
ОТВЕТ Ст. ДАННУ

Основные замечания в статье Ст. Данна касаются критики советскими учеными американской этнопсихологической школы исследований «культуры и личности». Я попытаюсь ответить на затронутые им вопросы в том порядке, как они им поднимаются.

1. Ст. Данну не совсем понятно отношение советских ученых к работам представителей этой школы, а также их позиция в отношении необходимости исследований проблемы взаимосвязи между обществом и личностью.

Советские ученые не отрицают необходимости изучения «взаимодействия законов общественного развития с индивидуальным мышлением», считая, что развитие личности является следствием и в то же время условием общественного развития. Но ведь исследователи «культуры и личности» занимаются не этой проблемой. Хотя они и собрали значительный материал о разнообразии общественно признанных целей, определений желательного и нежелательного поведения и склонностей индивидов в повседневной жизни различных обществ, однако, насколько мне известно, они не дали освещения вопроса о взаимосвязи между социальными процессами и склонностями и поведением людей. Они ставят своей задачей изучение взаимодействия между культурой и личностью, а не между законами общественного развития и личностью. Как правило, они отрицают закономерности общественного развития. Культура в их исследованиях трактуется как некая извечно данная, детерминированная психо-биологическими факторами сущность. Она, по их мнению, и определяет психику индивида в форме «ранних опытов детства». Мы критикуем теоретические основы и методы этой школы. Представители ее в своей работе исходят из теорий инстинктов и фрустрации, фрейдизма и неофрейдизма. Ненаучный характер этих теорий доказан в работах советских и зарубежных ученых. Ненаучным мы считаем и понимание «социальности» представителями этой школы, сводящими ее к «межперсональным отношениям» и постулирующим «социальность» поведения животных. Эти теоретические постулаты предопределили и выводы исследователей культуры и личности, в которых мы обычно встречаемся, по меньшей мере, с неверной характеристикой народов. Действительно, советскими этнографами ничего подобного «исследованиям культуры и личности» не проводилось. Но, исходя из того, что характер отношений между обществом и личностью определяется прежде всего природой господствующего социально-экономического строя в данном обществе, советские ученые пытаются осветить эту проблему не абстрактно, а конкретно в своих монографических описаниях того или иного общества.

2. Ст. Данн ставит вопрос о том, имело ли все сказанное исследователями культуры и личности «политическую мотивировку»? С этим связан и следующий поднимаемый им вопрос — о «социальном заказе»,

В связи с этим Ст. Данн справедливо признает «скандальность» исследований М. Мид и Дж. Горер русского национального характера. Но М. Мид ведь *не* только исследует русский национальный характер, она является и теоретиком и одним из организаторов этих исследований. В 1953 г. она откровенно писала, что исследования национального характера, как одна из областей «исследований культуры и личности», возникли в связи с проблемами «мировой политической ситуации после 1939 года»¹. Нам трудно судить, в силу каких мотивировок велись исследования культуры и личности, например, М. Мид среди арапеш или К- Дю Буа среди алорцев (1944), В. Барновым и др. среди оджибвеев и пр., но результат этих исследований один — характеристика отсталых народов мира как пассивных, безвольных невротиков, которые нуждаются в помощи извне.

Многие исследования культуры личности ведутся сейчас буржуазными учеными в колониальных странах и странах, освобождающихся от ига колониализма и становящихся на путь самостоятельного развития. Какими мотивами эти исследования вызваны? На этот вопрос хорошо отвечено в статье бельгийского ученого Ж- Маке². Думается, они лучше, чем нам, известны и нашему рецензенту. Характерно, что, исходя из своих исследований, эти ученые выступают с рекомендациями правящим кругам своих стран как на страницах журнала Общества прикладной этнографии «Human Organisation», так и целого ряда специальных книг³.

