

НЕОЭВОЛЮЦИОНИЗМ В СОВРЕМЕННОЙ АМЕРИКАНСКОЙ ЭТНОГРАФИИ

Как уже неоднократно отмечалось в нашей литературе, американская этнография не представляет собой чего-то единого. Это признают сами американские этнографы. Но, по словам Херсковица (нынешнего президента Американской антропологической ассоциации), сказанным им в докладе на годовом собрании этой ассоциации в 1958 г. «в спорах и расхождениях они куют свое единство в основном и главным». Это единство, действительно, было продемонстрировано в течение нескольких десятилетий в борьбе против «эволюционизма», под которым понималось, по существу, марксистское толкование истории первобытного общества, изложенное в замечательном труде Ф. Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства». Американские этнографы, как правило, ошибочно полностью отождествляют это толкование с учением Л.-Г. Моргана, и их высказывания против последнего, по существу, направлены против марксизма.

Как известно, К. Маркс и Ф. Энгельс чрезвычайно высоко оценили открытия Моргана. «Ведь Морган в Америке,— писал Энгельс,— по-своему вновь открыл материалистическое понимание истории, открытое Марксом сорок лет тому назад...»¹. Собранные Морганом материалы о родовой организации индейцев Северной Америки давали фактическую основу для выводов Маркса и Энгельса относительно ранних этапов истории человеческого общества, выводов, сделанных ими на основе обширного ранее накопленного ими материала по первобытной экономике и истории. Эту-то основу и решили опровергнуть критики Моргана, и борьба с марксизмом приняла форму опровержения важнейших открытий Моргана.

На протяжении своей более полувековой истории американская этнография развивалась под флагом борьбы с учением Моргана. Хорошо охарактеризовал эту борьбу известный американский ученый Л. Уайт: «Использование эволюционной теории вообще, и теории Моргана в частности, К. Марксом и радикальным социалистическим рабочим движением вызвало сильную оппозицию со стороны капиталистической системы. Поэтому антиэволюционизм стал символом веры определенных слоев общества. Он стал философией оправдания религии, частной собственности, семьи и капиталистического государства, подобно тому как социал-дарвинизм стал философией оправдания безжалостной эксплуатации в промышленности»².

Особенно резкой критике подвергалось учение Моргана в первые два-три десятилетия нашего века. Опровергалось все, что было связано с именем Моргана. Наиболее беспощадными критиками были Лоуи и Кребер. Однако характерно, что начиная с 1940 г. наблюдается некоторое смягчение критики Моргана, который пересмотр прежних оценок ученого вплоть до признания его отцом американской этнографии.

В этом отношении весьма показателен указанный доклад Херсковица 1958 г., представляющий собой известного рода реабилитацию Моргана, признание его заслуг перед наукой со стороны представителей «исторической» школы в американской этнографии. Основной вывод Херсковица сводится к тому, что Морган сделал этнографию наукой, дал ей научный метод. Признаются полезными некоторые выводы и методы Моргана, за исключением главных его открытий: его периодизации общего хода исторического процесса, которой дано название «однолинейной эволюции»; его учения о роде, о первичности материнского рода и возникновении патриархальной семьи вместе с развитием разделения труда и частной собственности.

На опровержение именно этих открытий Моргана и направлены главные усилия буржуазных этнографов. Чтобы опорочить открытия Моргана, его объявляют «устаревым» представителем отжившей эволюционной теории, несмотря на то, что стихийно-материалистическая методология Моргана диаметрально противоположна эволюционизму буржуазной этнологии. Большинство теоретических трудов современных буржуазных этнографов посвящено главным образом опровержению тех открытий Моргана, которые в той или иной степени были восприняты марксистско-ленинской наукой. В каждой из этих работ объявляется, что открытия Моргана полностью опровергнуты новейшими эмпирическими исследованиями. «Исторические реконструкции» эволюционистов XIX в., пишет, например, Дж. Стюард, «полностью дискредитированы на эмпирических основах»³. В сборнике, посвященном оценке эволюционизма в этнографии за сто последних лет, Д. Мёрдок пишет, что «однолинейные теории» Бахофена, Моргана и других «были поставлены под сомнение уже в первые десятилетия XX в., а сейчас они полностью дискредитированы всеми компетентными учеными»⁴. Однако, несмотря на эти заявления, буржуазные этнографы вновь и вновь продолжают опро-

¹ Ф. Энгельс, Происхождение семьи, частной собственности и государства, М., 1952, стр. 3.

² L. White, The Concept of evolution in cultural anthropology, Сб. «Evolution and anthropology: a centennial appraisal», Washington, 1959, стр. 6.

³ J. Steward, Theory of culture change: the methodology of multilineal evolution, Urbana, 1955, стр. 11.

⁴ G. P. Murdock, Evolution in social organisation, Сб. «Evolution and anthropology: a centennial appraisal», стр. 127.

вергать указанные теории, рассчитывая, видимо, на то, что дискредитация выводов Моргана подрывает основы марксистского понимания истории первобытного общества. В борьбе с учением Моргана и сложилась так называемая историческая школа в американской этнографии.

Один из современных молодых этнографов США Бютнер-Януш справедливо связывает возникновение «исторической школы» в американской этнографии с общей реакцией против «детерминизма и материализма». Он отмечает, что развитие физики и биологии в конце XIX в. отражало проникновение в эти науки детерминизма и материализма. Очевидно было «значение этой философии и для изучения социальных институтов и обществ... Мощная идеология, направленная против материализма и натурализма в объяснении мира, нашла своих выразителей в различных научных дисциплинах»⁵. В этнографии этими выразителями Бютнер-Януш справедливо считает представителей исторической школы.

