y., 1972; P a d i l l a A.M. Acculturation: Theory, models and some new findings. Boulder, 1980.
- 10 См., например: Б р о м л е й Ю.В. Современные проблемы этнографии. С.71.
- 11 R o y P. The measurement... P. 226-237.
- 12 S p i c e r E. H. Cycles of conquest: The impact of Spain, Mexico, and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960. Tucson, 1962. P. 209.
- 13 D e M a l l e y R. J. Pine Ridge economy // American Indian economic development / Ed. S. Stanley. P., 1978. P. 109.
- 14 Т а л б о т С. "Свободный Аляктрас" // СЭ. 1977. 5. С.61.
- 15 P r u c h a F. P. Doing Indian history // Indian-white relations: A persistent paradox / Eds. J.F. Smith, R.M. Kvasnicka. Wash., 1976. P. 2.
- 16 Д е м и х о в с к и й М.В. Современная американская историография о политике США в отношении индейцев // Вопр. истории. 1982. № 3. С. 44
- 17 P r u c h a F. P. Doing Indian history. P. 5.
- 18 Цит. по: Т а л б о т С. "Свободный Аляктрас". С.61.
- 19 M e e d s L. The Indian policy review commission // American Indians and the law / Ed. L. Rosen. New Brunswick, 1976. P. 9.
- 20 W a s h b u r n W. E. The historical context of American Indian legal problems // American Indians and the law. P. 24.
- 21 H a g a n W. T. The reservation policy: Too little and too late // Indian-white relations... P. 90.
- 22 Indian-white relations... P. 207.
- 23 Ibid. P. 84.
- 24 Ibid. P. 89.
- 25 B o w d e n H. W. American Indians and Christian missions. Chicago, 1981. P. 165.
- 26 H o r s m a n R. American Indian policy in the Old Northwest // Three perspectives on ethnicity: Blacks, Chicanos and Native Americans. N.Y., 1976. P. 46, 245-246; B o h n D. "Liberating" the Indians: Euphemism for a land grab // Three perspectives... P. 255.
- 27 K e n n e d y E. Let the Indians run Indian policy // Native Americans today... P. 533-536.

- 28 Цит. по: H a g a n W. T. The reservation... P. 90.
- 29 K e h o e A. B. North American Indians: A comprehensive account. Englewood Cliffs, 1981. P. 540.
- 30 B a r s h R. L., H e n d e r s o n J. Y. The road: Indian tribes and political liberty. Berkeley, 1980. P. 285.
- 31 Цит. по: T a l b o t S. Roots of oppression: The American Indians' question. Berkeley, 1981. P. 7-8.
- 32 G i l b r e a t h K. Red capitalism: An analysis of the Navajo economy. Norman, 1973. P. 86-87; D e M a l l e y R. J. Pine Ridge economy. P. 238; S h e e h a n B. W. Indian-white relations in early America // Native Americans today... P. 7-20.
- 33 Цит. по: O r t i z R. D. Sources of underdevelopment // Economic development in American Indian reservations / Ed. R.D. Ortiz. Native Studies. Univ. of New Mexico. Development series. 1979. N 1. P. 73.
- 34 M e y e r W. Native Americans. N.Y., 1977. P. 44.
- 35 Концепция "внутренних колоний" была сформулирована в своем первоначальном виде Ф.Фэноном (в 1960-е годы), который этим термином определял положение пролетариата в буржуазном обществе. Мексиканский социолог П.Г.Казанова, а вслед за ними и другие исследователи, перенес эту концепцию (вместе с самим термином) в плоскость проблем коренных народов Северной Америки. См.: K e h o e A. B. North American Indians... P. 536.
- 36 T a l b o t S. Native Americans and the working class // Ethnicity and the work force / Ed. W.A. van Horn. Univ. of Wisconsin system. 1985. P. 8.
- 37 New program of the Communist Party USA: The people versus corporate power. N.Y., 1982. P. 27.
- 38 L e v i n S., L u r i e N. The American Indian today. Deland, 1968. P. 16; D o z i e r E. T. Hano: a Tewa Indian community in Arizona // Native North American cultures: Four cases / Eds. G.Spindler, L. Spindler. N.Y., 1977. P. 109.
- 39 D e M a l l e y R. J. Pine Ridge economy. P. 269.
- 40 V o g t E. Navajo // Perspectives in American Indian culture change / Ed. E.Spicer. Chicago, 1961. P. 328.
- 41 G i l b r e a t h K. Red capitalism... P. 89.
- 42 G o l d f r a n k E. S. The different patterns of Blackfoot and Pueblo adaptations to White authority // Acculturation in the Americas. P. 79.
- 43 H o y t O. American Indians today. N.Y., 1972. P. 39.
- 44 K l u c k h o h n K., L e i g h t o n D. The Navajo. Cambridge (Mass.), 1948. P. 68.
- 45 M c F e e M. The 150% Man, a product of Blackfeet acculturation // Native Americans today. P. 305.
- 46 S p i n d l e r G., S p i n d l e r L. The Menominee // Native North American cultures. P. 371.
- 47 P r i c e J.A. Native studies: American and Canadian Indians. Toronto, 1978. P. 91-92.
- 48 T a l b o t S. Native Americans... P. 71.
- 49 Ibid. P. 70.
- 50 См., например: Ц е х а н с к а я К.В. Индейская проблема в США (60-80-е годы XX в.): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1983. С.6.