В указанной статье Мэкэ дан научный анализ понятия «социального заказа», как следствия влияния той общественной среды, в которой живет тот или иной ученый; хорошо показано также соотношение субъективного и объективного факторов в исследованиях буржуазных ученых, различие которого вызывает сомнение у Ст. Данна.

3. Защищая далее исследователей культуры и личности, Ст. Данн по-рицает попытку делать политические заключения только из научных взглядов ученого. Но в работах этих исследователей, посвященных главным образом изучению современности, очень трудно различать, где кончается наука и где начинается политика. В указанных нами выше книгах с рекомендациями правящим кругам в отношении мер, которые должны они проводить, например, в слаборазвитых странах, такое различие провести невозможно. Научное или политическое значение имело, например, мнение К- Клюкхона, что император — это «сердцевина» японской души, и его рекомендация сохранить императора в Японии после победы над фашизмом? Какими чисто научными, «без прикосновения к политическим», соображениями можно было доказать ошибочность этой теории Клюкхона? Вообще, насколько можно судить по публикациям исследователей культуры и личности, они в своих работах поднимают обычно проблемы, которые являются и научными, и политическими. Поэтому в критике их не может быть «чисто научных аргументов». Да и вообще не может быть аполитичной социальной науки, как показывает история, социальные науки всегда были классовыми политическими науками, даже в античной Греции, как это хорошо показано в одной из статей С. Дайамонда.

¹ M. Mead, National Character, «Anthropology Today», Chicago, 1953, стр. 642.

² J. J. Maquet, Objectivity in Anthropology, «Current Anthropology», Chicago, 1964, vol. 5, No. 1.

³ L. T. Mair, The role of anthropologists in New Autonomous Territories: principles and methods of Colonial administration, London, 1950; M. Mead, Cultural patterns and technical change, New York, 1959; W. G o l d s c h m i d t, The United States and Africa, New York, 1958.

В рецензии Ст. Данна мимоходом порицаются наши ссылки на труды К- Маркса и Ф. Энгельса. Для нас, советских ученых, авторитет классиков марксизма бесспорен, их философия истории помогает нам ориентироваться в сложнейших явлениях современности и анализировать их. Поэтому мы обращаемся к ним и опираемся на их труды. Характерно, что соотечественник С. Данна Р. Лоуи писал, что исторический материализм был для него той нитью, которая спасала от возможности утонуть в море фактического материала⁴.

Мы не можем согласиться с мнением С. Данна об отсутствии у ученых США привычки к «философскому» мышлению. Лет 20 назад, может быть, и было так, но огромный поток теоретических работ по этнографии последних лет показывает обратное. Мы не можем согласиться также с обвинением американских ученых в неспособности судить о логических последствиях своих идей и поступков. Во всяком случае рекомендации правительству представителей школы «культура и личность» есть не что иное, как «логические последствия» их исследований. Да и сами они часто пишут о практическом значении своих исследований. Об этом много говорится, например, в работе «Культура и личность» Дж. Хонигмана⁵. Мне представляется совершенно неуместным сопоставление в связи с этим вопросом людей и электронно-вычислительных машин.

4. Несколько слов о моей нелюбезности в отношении «тех американских ученых, которые поставили свои знания на службу борьбы с мировым фашизмом». Мы высоко ценим участие целого ряда американских ученых в борьбе с фашизмом. Однако, судя по работам военных и послевоенных лет критикуемых мною исследователей культуры и личности, их трудно отнести к этой категории ученых, хотя они и работали во время войны в военных ведомствах США. В их психо-биологических, фрейдистских описаниях национальных характеров народов Восточной Европы или Юго-Восточной Азии трудно усмотреть направленность на борьбу с фашизмом. Мне представляется невозможным сравнение деятельности «исследователей культуры и личности» с участием в борьбе с фашизмом советских ученых. Д-ру Данну, несомненно, известно, что большинство советских ученых сражались на фронтах войны с немцами захватчиками, многие сложили там свои головы. Многие из наших талантливых ученых погибли в блокаде Ленинграда и других городов-героев. Как можно сравнивать их участие в борьбе с фашизмом с «научными» изысканиями национального характера японцев или румын, или поляков и русских, которые велись в это время исследователями культуры и личности в военном ведомстве США? Очень приятно знать, что Ст. Данн считает борьбу с фашизмом долгом каждого честного человека. Но для одних «честность и долг» заключались в борьбе с фашизмом, для других — в прямой или косвенной поддержке его. И в США были люди с разным пониманием «долга и честности».