Марксистское понимание первобытной истории как истории становления, развития и распада родовой организации представители этой школы тенденциозно толковали как плоский эволюционизм, как теорию однолинейной эволюции. Однако марксизм, считая родовые отношения всеобщей формой производственных отношений в первобытную эпоху, никогда не отрицал многообразия форм родовой организации.

Идея универсальности рода и разнообразия форм этой всеобщей стадии развития человеческого общества хорошо выражена Г. В. Плехановым: «Родовой союз,— писал он,— есть форма общежития, свойственная всем человеческим обществам на известной ступени их развития. Но влияние исторической среды очень разнообразит судьбы рода у различных племен. Оно придает самому роду тот или другой, так сказать, индивидуальный характер»⁶. Появление частной собственности ведет к разложению рода. Процессы разложения родового строя также разнообразны, в зависимости от характера развивающейся частной собственности. «Разнообразие же в процессе разложения рода,— подчеркивает Плеханов,— обуславливает собой разнообразие тех форм общежития, которым родовой строй уступает свое место»⁷.

Материалы об общественной жизни индейцев Северной Америки после открытия материка, собранные американскими этнографами, дают яркую картину этого многообразия процессов разложения родового строя и разнообразия форм «общежития», сменяющих родовую организацию. Не случайно американские этнографы ввели в свой научный оборот большое количество терминов для обозначения этих форм (family, det, band, gens, sept, clan и т. д.). Прочность их концепции заключается в том, что эти формы общежития, складывавшиеся уже на обломках рода, они истолковывали как изначальные и на основании этого пришли к отрицанию универсальности родового строя вообще. Пораженные многообразием форм общественной жизни у различных племен и народов, они сосредоточили все свое внимание на эмпирическом изучении конкретных культур, отдельных черт и явлений общественной жизни, отказываясь видеть что-либо общее или сходное между ними. Сравнительно-историческому методу эволюционистов был противопоставлен так называемый исторический метод, под которым понималось описание отдельных культур (краеведческое направление в американской этнографии). Хотя в многочисленных томах публикаций представителей этого направления содержится обильный и важный фактический материал, в целом оно методологически порочно. Пренебрежение к теории, отказ от теоретического исследования, ограничение научного познания только эмпирическим описанием явлений, подбором и классификацией фактов сближает представителей этого направления с исторической школой права, о которой Маркс писал: «Историческая школа сделала изучение источников своим лозунгом, свое пристрастие к источникам она довела до крайности»⁸.

Философской основой взглядов представителей исторической школы в американской этнографии является, несомненно, позитивизм с его лозунгом «философию за борт», с его борьбой против «абстрактных умозаключений», а так именно и называют американские этнографы важнейшие открытия Моргана.

Коренной вопрос философии — соотношение исторического и логического в познании действительности, соотношение истории и теории в познании общества — американские этнографы разрешали в духе Риккерта и Виндельбанда, механически разрывая единство исторического и логического в познании, разделив единый процесс познания на две самостоятельные науки: «историю» и «науку». Кребер прямо писал, что в интересах исследования необходимо отделить историческое описание от теоретических построений. Боас считал, что прежде необходимо накопить фактический («исторический») материал, а затем уже переходить к теоретическим обобщениям. Накоплением этого материала и занялась американская этнография. Но, как это признают и некоторые из современных этнографов США, накопление и собирание фактов

⁵ J. Buettner-Janush, Boas and Mason: particularism versus generalization, «American Anthropologist», т. 59, № 2, Menasha, 1957, стр. 323.

⁶ Г. В. Плеханов. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю, Госполитиздат, 1949, стр. 194.

⁷ Там же.

⁸ К. Маркс, Философский манифест исторической школы права (К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. I, М., 1955, стр. 85).

должно руководствоваться, и конечно руководствовало, определенными теоретическими принципами.

Отрицание общих закономерностей, акцентирование различий между культурами различных народов привело большинство американских этнографов к агностицизму, к утверждению, что обобщения никогда не могут быть верными, потому что не все факты укладываются в рамки теории. Нельзя сравнивать, утверждали они, различные культуры и говорить об общих законах развития. Крайним выражением этой методологии является релятивизм. Релятивисты оправдывали свои позиции положением о том, что специфичность каждого явления не допускает обобщений, исключает какие бы то ни было общие закономерности. В одном месте положительно одно, в другом — другое. Их теоретические положения были направлены против научного понятия исторической закономерности, против идеи прогресса. Они отражали широко распространяющуюся в буржуазной социологии и историографии XX в. тенденцию к отказу от идеи прогресса, которая, якобы, субъективна, к отказу от оценки происходящих изменений во имя «объективности» и «эмпирической научности».

Характерно в этом отношении выступление известного западногерманского социолога Л. Фон Визе на Третьем международном социологическом конгрессе в 1956 г. доказывавшего, что термин «социальное изменение» предполагает «более осторожную и скептическую оценку жизненных и социальных перемен в человеческой жизни»⁹. Так же подходит к этому вопросу и известный американский этнограф А. Кребер, считающий, что «прогресс означает взгляд на изменения с чьей-то точки зрения, поэтому он этноцентричен... Прогресс предполагает ценности, изменения же не требуют их, просто что-то становится иным»¹⁰. Крайне отрицательно относится к идее прогресса американский этнограф-релятивист Херсковиц, который считает понятие прогресса чисто субъективным. Абсолютизируя своеобразие и особенное в культурах различных народов, он отрицает существование общих основ для сравнения. Для одних, по его мнению, прогрессивно одно, для других — совсем противоположное¹¹. Вместе с тем Кребер, Херсковиц и другие этнографы США правильно критикуют европоцентризм метафизической теории прогресса, сводившей всю историю человечества к истории Европы.