- 51 Newcomb W.W. North American Indians: An anthropological perspective. Pacific Palicades, 1974. P. 233.
- 52 Rawls J.J. Indians of California: The changing image. Norman, 1984. P. 215-217.
- 53 Gordon M.M. Assimilation... P. 109.
- 54 Levin S., Lurie N. The American Indian... P. 16.
- 55 Gilbreath K. Red capitalism... P. 99.
- 56 Обычные представления о противостоянии в американской антропологии концепций "правильного тигля" и этнического плюрализма несколько упрощают и искажают реальную ситуацию. Правильнее сказать, что "правильный тигель" - это частный и не основной вариант более широкой концепции ассимиляции. См.: Абрамсон Н.Д. Assimilation and pluralism // Harvard encyclopedia of American Ethnic groups. Cambridge (Mass.), 1980. P. 150-160.
- 57 Steiner S. The ethnic myth, race, ethnicity and class in America. N.Y., 1981. P. 51.
- 58 Kehoe A.B. North American Indians... P. 519.
- 59 Deloria V. Custer died for your sins. N.Y., 1970. P. 28.
- 60 Johnson H. W. Rural Indian Americans in poverty // Native Americans today. P. 30.
- 61 Fransted D. The secular uses of traditional religion and knowledge in modern Navajo society // Navajo religion and culture: Selected views. Santa Fe, 1982. P. 216-217; Bowden H. W. American Indians... P. 208.
- 62 Southeastern Indians: Since the removal era / Ed. W.L. Williams. Athens, 1979. P. 204.
- 63 Hodges W. H. The Albuquerque Navajos. Tucson, 1969. P. 19.
- 64 См.: Steiner S. The ethnic myth... P. 66-67.
- 65 Deloria V. The metaphysics of modern existence. N.Y., 1979. P. VIII.
- 66 Ibid. P. 206-213.
- 67 Bowden H. W. American Indians... P. 208.
- 68 Brant C. h. S. Peyotism among the Kiowa-Apache and neighboring tribes. Southwestern Journal of Anthropology. 1950, N 6.
- 69 Howard J. H. Pan-Indian culture of Oklahoma // The Scientific Monthly. 1955. Vol. 81, N 5. P. 215.
- 70 Ibid. P. 216-218.
- 71 Лури Н.О. Современное положение американских индейцев // Североамериканские индейцы. М., 1978. С.424.
- 72 Bowden H. W. American Indians... P. 208; Hultkrantz A. The contribution of the study of North American Indian religions to the history of religions // Seeing with a native eye / Ed. W.H.Capps. N.Y., 1976. P. 89.
- 73 Талбот С. "Свободный Алькатрас". С.62.
- 74 Там же. С.65.
- 75 Southeastern Indians... P. 206.
- 76 Hertzberg H.W. The search for an American Indian identity: Modern Pan-Indian movements. Syracuse. 1972. P. 303.