5. Теперь о службе этнографов в правительственных учреждениях в мирное время. Я высоко ценю гуманизм Ст. Данна, когда он пишет, что этнографы должны делать все, что в их силах, чтобы «большие социальные изменения протекали мирным путем с абсолютно минимальным страданием человечества». Но я бы добавила здесь «большие прогрессивные социальные изменения», а не социальные изменения вообще потому, что они могут носить и реакционный характер. Не случайно наш рецензент пишет, что некоторые из американских ученых «направляют свою деятельность на ослабление коммунистического влияния

⁴ R. L o w i e, Social organization, London, 1950, стр. 24.

⁵ J. H o n i g m a n n, Culture and personality, New York, 1954.

в мировом масштабе». Как мне представляется, большинство исследователей школы «культура и личность» находятся именно в этом лагере. Нас радует, что такого рода деятельность вызывает у Ст. Данна сожаление.

Ст. Данн пишет, что ученые США свободно решают вопрос о том, участвовать ли им или не участвовать «в той или иной области правительственной политики», и опрашивает, «насколько велика свобода выбора советских этнографов в этой области при системе централизованного планирования». Мне не совсем понятно, как Ст. Данн понимает «систему централизованного планирования»? Если речь идет о плане работы советского ученого, то он определяется его научными интересами. Но наши научные интересы, как и наши личные интересы, не расходятся с интересами общества, в котором мы живем и строителями которого являемся. Правительственная политика в нашей советской стране проводится в интересах народа и строится на научной основе, и этнографы СССР стремятся вносить свой вклад в эту основу. Сравнивая позиции в этом вопросе ученых СССР и США, Ст. Данн игнорирует принципиальную разницу между социалистической и капиталистической системами, в которых живут эти ученые. Этой разницей систем и определяется понимание свободы действий ученого, характер отношений между обществом и личностью. Ученые США свободны решать, работать им или нет в правительственных органах, но они не свободны от угрозы безработицы и нищеты. При социализме нет антагонистических противоречий между интересами общества и интересами его членов. В самой природе социализма заложены все возможности для гармонического сочетания общественного и личного. Это сочетание интересов и определяет содержание нашего «централизованного планирования».

б. Ст. Данн поднимает, наконец, вопрос об оценке научных результатов и мотивов исследований ученых, работающих на военные и правительственные субсидии. Конечно, это вопрос сложный, и американским ученым виднее, дискредитирует ли их факт, на какие средства ведутся эти изыскания, или нет. Но ведь понятие дискредитации относительное, если оценивать явление с точки зрения коммунизма или антикоммунизма: для одних это дискредитация, для других — нет.

Ю. П. Аверкиева

* * *

В статье Ст. Данна затронуты некоторые существенные теоретические проблемы современной этнографии. Обмен мнениями между американскими и советскими учеными по этим вопросам может стать полезным и плодотворным. Отвечая на его критические замечания, постараемся разъяснить нашу точку зрения.