За последнее время взгляды исторической школы все чаще подвергаются критике, все настойчивее звучат высказывания о необходимости разработки теоретических проблем. Многих ученых не удовлетворяет агностицизм исторической школы. Мы уже указывали на критику этих взглядов известным этнографом США Д. Биднеем¹². Заслуживает внимания также критика позиций исторической школы и особенно релятивизма одним из довольно прогрессивных этнографов США, ныне покойным Р. Редфильдом¹³.

По мнению Редфильда, этнографы призваны не только изучать разнообразие «образов жизни», — они «должны написать биографию всего человечества в целом». Он подчеркивает, что его взгляды не являются общепринятыми среди его коллег, которых занимают главным образом не общие вопросы, «а частные группы людей, частные стороны культуры того или иного народа. Частности являются главным сюжетом их работ»¹⁴. В то же время он указывает, что в настоящее время все большее и большее число этнографов начинает интересоваться общими вопросами этнографии. Отмечая, что культурный релятивизм характеризует взгляды большинства американских этнографов, он пишет: «Доктрина релятивизма, будучи доктриной этического нейтралитета, предполагает со стороны этнографов снисходительное признание того, что все системы ценностей хороши». Однако, по мнению Редфильда, этнограф не может быть нейтральным. «Легко было, — пишет он, — относиться снисходительно ко всем разновидностям системы ценностей, пока эти ценности относились к маленьким, незначительным, отдаленно нас касавшимся народам. Но труднее иметь ту же снисходительность в отношении нацистов или в вопросе о помощи администратору пункта № 4» (чиновник Комиссии по оказанию помощи слаборазвитым странам. — Ю. А.).

⁹ См. «Transactions of the Third World Congress of Sociology», т. 1, Amsterdam, 1956, стр. 2—5.

¹⁰ «Minutes of a discussion of progress and values of the Fifth International Congress of Anthropological and Ethnological Science», Philadelphia, 1956.

¹¹ Эта концепция нашла свое отражение в письме, направленном в 1947 г. советом Американской антропологической ассоциации в комиссию ООН по разработке декларации прав человека (см. «Statement on Human Rights», «American Anthropologist», т. 49, № 4, ч. 1, 1957). Как пишет Р. Редфильд, не все этнографы США разделяли идеи этого письма и отклонение его комиссией многими из них было встречено с облегчением (R. Redfield, *Primitive World and its transition*, New York, 1953, стр. 148).

¹² D. Bidney, *Theoretical anthropology*, New York, 1953. См.: Ю. Аверкиева, О постановке некоторых проблем в современной американской этнографии, «Сов. этнография», 1958, № 3.

¹³ R. Redfield, Указ. раб. См. также его статью «Anthropological understanding of man», посмертно напечатанную в посвященном ему номере журнала «Anthropological Quarterly» (т. 32, № 1, Washington, 1959), издаваемого Католическим этнографическим центром США (Catholic anthropological Conference).

¹⁴ R. Redfield, *Anthropological understanding of man*, стр. 7.

Редфильд не дробит историю человечества на многолинейные пути развития. Он не отрицает разнообразия этих путей, но в этом разнообразии видит неизбежные сходства: «Я склонен всюду видеть сходства между людьми наряду с различиями и думаю, что эти сходства, вызванные первоначальной природой нашего вида, принимают различные формы в различных условиях жизни, и эти формы не абсолютно различны, а неизбежно сходны»¹⁵.

Говоря о едином процессе развития человеческого общества, Редфильд подчеркивает неравномерность общего хода истории, характеризующую в одних условиях упадком, регрессом, в других — прогрессом. Причины отсталости и упадка он видит в материальных и социальных условиях жизни того или иного общества. «Мы видим крайнее состояние упадка, — пишет он, — в общинах, на долгое время осужденных на голод, слабость, подвергнутых постоянной эксплуатации, злоупотреблениям и жестокостям...». Бедные общины юга Италии Редфильд приводит в качестве примера того, что «случается с традиционной группой людей, подвергнутой в течение ряда поколений эксплуатации и трудностям, забитой нуждой и лишенной свободы, тогда как завоеватель или богач процветают»¹⁶.

Для взглядов Редфильда вообще характерны гуманистические и демократические черты. Он критикует реакционные теории развития цивилизации Шпенглера, Тойнби, Ссрокина, Фрейда. Но, считая себя учеником известного прогрессивного английского ученого Гордона Чайльда, он вместе с тем испытал влияние учения Уайтхеда, которое, по собственным словам Редфильда, направило его «мысль по идеалистической, а не по материалистической линии»¹⁷. Отсюда эклектизм Редфильда. В своей философии истории он придает чрезвычайно большое значение развитию моральных норм. Его высказывания о том, что в древнем Риме «технический порядок подчинен моральному порядку» или что «древние цивилизации развиваются на основе народной морали», несомненно, свидетельствуют об идеалистическом направлении его философии. Признавая взаимодействие технологии и идеологии, он игнорирует самое главное — экономическую структуру анализируемых им обществ, составляющую, как известно, основу формирования соответствующей ей идеологии. У Редфильда идеология приобретает характер такого же самостоятельного фактора, как и технология. Не случайно взгляды Редфильда нашли поддержку в статье Роберта Энле, одного из современных неомистов США, опубликованной рядом со статьей Редфильда в указанном номере «Anthropological Quarterly». Для Редфильда марксизм это всего лишь утопия, хотя и утопия действенная, призывающая людей к лучшему будущему; это «революционный миф свержения существующего порядка»¹⁸.