- 77 Н о w a r d J.H. Pan-Indian culture... P. 220.
- 78 P r i c e J.A. Native studies... P. 3.
- 79 Ibid. P. 92.
- 80 Л у р и Н.О. Современное положение... С.401, 402, 422 и др.
- 81 Там же. С.403.
- 82 Там же. С.401.
- 83 Там же. С.401-402.
- 84 А в е р к и е в а Ю.П. Североамериканские индейцы // Национальные процессы в США. И., 1973. С.26; З о л о т а р е в с к а я И.А. Индейцы - коренное население США // Там же. С.150; Ц е х а н с к а я К.В. Индейцы США // Расы и народы. М., 1982. Вып.12. С.236; Е в т у х В.В. Историкография национальных отношений в США и Канаде. Киев, 1982. С.115; Ш а м ш у р О.В. Национальные меньшинства и иммигранты в современном капиталистическом мире. Киев, 1984. С.125.
- 85 С т е л ь м а х В.Г. Индейцы резерваций в современной хозяйственной жизни США: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1984. С.2.
- 86 L i n d i g W., M ü n z e l M. Die Indigner: Kulturen und Geschichte der Indianer Nord-, Mittel- und Südamerikas. München, 1976. S. 14-16.
- 87 Б а х т а В.М. Проблема аккультурации. С.192.
- 88 Ч е ш к о С.В. О формировании паниндейской этнической общности в США // Исторические судьбы американских индейцев: Проблемы индеанистики. М., 1985. С.339-348.
- 89 См., например: Н о у т О. American Indians... P. 15; The American Indian: Past and present / Ed. R.L. Nichols. N.Y., 1981. P. 273.
- 90 См., например: Ethnographic bibliography of North America, 4th ed. / Ed. G.P. Murdock, T.J. O'Leary. New Haven, 1975; Reference Encyclopedia of the American Indian / Eds. B. Klein, D. Icolary. . . ., 1976; H i r s c h f e l d e r A. B., B y l e r M. G., D o r r i s M. A. Guide to research on North American Indians. Chicago, 1983.

## Резюме статей на английском языке

Cultural anthropology in the USA: Theory and reality

Е.А. В е с е л к и н

Ethnography is, probably, most versatile among all the social sciences. In the US it is often determined as the cultural anthropology, sometimes as social anthropology and, in a more narrow sense, as ethnology or ethnography.

The nature of historically constituted ethnographic knowledge, absence of common explanation of subject of study, rapid development of modern ethnological thought, world-wide ethnic boom all the factors explain great interest in methodological questions in cultural/social anthropology.

Studying methodological boom in anthropology of the United States, author believes that methodological problems of the science cannot be solved without referring them to social meaning of that science. Another aspect of the thing in the question is the imperative need of removing scientific barriers between both scholars and national schools.

As to discussions on crisis of anthropology sometimes emerging in American social sciences, the author is inclined to see it as crisis of growth rather than crisis of belief. Ethnographic science is excellent training ground for experimental evaluation of various scientific assumptions. Development of ethnography perhaps will do it possible to constitute the science of man in the future.

Psychological anthropology: Some results of development

А.А. Б е л и к

The article consists of three parts: 1) Subject and structure of research; 2) Crosscultural research in the phenomena of perception, cognition and thinking; 3) Problem of the norm and pathology. Ethopsychiatry. Altered state of consciousness. Ritual.