Прежде всего, остановимся на вопросе о том, является ли «культурный релятивизм» понятием, входящим в мировоззрение, или просто рабочим исследовательским приемом. Для нас не может быть колебаний в ответе. Проблема культурного релятивизма лежит всецело в области познания, оценки и значения — иными словами, это вопрос смысла и интерпретации, вопрос ценностно-гносеологический, философский. Колдовство у отсталых австралийских племен, обычай эскимосов убивать своих престарелых родителей — это факты, для описания которых возможно использовать те или иные рабочие приемы, не имеющие мировоззренческого содержания. Но сравнительная оценка социальной функции и морального значения колдовства в бесписьменном обществе,

с одной стороны, и суеверных или психопатологических актов отдельных индивидов в современном высоко развитом обществе, с другой — это сложный вопрос, который выходит за пределы самого технически изоцированного этнографического описания, это проблема философско-этической интерпретации. Еще очевидней, что спор о том, дают ли вышеупомянутые факты основание считать эскимосов «жестокими и бесчеловечными по своей природе», не находится на уровне этнографического описания, а относится к области этики. Ответ на него в значительной степени будет зависеть от наших общих представлений о том, что такое «добро» и «зло» и что такое «человеческая природа». Можно согласиться с тем, что культурный релятивизм — это методологическое допущение, но лишь в том случае, если под методологией мы понимаем (как это принято среди марксистов) философско-мировоззренческую интерпретацию фактов, определенный идеологический подход к ним.

Представление о философском характере культурного релятивизма в применении к теориям Херсковица было с предельной ясностью сформулировано в работе известного американского этнографа-теоретика Д. Бидни. Проф. Бидни — не марксист, но вот что он писал еще в 1953 г.: «Именно потому, что Херсковиц, как он это подчеркивает, исходит из эпистемологического тезиса исторического идеализма, он столь неприемлем в своей защите культурного релятивизма»². Для релятивистов, по мысли Д. Бидни, не существует действительности, не зависимой от человека и человечества; действительность такова, какой ее делает данная культура. Можно ли после этого согласиться с С. Данном, что понятия «идеализма», «прагматизма» не имеют отношения к разбираемому вопросу?

Суть проблемы, на наш взгляд, заключается в коренном различии, которое существует между философско-методологическими принципами «культурной относительности» (cultural relativity) и «культурного релятивизма» (cultural relativism). Тезис о культурной относительности является составной частью историзма в подходе к обществу и его культуре. Со времен Монтэня он стал неотъемлемым достоянием гуманистической мысли.

Современная передовая наука полагает, что все явления данной культуры в данную эпоху обладают исторически сложившимся своеобразием и национальной самобытностью и не могут быть поняты иначе, как в контексте своего общества. Исследователь не вправе объявить их «варварскими» в силу одного лишь несходства их с нормами и обычаями современного высоко развитого общества. Абсолютных норм культуры, годных для всех обществ, которые знала история, не существует: все культурные нормы и обычаи исторически условны и относительны. Но эта относительность, с точки зрения материалистической диалектики, не беспредельна, она не означает отсутствия всеобщих закономерностей исторического развития. Существует еще абсолютный момент, выражающийся в том, что все культуры суть звенья единого всемирно-исторического процесса. Единство мировой истории возникло как отражение объективного факта единства человеческого рода перед лицом в общем сходных природных условий и укреплялось в ходе истории благодаря международным культурным контактам. Это единство позволяет нам сопоставлять или противопоставлять явления одной культуры с аналогичными по функции явлениями другой культуры и приходиться к заклю-

¹ В марксистской философии слову «эпистемологический» приблизительно соответствует термин «гносеологический».

² D. B i d n e y, The Concept of Value in Modern Anthropology, «Anthropology Today», Chicago, 1953, стр. 689.

чению о наличии единого человеческого 'прогресса, измеряемого возрастанием господства человека над природой и расширением сферы свободы в человеческом обществе.

Например, вера в колдовство в большинстве бесписьменных обществ мира связана с лечебными функциями колдуна или шамана. Но разве мы не можем сказать, что современный врач выполняет лечебные функции гораздо успешнее, чем это делает шаман? Эффективность современной медицины, которую можно выразить в цифрах увеличения средней продолжительности жизни, резко сокращения процента смертности в результате эпидемий, и является в данном случае объективным критерием прогресса.