Решительно порывает с взглядами исторической школы еще один видный современный этнограф США Г. Шапиро. Взгляды, высказанные им в его теоретической работе «Аспекты культуры»¹⁹, характеризуют его как ученого, признающего общие закономерности в развитии человеческого общества и выступающего против антигуманистических тенденций реакционной буржуазной науки, против колониализма и милитаризма. Излагая поступательный ход истории человеческого общества, Шапиро высказывается против теории циклического развития цивилизации, подчеркивает непрерывность в развитии человеческой культуры. «Прогресс, — пишет он, — в общем характерен для пути развития цивилизации, насколько мы способны его проследить»²⁰. Вместе с тем Шапиро, отмечая непосредственную связь развития буржуазной этнографии с нуждами колониализма, указывает на крах последнего — современную эпоху.

Но Р. Редфильд и Г. Шапиро выражают взгляды наиболее радикально настроенных буржуазных этнографов современной Америки. Более умеренным выражением критического отношения к исторической школе в американской этнографии является так называемый «неоэволюционизм».

Наиболее типичным представителем и теоретиком неоэволюционизма на современном его этапе является Джулиан Стюард. Упомянутая уже выше его работа «Теория культурных изменений; методология многолинейной эволюции» представляет собою своеобразное кредо неоэволюционизма в современной этнографии США, для которого характерно стремление в какой-то мере отойти от агностицизма исторической школы и сконструировать особую, якобы антиморгановскую, а скорее антиэнгельсовскую схему развития общества.

Определяя свои позиции, Стюард подвергает критике некоторые положения исторической школы. Он критикует принятую в американской этнографии классификацию культур по культурным ареалам. Он возражает против изучения представителями этой школы культуры как статичной органической системы, в которой все стороны одинаково важны. Он осуждает антиэволюционизм этой школы и говорит, что пора перейти от изучения индивидуального и конкретного к обобщениям. Однако, несмотря на критические замечания в адрес исторической школы, неоэволюционизм Стюарда

¹⁵ R. Redfield, *Primitive World...*, стр. 125.

¹⁶ R. Redfield, *Anthropological understanding of man*, стр. 20.

¹⁷ R. Redfield, *Primitive World...*, стр. XI.

¹⁸ Там же, стр. 125.

¹⁹ H. Shapiro, *Aspects of Culture*, New York, 1956.

²⁰ Там же, стр. 138.

несомненно является детищем этой последней. В основе его построений лежит концепция многолинейной эволюции, которая сложилась в недрах этой школы как антитеза марксистскому пониманию истории первобытного общества. Этого не скрывает и сам Стюард, противопоставляя свои концепции теории «однолинейного эволюционизма» XIX в., который якобы является «господствующей догмой материалистов и коммунистов и полностью разделяется советскими учеными»²¹.

Стюард различает три разновидности эволюционизма в зависимости от понимания эволюционного процесса как 1) однолинейной, 2) всеобщей или 3) многолинейной эволюции, причем концепцией всеобщей эволюции он называет взгляды, развитые в работах Г. Чайльда и Л. Уайта, характеризуя их как современную разновидность теории однолинейной эволюции XIX в.

Критикуя однолинейный и всеобщий эволюционизм, Стюард пытается обосновать многолинейную эволюцию как единственно правильное понимание истории первобытного общества. Для уяснения концепции многолинейной эволюции интересно заявление Стюарда, что он вкладывает в это понятие тот же смысл, какой вкладывал К. Маркс в термин плюрализм. Между тем, марксизм, как известно, понимает под плюрализмом идеалистическую точку зрения, согласно которой все существующее состоит из множества самостоятельных, независимых друг от друга существ. Это учение о множественности истины родственно дуализму и противоположно материалистическому монизму. В американской буржуазной философии плюрализм лежит в основе прагматизма Уильяма Джемса, противопоставляющего теории множественности учению об объективной истине. Очевидно, что свою концепцию плюрализма Стюард противопоставляет не столько эволюционизму, сколько марксизму.

Неоэволюционизм, по словам Стюарда, схож с эволюционизмом в том, что проследивает последовательность развития и признает некоторые закономерности (Стюард называет их регулярностями) в развитии некоторых обществ. Но, в отличие от эволюционизма, неоэволюционизм не «ищет всеобщих параллелей», закономерностей развития общества в целом. Как справедливо отмечает Л. Уайт, Стюард стоит на распутье — между партикуляризмом и релятивизмом исторической школы (хотя он в известной мере отрешивается от них) и признанием некоторых закономерностей в развитии отдельных обществ. Л. Уайт образно сравнивает Стюарда с человеком, который признает, что эта река и та река текут с гор, но не может пойти так далеко, чтобы сказать, что реки текут с гор²².

Говоря о развитии общества, Стюард употребляет термин «культурные изменения», которым историческая школа заменила понятие прогресса. Такое определение общественного развития делает не обязательным признание поступательного хода истории. Однако Стюард считает возможным, хотя и не обязательным, рассматривать прогресс в качестве характерной особенности любой формы «культурного изменения». Он вводит понятие «уровня культуры», признавая, по существу, стадийность развития, но в пределах ограниченных общностей. Допущение того, что каждый уровень культуры отличается появлением качественно новых форм или типов интеграции, свидетельствует об известном отходе Стюарда от взглядов исторической школы, которая ограничивалась лишь признанием, что культурные изменения заключают в себе растущее накопление и усложнение.