In its first part the article analyses discussions about the subject of psychological anthropology and considers some methods to divide the latter's field of studies into some relatively independent parts. The author suggests his own method of structuring psychological



anthropology which is specific in that to structure studies two division principles are used: i.e. according to the method and to the subject. According to the methods used, the author distinguishes three approaches: psychoanalytical, psychological and ethnological. On the basis of different subjects, traditional ethnopsychological, inter-disciplinary and theoretical studies are recognized.

The second part "Crosscultural studies in perception, cognition and thinking" is devoted to an analysis of the problem of primeval thinking and tendencies in studying cognitive processes in anthropology (ethnoscience, ethnosemantics, etc.).

In its third part the article considers the evolution of studies in the problem of relationship between the norm and pathology in modern and traditional societies. The problem was raised and first attempts of its interpretation were made in the 1930s-40s and served as a powerful impetus for further studies which resulted in the emergence of ethnopsychiatry (crosscultural psychiatry). In the 1960s a separate research subject was recognized as pertaining to the "altered state of consciousness" (i.e. alternative or bordering states of consciousness). Phenomena of such kind play an important role both in the traditional and modern society. Altered states of consciousness occurs in the course of ritual processes, the analysis of whose essence is one of the most urgent tasks of the science of man.

In conclusion the author expresses his optimistic view that within psychological anthropology there are some promising trends of research and potentials for its further development.

Political anthropology and the origin of the state

E.S. Godiner

The article is devoted to the problem of the origin and essence of the state. The author puts the question of ambivalent and contradictory nature of the state power in the centre. On the one hand, it performs the generally fruitful function of integration and integral reproduction, while on the other, it displays a growing tendency to usurp the social and property privileges in favour of those in power. Power is one's capacity to organize the behavioral alternations of other people. Thus, the state is a paradox: i.e. it's the driving and, at the same time, the impeding force in history. In the opinion of E. Godiner the destruction of formerly powerful empires was caused by the loss of feedback connections between their ruler and the ruled and by the reduction to the latter to the status of passive objects of political rule and economic exploitation.

On the basis of such a general theoretical principle the author analyses publications of many prominent foreign researchers (L. Mair, R.L. Carneiro, H.I.M. Claessen, E.E. Evans-Pritchard, M.G. Smith, M.D. Sahlins, E.R. Service).

The article draws on the original for Soviet historical science materials of foreign researchers which are extremely important for contemporary studies.

In conclusion, to describe political anthropology as a whole, the author notes on the main tendencies of the general methodological nature present within the discipline under consideration. The article pays much attention to the fact that the most extensive empirical materials accumulated by political anthropologists reflect diverse situations in the state-forming process and do not leave grounds for any mental speculations.

Western anthropology and ethnographical science  
in the developing countries

S.Ya. K o z l o v

The article analyses various aspects of the relations between the ethnology of Western countries and the young ethnographical science in the states of Asia, Africa and Latin America in the conditions of rapid development of this discipline that have embraced practically every area of the world in the second half of the 20th century.

The author notes on an objective fact that ethnographical science in the 3rd world's countries has evolved under the great influence of the science of the former metropolitan powers, the role of ethnography of the USA ever increasing. This refers, in particular, to the theoretical outfit of the ethnographers from the developing countries. The author describes the most influential conceptual ideas of western ethnology (i.e. ideas from neofunctionalism and cultural relativism to neoevolutionism, different trends of structuralism, pluralistic theory, etc.), including those involved in solving problems of acculturation, ethnicity, and political anthropology. The author stresses at the same time a critical attitude of many ethnographers of the third world toward the theoretical arsenal of western science. Widespread among them are various "genuinely national" concepts (such as Pan-Islamism, Pan-Turkism, Pan-Hinduism, Negritude, Afrocentrism, Authentism, etc.) which are one of the forms of opposition to the Eurocentrism, i.e. to the "scientific" (or, generally, ideological) "neocolonialism".

At the same time in both groups of the countries there is growing interest toward the Marxist theory of the social process, toward the dialectical historico-materialist method. This interest has increased in connection with the so-called "crisis of anthropology" (ethnography) as very many specialists become acutely aware of the inadequacy of even most influential theories and concepts both general sociological and specifically ethnological ones; another essential aspect of the crisis is the attitude to the problem of the social responsibility of scholars.