Принцип культурной относительности в том его смысле, который мы сейчас установили, резко противостоит идеалистическому релятивизму. Основное различие между ними в том, что материалистическая диалектика, лежащая в основе этого принципа, включает в себя относительность, но не сводится к ней, в то время как релятивизм в науке о человеке не желает видеть ничего, кроме своеобразия культур, отрицает всякую культурную общность человечества, полностью исключает возможность сравнивать сходные явления в различных культурах. Справедливо критикуя концепции М. Херсковица, итальянский этнограф-теоретик Уго Бьянки замечает, что «гуманистические» декларации Херсковица висают в воздухе, потому что у народов различной расы и культуры «не может быть общих целей, если нет общих исходных точек»³. В американской этнографической науке идеалистический релятивизм всегда пользовался успехом у тех, кто считал его подходящим инструментом для критики идеи прогресса. Но большинство американских ученых, хотя и не всегда проводивших четкую грань между понятиями культурной относительности и релятивизма, употребляя выражение «культурный релятивизм», не вкладывали в него того крайнего идеалистического содержания, которое характерно для Р. Бенедикт, Б. Л. Уорфа и, в особенности, М. Херсковица. В своих работах Ф. Боаснераз подчеркивал, что существуют общеисторические законы общественной эволюции. «Движущие силы, которые формируют общественную жизнь, остаются сегодня такими же, какими они были тысячу лет тому назад»⁴. По словам Р. Линтона, «за кажущимся бесконечным разнообразием культурных типов скрывается их коренная общность»⁵. Такой же смысл имели высказывания Р. Редфилда и К. Клюкхона, критиковавших то, что они называли «разнузданным культурным релятивизмом»⁶. К числу еще более решительных противников идеалистического релятивизма принадлежат Л. Уайт и Д. Бидни.

Советские и зарубежные критики релятивистских концепций не раз отмечали, что моральный релятивизм прямо вытекает из «культурного релятивизма». В самом деле, можно ли с релятивистских позиций осудить, например, писания маркиза де Сада? Разумеется, нет. Все, что нам позволено, — это констатировать, что они были вполне к месту в распущенном аристократическом обществе конца XVIII в. А Нюрнбергский процесс немецких военных преступников? Но ведь один из основных аргументов защиты на этом процессе — релятивистский тезис о том, что

³ U. Bianchi, Storia dell'etnologia, Roma, 1964, стр. 203.

⁴ F. Boas, The Mind of Primitive Man, New York, 1938, стр. 195.

⁵ R. Linton, Universal Ethical Principles: An Anthropological View, «Moral Principles of Action», ed. by R. Anshen, New York, 1952, стр. 646.

⁶ «The untrammelled cultural relativism»: выражение К. Клюкхона. См.: C. Kluckhohn, The Mirror for Man, New York, 1961, —стр. 41. Критику релятивизма см. также в сборнике: «Relativism and the Study of Man», New York, 1961.

Геринг и К⁰ могут быть судимы лишь по законам «своего» общества, законам германского рейха, которые они вовсе не нарушали. Суд, как известно, отклонил эти доводы.