В неоэволюционизме с его основной концепцией «многолинейности» несомненно сохранилось влияние релятивизма, однако Стюард, стремясь отмежеваться от последнего, подчеркивает отличие взглядов неоэволюционистов от положений релятивистов. Критикуя релятивизм, он заявляет, что эта теория, понимающая развитие как расхождение, аналогична концепции биологической эволюции. «У релятивистов, — пишет Стюард, — накопительное изменение идет по расходящимся путям, хотя иногда оно конвергентно и от случая к случаю параллельно, тогда как у эволюционистов оно идет параллельными путями развития... Релятивисты считают, — пишет он далее, — что в каждой культурной традиции неизменно сохраняется довольно определенный качественно уникальный тип и происходит лишь количественное усложнение этого типа. С точки же зрения неоэволюционистов уровни развития отмечаются возникновением качественно новых институтов или типов интеграции... Эволюционизм отличается от релятивизма тем, что приписывает качественные различия последовательным стадиям развития, независимо от определенных традиций, тогда как релятивизм приписывает их скорее определенной культурной традиции или культурному ареалу, чем стадии развития»²³.

Эти положения свидетельствуют о некотором отходе неоэволюционизма от релятивизма исторической школы. Однако в практическом применении принятых теоретических положений неоэволюционизм Стюарда мало чем отличается от антиэволюционизма его предшественников.

Стюард целиком отвергает историческую реконструкцию последовательных стадий развития первобытного общества от материнского рода к патриархату, намеченную Морганом, и утверждает, что конкретные культуры не укладываются в предложенную Морганом схему. Против этой реконструкции, по мнению Стюарда, говорит

²¹ J. Steward, Указ. раб.

²² См. рецензию Л. Уайта на указанную выше книгу Стюарда в «American Anthropologist», т. 59, № 3, 1957, стр. 541.

²³ J. Steward, Указ. раб., стр. 13.

якобы тот факт, что не все культуры племен охотников и собирателей Северной Америки укладываются в рамки периода дикости. Но это не опровергает Моргана, относившего к этому периоду первобытных охотников, каковыми были, например, на американском материке в доколониционный период охотничьи племена северной Канады или пешие охотники степной полосы. И Морган, в основе периодизации которого, как известно, лежит уровень развития производительных сил, не отнес бы к периоду дикости охотников, промысляющих пушнину для продажи европейским купцам, или конных охотников американских степей, которые были уже не только охотниками, но и коневодами. В корне ошибочно утверждение Стюарда, что ни одну из этих культур нельзя считать представительницей более ранней стадии развития. Автор скатывается тут на позиции антиисторизма, нивелирующего племена охотников без учета их исторического развития в постколониционный период.

Подобно своим предшественникам Стюард главной ошибкой Моргана считает его важнейшее положение о первичности материнского рода и вторичности патриархальной семьи, которое особенно высоко оценили К. Маркс и Ф. Энгельс. «Это вновь сделанное открытие первоначального рода с материнским правом, — писал Энгельс, — как стадии, предшествовавшей роду культурных народов с отцовским правом, имеет для первобытной истории такое же значение, как теория развития Дарвина для биологии и как теория прибавочной стоимости Маркса для политической экономии»²⁴. Стюард высказывает довольно распространенное сейчас в американской этнографии мнение, что полевые исследования исторической школы якобы опровергли это положение Моргана и показали, что не род, а семья является более древней и универсальной формой общественного устройства.

Остановимся коротко на вопросе, действительно ли новые исследования опровергли выводы Моргана. Знакомство с целым рядом исследований современных этнографов США, опубликованных за последние восемь-десять лет, убеждают нас в ошибочности этого мнения. Например, этно-исторические исследования и изучение систем родства, проведенные Ф. Эгганом, Карлом и Евой Шмитт, Л. Ханкс, Дж. Ричардсоном²⁵ и др., позволили им установить наличие в прошлом материнской родовой организации у таких степных индейских племен, как черноногие, фокс, чейены, арапахо, пауни, Wichita, описывавшихся до этого в качестве безродовых и якобы опровергавших выводы Моргана. Исследования Э. Ликок²⁶ по этнографии индейцев Лабрадора также убедительно свидетельствуют о существовании у этих племен в прошлом материнского рода, тогда как в работах известного этнографа США Франка Спекса доказывалось, что этим племенам искони присуща патриархальная семья и частная собственность. В последнем фундаментальном труде Г. Драйвера и У. Массея, подводящем итог изучению индейцев Северной Америки, авторы вынуждены признать, что более или менее продолжительная матрилокальность браков всюду предшествует другим видам брачного поселения²⁷.

Все эти работы и сделанные в них выводы наносят серьезный удар по патриархальной теории, которая основывалась на описаниях форм социальной организации у указанных племен, сложившихся после начала европейской колонизации материка.