The article traces those trends in looking for ways out of the crisis situation which are most typical of the Euro-American science. The

general tendency that determines the development of ethnographical science in the modern world is, as the article's author emphasizes, toward deeper and more realistic understanding of ethnoses and their cultures and toward versatile and creative cooperation of scholars of all countries in this difficult and important field.

#### Primeval thinking studies in West European social anthropology

A. B. O s t r o v s k y

The topicality of primeval thinking studies in West European social anthropology is explained by its still surviving traditional object, i.e. by the existing to this day socio-cultural phenomena of non-literate societies. In the 1960-80th the British and French anthropologists have been particularly keen on the problem of obtaining an adequate understanding of these phenomena in the situation of a cross-cultural dialogue; it is postulated in their works that the explanation of the unity of human culture should be looked for on the basis of the unity of human thinking.

British anthropology is characterized by a sociological approach to the specific forms of primeval mentality, the object of its studies being determined by a search for a sociological explanation of the intelligibility of these forms. I.M. Lewis has considered the functioning of exstastic religious and, in particular, such cult as "spirit possession" and interpreted it as a specific sociopolitical "idiom" which provides some power for those on the periphery of a society. Proceeding from the same standpoint M. Douglas has considered the functioning of the same cult within different African societies and demonstrated its relationship with the specificity of the social structure and moral attitudes.

Primeval classifications are studied by British anthropologists from the point of view of social entities, i.e. of societies, as is distinctly reflected in the "method of oppositions" used to describe ideological notions by R. Needham. The models of primeval thinking developed by R. Horton are not too heuristic either, the search for logic specificities is substituted by that author by questions related to the sociology of knowledge.

The French anthropologists of the school of Lévi-Strauss are specific in their employment of structural semiotic methods aim, in the last analysis, at finding out the traits of thinking descriptive of the carriers of a culture. The possibilities offered by the structuralist method have become most obvious at an analysis of the totemic classifications and the logic of myths. Lévy-Strauss has suggested a heuristic model of "totemic operator" as based on the fact that the totemic complex phenomena are used in the process of thinking as codes. As a specific form of logic the "totemic operator" represents an indissoluble link of

two axes of thinking: logical-general/particular and semiotic - nature/culture.

It is an interesting attempt undertaken by the French anthropologist S. Cherkzoff at combining structural-semiotic method with due allowance for the society as a whole. The researcher has been able to show how the transition from one hierarchical level to another occurs in the minds of people in the context of ritual classifications found in the African traditional societies. One of the specific operations of thinking, he formulated, had been already established in the myth analysis of Lévy-Strauss, while another reflects the specificity of the ritual symbolic transformation.

Problems of primeval religion in contemporary  
West European ethnology

V.R. K a b o

The article is devoted to the consideration of modern primeval religion concepts and those scientific trends that had been responsible for their origin, i.e. of the theory of pra-monotheism and pra-revelation, sociology and psychology of religion, theory of the collective unconscious, the school of the culture morphology. New trends that have emerged on this basis are also considered. Particularly illuminating are those of them which try to overcome the earlier notions about primeval thinking. One of them is structuralism as represented by the names of C. Lévy-Strauss, E. Leach and others. Another trend has no generally \* recognized term to denote it and the author suggests calling it "conceptualism". It is developed in the works of W. Dupré and some the researchers. These two trends are supplemented with a third one whose origin is traced back to the concepts of C. Jung and his followers that look for some universal archetypes of ancient mythological consciousness. The article considers also the sociopsychological theory of primitive religion of J. van Baal, works of modern British social anthropologists touching on the problems of primitive religion (R. Firth, E. Evans-Pritchard, L. Mair, J. Beattie), the views of P. Teilhard de Chardin which had influenced, some of the contemporary researches, some theories pertaining to human sociobiology, and the concept about inborne human religiousness. A promising trend is the ecology of religion as represented, before all, by the works of Å. Hultkrantz. Studying primitive religions by modern Western science is not just a particular problem, although it is a theoretically important scientific issue; its goal is to satisfy wide public interest toward the sources of spiritual culture and archaic forms of religion.