Мы полагаем, что и в моральном аспекте проблемы релятивизма сохраняет свое значение различие между культурной относительностью и идеалистическим релятивизмом. Как отметили влиятельные на Западе социологи Т. Парсонс и Э. Шиле, сторонники релятивистского принципа считают, что каждая моральная форма неповторимо индивидуальна. Это утверждение, по словам американских социологов, индивикуально на нашем эстетическому чувству, но оно логически неуверительно и неплодотворно в научном исследовании⁷. Напротив, историзм дает нам возможность беспристрастно, но взыскательно оценить обычаи далеких от нас обществ. Жестокости, которые совершали некоторые отсталые народы в силу суровой экономической необходимости, не могут быть поставлены им в вину. Сложнее обстоит дело с другого рода жестокостями, встречающимися у бесписьменных или обладающих зачатками письменности народов, стоящих на более высокой стадии развития, — жестокостями, имевшими место во время войн и нападений на жителей деревень, принадлежавших чужим племенам: с истязаниями военнопленных; ритуальными человеческими жертвоприношениями. Мы совсем не собираемся последовать примеру, фрейдистов, расценивающих подобные факты как доказательство «изначальной жестокости и агрессивности человеческой природы». Исторический материализм утверждает, что по своей природе человек ни добр, ни зол; он таков, каким его делает данное общество. Однако означает ли это, что мы вправе уклониться от оценки целого ряда действительно варварских обычаев? Должны ли мы ограничиться констатацией их исторической обусловленности, их соответствия традициям и нравам данного общества? Нет, нам следует пойти дальше: историзм в оценке этических норм и поступков необходимо дополнить гуманистическим подходом. Этот гуманизм по-своему тоже историчен, он является отражением всего длинного, тысячелетнего, трудного процесса становления и укрепления гуманистических идеалов, в который внесли свой вклад, в той или другой степени, все народы мира. Мы, люди* XX в., стали свидетелями бешеных рецидивов варварства и жестокости, которые принесли с собой империалистические войны и период фашистского господства в некоторых странах Западной Европы. Мало того: некоторым из нас или близким нам людям пришлось стать участниками кровавых драм, разыгравшихся в этой связи. Это дает нам право ненавидеть организованную жестокость везде и повсюду, в каком бы историческом или пространственном отдалении от нас она ни находилась. Нас никто не удерживает от восторженных оценок культурного наследия, которое мы получили от древних цивилизаций долины Инда, острова Пасхи, Перу, Мексики; никто не находит неуместным то особое внимание, которое ученые сегодня уделяют, скажем, африканскому прошлому или выдающимся достижениям бесписьменных народов в области искусства, фольклора и других сфер. Следовательно, положительные оценки допустимы, но тогда почему же мы должны обойти молчанием те темные пятна, которые встречаются в исторической действительности? Отношение исследователя к изучаемым культурам должно быть сочувственным, и непредубежденным, но поступаться собственными убеждениями ему вовсе не следует. Об этом хорошо сказал Р. Редфилд, этнограф с многолетним полевым опытом:

⁷ T. Parsons, E. Shils, Values, Motives, and Systems of Action, «Toward a General Theory of Action», ed by T. Parsons and E. Shils, Harvard University Press, 1951, стр. 171.

«Чтобы суметь описать туземца, нужно относиться к нему с симпатией— или, если уж на то пошло, с антипатией. Чувства же всегда связаны с оценками. В индейских поселениях, в которых я работал, я всегда любил или ненавидел тех или иных людей сильнее, чем других, а некоторые обычаи, некоторые стороны культуры предпочитал другим. Я не мог не отдавать себе отчета в своей пристрастности. Я вспоминаю, как я, прожив долгое время в Юкатане, в деревне Чан Ком, проникся уважением к этому народу за свойственное ему чувство приличия и достоинства, и помню, как мне наскучило то, что казалось чрезмерным почтением ко всему благоразумному и практичному. Тогда я ловил себя на мысли, что мне хочется хотя бы однажды услышать, как они восхищаются закатом или рассказывают о чем-то необычайном и захватывающем. Не представляю себе, как можно понять чужую культуру, не оценивая ее. Объективность требует, чтобы я не спешил с окончательными выводами о характере туземной жизни. Она требует, чтобы я отдал себе отчет в том, каковы мои собственные ценности, которые могут увести меня в сторону. Объективность требует, чтобы я подвергал свои наблюдения проверке, обращаясь к документам, добываясь внутренней согласованности моих данных, подтверждая их, если это возможно, свидетельствами и суждениями других наблюдателей. Но я не думаю, чтобы она требовала от меня, чтобы я расстался с человеческими качествами, одним из которых является наша способность к оценкам. Без нее я не смог бы выполнить своей работы»⁸.