В исследованиях Стюарда, несмотря на пресловутую «многолинейность», по существу взята под защиту именно патриархальная теория. Об этом говорит, например, следующее положение Стюарда: «Как простая одноклеточная форма жизни сменяется многоклеточными внутренне специализированными формами, точно так же социальные формы, состоящие из отдельных семей, сменяются многосемейными общинами или племенами, а эти в свою очередь — государственными формами»²⁸. Как видим, Стюард исходит в своих взглядах из того же «нелепого, — как писал в свое время Энгельс, — предположения, ставшего неприкосновенным, особенно в XVIII в., что моногамная индивидуальная семья, которая едва ли древнее цивилизации, была тем ядром, вокруг которого постепенно кристаллизовалось общество и государство»²⁹. Фактическому обоснованию этого положения и посвящена, по существу, вторая часть труда Стюарда, состоящая из ранее опубликованных им статей. Несмотря на критику «однолинейности» и рассуждения о «многолинейности» развития первобытного общества, Стюард весь свой материал располагает таким образом, чтобы обосновать изначальность моногамной семьи. В его схеме «уровней социо-политической интеграции» низшее место занимает «уровень семейной интеграции». Отметим, кстати, что взгляды Стюарда в этом отношении подверглись значительной эволюции. В работе 1936 г. он писал, что на низших

²⁴ Ф. Энгельс, Происхождение семьи..., стр. 17.

²⁵ F. Eggan, The Cheyenne and Arapaho Kinship System, «Social anthropology of North American Tribes», F. Eggan (ed), Chicago, 1955; Karl and Eva Schmitt, Wichita Kinship: past and present, Oklahoma. 1952; L. Hanks and J. Richardson, Observations on Northern Blackfoot Kinship, «American Ethnological Society Monographs», т. 9, New Work, 1945 г.

²⁶ E. Leacock, Matrilocality in a simple hunting community, «Southwestern Journal of Anthropology», т. 11, № 1, 1955.

²⁷ H. E. Driver and W. C. Massey, Comparative studies of North American Indians», «Transactions of the American Philosophical Society», т. 47, ч. 2, Philadelphia, 1957 (рецензию Ю. Аверкиевой на эту работу см. «Сов. этнография», 1958, № 5).

²⁸ J. Steward, Указ. раб., стр. 13.

²⁹ Ф. Энгельс, Происхождение семьи..., стр. 104.

ступенях развития человеческого труда индивидуальная семья нигде не является самостоятельной экономической единицей и существует лишь как часть большего, чем семья, объединения людей³⁰. Однако уже в 1938 г. он раскаялся в своих «слишком обобщающих выводах», заявив, что материалы по этнографии шошонов убедили его в том, что и семья в условиях отсталой экономики может быть самостоятельной экономической единицей, и даже более самостоятельной, по мнению Стюарда, чем в современном капиталистическом обществе³¹.

«Семейный уровень социо-политической интеграции» иллюстрируется Стюардом на примере шошонских племен Большого Бассейна, живущих собирательством и охотой на мелкую дичь. Автор описывает эти племена с крайне отсталой экономикой как индивидуальных искателей пищи, общественная жизнь которых якобы основана на моногамной семье. «Семейный сепаратизм» и даже «экономическая конкуренция» изображаются в качестве характернейших особенностей общественной жизни этих племен. Здесь мы имеем типичный пример перенесения черт буржуазного общества в условия первобытности. Указание Стюарда на то, что экономическая самостоятельность индивидуальных семей имела место наряду с общинной собственностью на кормовые участки и коллективными формами охоты, а также его свидетельства о матрилокальности браков, о практике кросс-кузенных браков, сорората и левирата, об организации зимовий по признаку родства заставляют усомниться в его выводах. Все отмеченные особенности общественной жизни шошонов указывают на бытование у них в грошом родовой организации. Другой вопрос — в какие формы облекалась эта организация. Естественно ожидать, что родовые группы на той низкой ступени развития производительных сил, на которой находились шошоны, не могли быть объединением большого числа людей. Стюард не затрагивает весьма существенный вопрос о времени переселения шошонов в крайне неблагоприятные условия естественной среды, которая, согласно теории, была основной причиной «семейного уровня интеграции» общества шошонов. В работе Э. Уалласа и А. Хобеля, посвященной команчам, одному из шошонских племен³², имеется указание, что шошоны были оттеснены в район Большого Бассейна под давлением индейских племен, двигавшихся с северо-востока под натиском белой колонизации материка. Следовательно, изучавшаяся Стюардом в 1930-х гг. общественная жизнь шошонов этого района, несомненно, носила уже черты деградации и распада родовой организации, вызванные европейской колонизацией.

В качестве следующего, более высокого уровня «социо-политической интеграции» изображается большая патриархальная семья, рассматриваемая как объединение малых семей. Стюард называет такие семьи патрилинейными «bands». Затем следует соседская община («сложная band»), объединяющая несколько неродственных семей. Ранние формы соседской общины, несомненно, начали складываться у индейских племен к концу XIX в. под влиянием колонизации, но эти формы отнюдь не относятся к первобытности, а являются следствием проникновения капиталистических отношений в экономику индейцев. Материнский род рассматривается Стюардом лишь после всех этих форм общественной жизни как наиболее высокий уровень «социо-политической интеграции», которой «концепционно» предшествуют не только моногамная семья, но и отцовский род. Подчеркивая трудность перехода от матрилинейного клана к большой патриархальной семье и к отцовскому роду, Стюард пишет, что «формирование клана из патрилинейной общины (большой патриархальной семьи) не только не требует чудес диффузии, но и происходит необычайно легко»³³.

Стюард далек от понимания родовых отношений как формы производственных отношений в первобытном обществе. Он придает роду значение второстепенного, «случайного» брачнорегулирующего института, не являющегося «необходимой стадией эволюции». Допуская существование рода у некоторых отсталых охотничьих племен в силу условий естественной среды, он считает, что у других племен род развился из моногамной семьи, у третьих же — из большой патриархальной семьи. Разнообразие форм родового устройства у различных народов мира, по мнению Стюарда, не позволяет установить общую закономерность в развитии рода и якобы подтверждает его отрицание универсальности родовой организации.