Interaction between archaeology and ethnography:  
Historiographical aspects

B.V. A n d r i a n o v, M.A. I t i n a

While supplementing each other, archaeology and ethnography facilitate resolution of the main task of historical science to reconstruct the past of humankind in all its concreteness and versatility. The union of the two sciences is very productive in developing typologies of the multiform phenomena of culture, methods of historic-cultural analogues, and historical and sociocultural reconstructions of ancient societies. Well known, for instance, is the method of ethnographical analogy widely used in interpretation of the researches concerning the settlement archaeology. An important point here is an analysis of settlement patterns, and of their connections with the environment and the technological levels of development of the forces of production in the societies under comparative consideration. Such procedures should take into account both the data of comparative ethnography and the involved issues of dependence of material culture (i.e. of structures and their ground plans, etc.) on the ecological foundations of given societies, their technological skills, religion notions and their family structures.

Archaeologists employ the notion of "archeological culture" as their basic typological unit while ethnographers have the opportunity to operate in their studies not only with the data on material culture but also with some broader notions about the ways of life of peoples and their social and spiritual life. Widely used in parallel with the notion of "a people" (an ethnos) in ethnography is the notion of "an ethnographical community". Ethnographers recognize within the multiform phenomena of culture various "economic-cultural types" and "historic-cultural provinces", which concept has been elaborated in the works of Soviet ethnographers S.P. Tolstov, M.G. Levin, N.N. Cheboksarov and in many other regional studies in different countries of the world. In fact, it is a further improvement on the idea about the spatial and temporal systems of culture that were developing in the countries of Western Europe and the USA in the late 19th - early 20th century. Studies by Soviet ethnographers have demonstrated that each historical stage is characterized both by some specific to it planetary groups of economic-cultural types and by some regional systems of "historic-cultural provinces".

On the basis of the ethnographical concept of "economic-cultural types" and "historic-cultural provinces" archaeology and ethnography can successfully solve both many particular issues of typology concerning the regionally specific forms of material and spiritual culture and the broader problems of the economic and cultural differentiation of the peoples of the world.

Culture of North American Indians in the  
research works of American anthropologists (1960-1980th)

S.V. Cheshko

In the 19th and early 20th century the Indian peoples of the USA were of interest to American scholars mostly from the point of view of reconstructing the early stages in the development of human society. In the 1930s cultural anthropology began studying the Indian contemporaneity, as it became increasingly clear that the expected relatively fast and seemingly inevitable assimilation of the aboriginal population of the country failed.

The reorientation required appropriate changes in the conceptual basis of cultural anthropology whose development in the period between the two world wars proceeded under the dominant influence of the so-called "historical school". The acculturation theory, whose foundation was laid down in the 1930s, gave an impetus to empirical studies in the sphere of Indianistics and assisted in the revision of some previous ideas, although the theory itself has never developed into a wholesome concept. The methodological and ideological non-homogeneity, as inherent in American cultural anthropology in general, is manifested in the Indianistics too.

In the course of time the idea that the Indian peoples are not only objects affected by the Anglo-American society of the USA but also active subjects of history has established itself in American science. However, researchers do not have any doubts concerning further and inevitable deepening of acculturation processes. Opinions differ with reference to the future of Indian cultures, i.e. whether their specificity will be lost completely or they will combine both Indian and Euro-American traditions. The nature of their development is also interpreted in different ways. Supporters of the traditional approach prefer speaking not of the development as such but of the changes that take place in the contents of Indian cultures; they reduce the problem to the relationship between traditions and innovations and between the conservative principles and the ability to effect cultural borrowings. By contrast, some other researchers consider the same cultures from the point of view of their internal potentials to develop on the basis of a synthesis and not on the basis of mere summing up of traditions and innovations.