Так опыт выдающегося полевого исследователя подтверждает наше мнение о методологической неплототворности идеалистического релятивизма для этнографической науки⁹.

С. Н. Артановский

⁸ R. Red field, *The Primitive World and its Transformations*, New York, 1953, стр. 163—164.

⁹ В данной работе мы смогли коснуться лишь некоторых вопросов, поставленных в статье д-ра Данна. О политическом значении «культурного релятивизма» см. нашу работу «Философский релятивизм и неокOLONиальная идеология». — «Философские науки», 1963, № 6.

* * *

Ст. Данн в своей рецензии касается лишь нескольких вопросов в связи со статьей Э. Л. Нитобурга. В частности, он пишет, что «не совсем разделяет оценку Нитобургом книги Г. Мюрдаля «Американская дилемма» и считает, что она «сыграла во время ее публикации определенную положительную роль». Но ведь и Нитобург не отрицает этого, поскольку, как он пишет, «Мюрдаль не скрывает тяжелого положения негров США». Однако Нитобург не мог не подчеркнуть того обстоятельства, что книга Г. Мюрдаля «могла бы выглядеть относительно объективной, если бы он не выступал в ней в целом ряде случаев в защиту точки зрения рабовладельцев и современных угнетателей негритянского народа» (стр. 145). И хотя далее в статье Нитобурга приводятся конкретные примеры, свидетельствующие об этом (стр. 145—146), Ст. Данн, к сожалению, их не касается.

Кроме того, От. Данн считает, что «порочный круг», описанный Мюрдалем, действительно «существует и никакая политическая пропаганда не сможет затушевать его». Нам кажется, что не заметить политической сущности «теории порочного круга» довольно трудно. Теория эта не объясняет, а наоборот, затушевывает, маскирует подлинные, социально-

экономические причины расовой сегрегации и дискриминации негритянского населения США, подлинные причины появления «системы Джим Кроу». Вряд ли наш рецензент разделяет идею Г. Мюрдаля, будто главным источником этой системы является, как заявляет Мюрдаль, «социально-навязанная неполноценность негров» (см. работу Г. Мюрдаля).

Ст. Данн пишет также, что «Мюрдаль не считает этот круг безвыходным», а «говорит лишь, что выйти из него не просто». Но, во-первых, само название, данное Мюрдалем своей теории, как «теории порочного круга», уже само по себе свидетельствует о том, что он-то как раз считает этот круг «безвыходным». Во-вторых, Мюрдаль ведь нигде не говорит о том, каков должен или может быть этот выход.

Второе замечание Ст. Данна связано с тем, что Нитобург цитирует статью Г. Паудермэйкер, опубликованную ею в 1943 г. По мнению рецензента, статья эта «не представляет современную точку зрения» американских исследователей. Но ведь в статье Нитобурга ничего подобного и не утверждается. Просто, говоря о психорасистском направлении в американской этнографической литературе, Нитобург приводит в качестве примера работы нескольких представителей этого направления: статью Херсковица (1934 г.), упомянутую статью Паудермэйкер (1943), статью Ихайзера (1949 г.), книги Кардинера и Овеси (1951) и Уорнера и Сроля (1946). Обзор этот имел целью показать, не «современную точку зрения», а определенный этап в развитии американской историко-этнографической литературы по негритянской проблеме (вторая четверть XX века). Странно, поэтому, что удивление Ст. Дайна вызвано цитированием лишь статьи Г. Паудермэйкер, а против цитирования работ других указанных выше авторов он, по-видимому, не возражает, хотя статья Херсковица была опубликована в 1934 г., а книга Уорнера и Сроля в 1946 г.

Э. Л. Нитобург