Считая своей задачей каузальное объяснение развития различных форм общественного устройства и различных линий развития, Стюард противопоставляет эту каузальность историческому материализму, который он обвиняет в переоценке экономического и недооценке других факторов. Обратившись к теории факторов, он избирает один из них — иную, чем производственная и экономическая структура общества, и приписывает ему доминирующее значение. Этот фактор он называет «культурной экологией». Признание того, что «культурно-экологические приспособления являются одним из важнейших созидательных процессов культурного изменения», указывается в качестве основного положения теории «многолинейной эволюции», якобы отличающего

³⁰ J. S t e w a r d, The economic and social basis of primitive bands, «Essays in honor of A. L. Kroeber», Berkeley, 1936, стр. 332.

³¹ J. S t e w a r d, Basin-Plato socio-political groups, «Bulletin № 120 Bureau of American Ethnology», Washington, 1938, стр. 260.

³² E. W a l l a c e and A. H o e b e l, The Comanches: Lords of the South Plains, Norman, 1952. (См. рецензию Ю. Аверкиевой на эту книгу в «Сов. этнографии», 1957, № 6).

³³ J. S t e w a r d, Theory of Culture change..., стр. 157.

е от географического и экономического детерминизма. Экология, приспособление данной культуры к данной естественной среде, по мнению Стюарда, предполагает взаимодействие двух элементов: естественной среды и определенных культурных изобретений, с помощью которых эксплуатируется естественная среда. При этом Стюард считает неверным положение, что исторические факторы более важны, чем факторы среды. По его мнению, среда не только допускает применение технологии или препятствует ему, но специфические локальные черты могут вызвать социальные приспособления с далеко идущими последствиями. Общества, имеющие одинаковую технику, отличаются одно от другого вследствие характера местности, «одинаковые изобретения могут по-разному быть использованы и вызовут различные социальные устройства в каждой данной среде»³⁴.

Как видим, Стюард подменяет уровень развития производительных сил в данном обществе его специализацией. Экологическая концепция Стюарда сводится к следующему: характер естественной среды определяет специализацию общества, специализация же определяет характер общественных отношений. У бродячих собирателей пищи, подобных шошонам Большого Бассейна, вследствие «социально-фрагментирующего» влияния среды, складывается «семейный уровень социо-культурной интеграции»; охота на дичь, водящуюся небольшими разбросанными стадами, дает патрилинейную общину; при охоте же на животных, живущих большими мигрирующими стадами, создаются совершенно иные социальные формы, и т. д.

Хотя Стюард и противопоставляет свою экологию «географическому детерминизму», однако мы не видим между ними существенной разницы. Да и сам он сводит эту разницу к тому, что географический детерминизм принимает во внимание всю совокупность особенностей данного района, тогда как культурная экология учитывает лишь природные особенности главных источников пищи: привычки стад животных, на которых охотятся, количество кедрача, орехи которого собирают, и т. д. Таким образом, Стюард определяет взаимоотношения между средой и обществом как процесс приспособления культуры к среде, причем сама культура мыслится как нечто извне данное, привнесенное в эту среду.

Подобная постановка вопроса в значительной степени биологична, ибо если можно говорить о приспособлении биологических видов к среде, то употребление этого термина для характеристики взаимоотношений между природой и человеком означает перенесение биологических законов на общество. Приспособление к среде предполагает доминирующее значение последней. Очевидно, что в своих рассуждениях о культурно-экологическом приспособлении как определяющем факторе в развитии общества Стюард игнорирует вторую сторону взаимоотношений между природой и человеком, заключающуюся в воздействии человека на природу.

Маркс, отмечая, что человек всегда выступает как субъект, а природа — как объект, писал не о приспособлении человека к среде, а об активном производительном ее использовании человеком: «В процессе производства, — указывает Маркс, — члены общества приспособляют продукты природы к человеческим потребностям»³⁵. Таким образом, на первое место Маркс ставит производительную деятельность человека, характеризую ее как «прежде всего процесс, совершающийся между человеком и природой, процесс, в котором человек своей деятельностью обуславливает, регулирует и контролирует обмен веществ между собой и природой»³⁶. Характером производства, состоянием производительных сил и производственных отношений определяется и характер использования человеком окружающей среды.

Экология Стюарда теснейшим образом связана с его концепцией плюрализма. Именно разнообразием природных условий он объясняет многолинейность развития человеческого общества, которую он, как мы видели, безуспешно пытается противопоставить монизму исторического материализма.

К неэволюционистам можно отнести также проф. Дж.-П. Мёрдока, известного своими исследованиями форм социальной организации отсталых народов мира. Его работа «Социальная структура»³⁷ до сих пор считается в американской этнографии классической. Мёрдока интересует «эволюция социальных форм», причем он как и Стюард, стоит на позициях теории многолинейного развития, отрицающей общие закономерности в развитии первобытно-общинных отношений.

Но если Стюард пытается провести грань между биологической эволюцией и «культурными изменениями», то Мёрдок категорически отрицает какую бы то ни было разницу между эволюцией биологической и социальной. Доказательству этого положения и посвящена упоминавшаяся выше его статья 1959 г., где он пишет, например, что «группы процессов, обозначаемых нами как культурные изменения..., фактически во всех отношениях почти полностью соответствуют процессам органических изменений, известных биологам как эволюция»³⁸. Социальная и биологическая эволюции у Мёрдока одинаково многолинейны и конкретно-историчны, одинаково подчинены случайностям и поэтому их ход «нельзя ни предсказать, ни предопределить, ни целенаправ-

³⁴ J. Steward, *Theory of culture change...*, стр. 37.