While analysing the causes behind the stability of Indian societies and cultures, American scholars are paying attention, before all, to the stabilizing affect of their traditional social relations and institutions, religious traditions and to the influence of the syncretic religious systems which combine the elements of old beliefs with those of Christianity.

In order to study the logic and mechanisms of the modern development of the Indian peoples, researchers frequently attempt developing vari-

ous acculturation models which usually include a number of successive phases describing the adaptation and integration of the Indians into the dominant society of white Americans. True, these models are not always effective: the actual development of Indian societies proves to be much more intricate and internally contradictory.

The question of pan-Indianism remains open for discussion. More often than not, it is treated as the ideological basis which unites Indians in their struggle for their rights, however, some scholars tend to consider pan-Indianism as an objective tendency on the part of the Indian cultures toward homogenization and formation of a single ethnic community. It appears evident, however, that the idea of pan-Indianism (both among scholars and among the Indians themselves) gradually loses momentum, the attention being switched over again onto the issue of tribal cultures.

#### СПИСОК СОКРАЩЕНИИ

- КСИА - Краткие сообщения Института этнографии АН СССР  
МХАЭЭ - Материалы хорезмской археолого-этнографической экспедиции  
СЭ - Советская этнография АН СССР  
ТИЭ - Труды Института этнографии АН СССР  
ТХАЭЭ - Труды Хорезмской археолого-этнографической экспедиции



## СОДЕРЖАНИЕ

Е. А. Веселкин. Культурная антропология США: Теория и действительность (Взгляд со стороны).....	3
А. А. Белик. Психологическая антропология: Некоторые итоги развития...	24
Э. С. Годиер. Политическая антропология с происхождением государства...	51
С. Я. Козлов. Западная этнология и этнографическая наука в развивающихся странах (Краткое введение в тему).....	78
А. Б. Островский. Исследование первобытного мышления в западноевропейской социальной антропологии.....	100
В. Р. Кабо. Проблемы первобытной религии в современной западноевропейской этнологии.....	119
Б. В. Андрианов, М. А. Итина. Взаимодействие археологии и этнографии: Исторические аспекты.....	135
С. В. Чешко. Культура североамериканских индейцев в работах американских этнографов (1960-1980-е годы).....	159
Резюме статей на английском языке.....	179
Список сокращений.....	187

## CONTENTS

E.A.Veselkin. Cultural anthropology of the USA: Theory and reality..	3
A.A.Belik. Psychological anthropology: Some results of development .....	24
E.S.Godiner. Political anthropology and the origin of the state....	51
S.Ya.Kozlov. Western anthropology and ethnographical science in the developing countries .....	78
A.B.Ostrovsky. Primeval thinking studies in West European social anthropology .....	100
V.R.Kabo. Problems of primeval religion in contemporary West European ethnology .....	119
B.V.Andrianov, M.A.Itina. Interaction between archaeology and ethnography: Historical aspects .....	135
S.V.Cheshko. Culture of North American Indians in the research works of American anthropologists (1960-1980th) .....	159
Summaries .....	179
List of abbreviations .....	187

Научное издание

ЭТНОЛОГИЧЕСКАЯ НАУКА ЗА РУБЕЖОМ: ПРОБЛЕМЫ. ПОИСКИ, РЕШЕНИЯ

Утверждено к печати

Институтом этнологии и антропологии Н.Н.Миклухо-Маклая АН СССР

Заведующая редакцией Л.С. Кручинина  
Редактор издательства Л.И. Гормозова  
Художник Н.И. Казаков  
Художественный редактор И.Д. Богачев  
Технический редактор Т.В. Фараонова

ИБ № 47468

Подписано к печати 19.06.91

Формат 60x90/16. Бумага офсетная № 1. Печать офсетная

Усл.печ.л. 12,0. Усл.кр.-отт. 12,3. Уч.-изд.л. 14,8

Тираж 850 экз. Тип.зак. 1364. Цена 5р. 90 к.