³⁵ К. Маркс, К критике политической экономии, М., 1950, стр. 199.

³⁶ К. Маркс, *Капитал*, т. 1, М., 1949, стр. 184.

³⁷ G. P. Murdock, *Social Structure*, New York, 1949.

³⁸ G. P. Murdock, *Evolution in social organization...*, стр. 131.

вить»³⁹. Это отрицание Мёрдоком объективной необходимости связано с его отрицанием существования объективной закономерности общественного развития.

Однако, несмотря на то, что, с точки зрения Мёрдока, в развитии общества господствуют случайности, он все же находит возможным установить некие «законы социальной эволюции». Изучение сначала 250, а затем 447 обществ привело его к установлению определенных общностей, совпадений и сходств, на основании которых он сводит разнообразие форм социальной организации к пяти типам. В развитии каждого типа он устанавливает даже определенную каузальность. Так, например, экологические факторы создают, по его мнению, определенные типы локальности брачной пары; как следствие возникает определенная ассоциация родственников, что дает определенный тип социальной организации. В силу этой причинности моногамная семья изображается Мёрдоком в качестве характерной формы общественного устройства наиболее отсталых племен мира.

Правда, во второй своей работе⁴⁰ Мёрдок отмечает, что в некоторых случаях первопричиной является не локальность брачной пары, а формы собственности на землю. Общинная собственность, называемая им «корпоративной», способствует якобы развитию «билатеральных обществ с расширенной семьей или объединенными группами родственников», пример которых он видит у армян, литовцев, исландцев, болгар, алеутов, ацтеков, белла-кула, коряков, яна, черноногих, кеддо и др. Частная же земельная собственность, которую он называет «индивидуальной», смазывая тем самым принципиальную разницу между этими формами собственности, является основой моногамной семьи. Она, по его мнению, лежит в основе социальной организации американцев, итальянцев, немцев, французов, огнеземельцев, чукчей, аймара, эскимосов, атапасков Канады. Как видим, между общинной и частной собственностью Мёрдок не видит никакой исторической взаимосвязи и преемственности: у одних народов извечно существует общинная собственность, а других — частная, почему эти народы и развиваются каждый своим путем. Крайний антиисторизм пронизывает всю концепцию Мёрдока. К одному типу социальной организации он относит народы, стоящие на совершенно различных уровнях развития производительных сил и производственных отношений: развитые буржуазные нации и народы, едва вышедшие из рамок первобытно-общинного строя. К одному типу семьи он относит семью моногамную и семью парную.

Этим характерным стиранием исторических и социальных граней между частной собственностью и индивидуальной, общинной и корпоративной, между моногамной семьей и парной неозволюционизм повторяет попытки многочисленных буржуазных школ доказать извечность частной собственности и моногамной семьи и тем самым опровергнуть учение марксизма о преходящем характере капитализма, о едином поступательном ходе истории человеческого общества. В этом отношении неозволюционизм как бы подводит известного рода итог усилиям американских этнографов в борьбе с учением Моргана, а тем самым и в борьбе с марксистской концепцией первобытной истории. Оценить эти усилия можно словами Энгельса, которыми он подвел итог 14-летнему развитию науки в области первобытной истории после выхода в свет главного труда Моргана: «Некоторые отдельные гипотезы Моргана были при этом поколеблены и даже опровергнуты. Но вновь собранный материал нигде не привел к вытеснению его основных точек зрения, имеющих большое значение. Порядок, внесенный им в первобытную историю, в основных чертах сохраняет силу до сих пор»⁴¹.

Привлекает внимание и другое. Как Стюард, так и Херскович в указанном выше докладе и многие другие американские ученые отмечают, что за последнее время среди этнографов США значительно оживился интерес к эволюционизму. Поскольку они под эту рубрику относят и марксизм, мы вправе думать, что эти заявления являются косвенным признанием распространения влияния идей марксизма. Чтобы нейтрализовать это влияние, Стюард, Мёрдок и другие стремятся перехватить этот интерес и сконструировать более или менее привлекательную антитезу марксизму под титулом неозволюционизма. Не случайно Стюард многолинейную эволюцию рекомендует в качестве «новой основы, на которой современные эволюционисты стремятся создать новое объяснение развития человеческих культур»⁴².

Ю. П. Аверкиева

«ЭТНОЛОГИЯ» И ТЕОЛОГИЯ

(О журнале и институте «Anthropos»)

Пятьдесят четвертый год существует хорошо известный этнографам всего мира журнал «Anthropos» и двадцать семь лет выпускает свои обильные «этнологические» публикации институт того же наименования. Чтобы правильно понять и оценить роль и значение как журнала, так и Института Anthropos, следует иметь в виду историческую обстановку, в которой они возникли и развивались. Необходимо помнить, что судьба Anthropos'a, основателем которого является патер Вильгельм Шмидт (1868—1954) и самыми усердными сотрудниками которого всегда были христианские миссио-

³⁹ Там же, стр. 129, 131.

⁴⁰ G. P. Murdock, Evolution in social organization...

⁴¹ Ф. Энгельс, Происхождение семьи..., стр. 19.

⁴² J. S t e w a r d, Cultural evolution, «Scientific American», т. 194, 1956, стр. 73—74.