Ордена Трудового Красного Знамени издательство "Наука"  
117864 ГСП-7, Москва В-485, Профсоюзная ул., д. 90

Ордена Трудового Красного Знамени 1-я типография  
издательства "Наука"  
199034, Ленинград В-34, 9-я линия, 12

В ИЗДАТЕЛЬСТВЕ "НАУКА" ГОТОВИТСЯ К ПЕЧАТИ

Н.А. Миненко

Культура русских крестьян Зауралья. XVIII - первая половина XIX в.  
М.:Наука, 1991 г.

Книга рассказывает о различных сторонах жизни русской деревни Зауралья. На основе архивных и исторических знаний автор рассматривает обычаи и обряды русского крестьянства, показывает, как проходило трудовое воспитание крестьянских детей, как обучали их грамоте, каковы были нравственные нормы поведения. Особое внимание уделено народной медицине, педагогике, деятельности сельских учителей, влиянию церкви на жизнь деревни.

Для этнографов, историков и всех, интересующихся историей народной культуры.

**Адреса книготорговых предприятий "Академкнига"  
с указанием магазинов и отделов "Книга-почтой"**

**Магазины "Книга-почтой":**

252107 Киев, ул. Татарская, 6; 197345 Ленинград, ул. Петрозаводская 7; 117393 Москва, ул. Академика Пилюгина, 14, корп. 2.

**Магазины "Академкнига" с указанием отделов "Книга-почтой":**

480091 Алма-Ата, ул. Фурманова, 91/97 "Книга-почтой"; 370001 Баку, ул. Коммунистическая, 51 "Книга-почтой"; 232600 Вильнюс, ул. Университето, 4 "Книга-почтой"; 690088 Владивосток, Океанский пр-т, 140 "Книга-почтой"; 320093 Днепрпетровск, пр-т Гагарина, 24 "Книга-почтой"; 734001 Душанбе, пр-т Ленина, 95 "Книга-почтой"; 375002 Ереван, ул. Туманяна, 31; 664033 Иркутск, ул. Лермонтова, 289 "Книга-почтой"; 420043 Казань, ул. Достоевского, 53 "Книга-почтой"; 252030 Киев, ул. Ленина, 42; 252142 Киев, пр-т Вернадского, 79; 252025 Киев, ул. Осипенко, 17; 277012 Кишинев, пр-т Ленина, 148 "Книга-почтой"; 343900 Краматорск Донецкой обл., ул. Марата, 1 "Книга-почтой"; 660049 Красноярск, пр-т Мира, 84; 443002 Куйбышев, пр-т Ленина, 2 "Книга-почтой"; 191104 Ленинград, Литейный пр-т, 57; 199164 Ленинград, Таможенный пер., 2; 194064 Ленинград, Тихорецкий пр-т, 4; 220012 Минск; Ленинский пр-т, 72 "Книга-почтой"; 103009 Москва, ул. Горького, 19-а; 117312 Москва, ул. Вавилова, 55/7; 630090 Новосибирск, Морской пр-т, 22 "Книга-почтой"; 630076 Новосибирск, Красный пр-т., 51; 142284 Протвино Московской обл., ул. Победы, 8; 142292 Пушкино Московской обл., ул. МР "В", 1 "Книга-почтой"; 620151 Свердловск, ул. Мамина-Сибиряка, 137 "Книга-почтой"; 700000 Ташкент, ул. Ю. Фучика, 1; 700029 Ташкент, ул. Ленина, 73; 700070 Ташкент, ул. Ш. Руставели, 43; 700185 Ташкент, ул. Дружбы народов, 6 "Книга-почтой"; 634050 Томск, наб. реки Ушайки, 18; 450059 Уфа, ул. Р. Зорге, 10 "Книга-почтой"; 450025 Уфа, ул. Коммунистическая, 49; 720001 Фрунзе, бульвар Дзержинского, 42 "Книга-почтой"; 310078 Харьков, ул. Чернышевского, 87 "Книга-почтой"