

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ



КРИТИЧЕСКИЕ СТАТЬИ И ОБЗОРЫ

М. Г. Левин

История, эволюция, диффузия

(По поводу одной дискуссии)

Центральный орган американских этнографов — «American Anthropologist» опубликовал в недавнее время ряд статей, посвященных методологическим вопросам этнографии. За последние годы в американской этнографической литературе отмечается повышенный интерес к теоретическим проблемам, в чем нельзя не видеть реакции против господствовавшего в американской этнографии эмпиризма и отказа от обобщающих теоретических построений.

В течение ряда десятилетий американская этнография являлась цитаделью антиэволюционизма. Борьба с эволюционизмом и, в первую очередь, с учением Моргана велась этнографами старшего поколения — Лоуи, Гольденвайзером, Крубером и другими — с позиций диффузионизма. Основным аргументом антиэволюционистов является утверждение, что теория культурной эволюции опровергается фактами диффузии, что «диффузия, — как пишет Лоуи, — разрушает всякий универсальный закон последовательности»¹. «Подробно разработанная теория диффузии сама по себе становится мощным врагом упрощенной эволюционной схемы... принятия явлений диффузии в их должном значении достаточно, чтобы отвергнуть эволюционную схему в ее первоначальной форме», — заявляет Гольденвайзер², аргументируя тем, что «каждое племя развивает свою культуру не только своими внутренними средствами, но, по крайней мере частично, под влиянием внешних культурных явлений, идущих от соседних племен»³. То же говорит об эволюции и диффузии Стерн — автор биографии Моргана, который пишет, что «всякая последовательность разрушается привнесением культурных элементов от соседних племен»⁴. Такова аргументация не только указанных авторов; ее разделяют и профессор Халлоуэлл, и Ральф Линтон, и многие другие.

В этой связи особый интерес приобретает рассмотрение той дискуссии, которая развернулась на страницах «American Anthropologist» вокруг вопроса о соотношении явлений диффузии, эволюции и исторического развития культуры. Дискуссию открыл известный американский этнограф профессор Лесли А. Уайт, выступивший с рядом статей, направленных против антиэволюционизма школы Боаса⁵. Лесли Уайт поставил себе задачей защиту эволюционного учения от тех постоянных атак, которым оно подвергается со стороны авторитетных американских этнографов, в первую очередь, со стороны школы Боаса, для которой, как пишет Уайт, «опровержение эволюционизма является основным теоретическим положением».

Говоря о школе Боаса, Уайт недостаточно четко, по нашему мнению, проводит различие между теоретическими взглядами самого Боаса и тех современных аме-

¹ Robert H. Lowie, History of ethnological theory, 1937, p. 60 (приведено по Уайту).

² Alexander Goldenweiser, Cultural anthropology, 1925, p. 226.

³ Его же, Anthropology, 1937, p. 516.

⁴ Bernhard J. Stern, Lewis Henry Morgan, Social evolutionist, 1931, p. 135 (приведено по Уайту).

⁵ Leslie A. White, Energy and the evolution of culture, «American Anthropologist», 1943, 3, part 1, pp. 335—336; его же, Morgan's attitude toward religion and science, Ibid., 1944, 2, pp. 218—230; его же, Diffusion vs. evolution, An anti-evolutionist fallacy, Ibid., 1945, 3, pp. 339—356; его же, «Kroeber's configurations of culture growth», Ibid., 1946, 1, pp. 78—93.

риканских этнографов, которых Уайт причисляет к школе Боаса. Уайт резко отрицательно относится к Боасу⁶. В этом он неправ. Если скептицизм Боаса и его сдержанное отношение к общенационалистическим построениям и способствовали распространению в американской этнографической литературе антиморгановских тенденций и вели его учеников к антиинторизму и агностицизму, то сам Боас энергично выступал, в отличие от своих учеников, как против теоретических взглядов Гребнера и Шмидта, так и против диффузионистских построений Эллиота Смита, возражая против переоценивания роли диффузии в истории культуры. Настаивая на важности изучения в первую очередь культуры отдельных народов, Боас подчеркивал необходимость подходить к этому изучению исторически. «Каждая культура, — писал он, — может быть понята только как историческое явление, определяемое социальной и географической средой, в которой находится каждый народ»⁷. В своих многочисленных конкретных исследованиях, обогативших этнографическую науку огромным количеством фактического материала, Боас выступает в первую очередь как историк; для него этнографический материал «весь материал нашего изучения является по необходимости историческим материалом, конечно, историческим в самом широком значении слова»⁸. Если для многих учеников Боаса культура каждого отдельного народа является случайным мозаичным сочетанием отдельных ее элементов, то, по Боасу, «мы должны рассматривать культуру во всех этих проявлениях как единое целое, между тем как при изучении диффузии и параллельного развития культурных явлений предметом исследования является чаще всего характер и распределение той или иной культурной черты. Технические изобретения, экономическая жизнь, социальная структура, религия, искусство, этика — все эти явления тесно связаны друг с другом»⁹.

На протяжении всей своей деятельности Боас выступал как ярый противник расизма в любых его проявлениях. «Можно сказать с уверенностью, — писал Боас, — что результаты анализа огромных материалов, накопленных в течение последнего пятидесятилетия, ничуть не подтверждают мысли о тесном соотношении между биологическими типами и формой культуры»¹⁰.

Но в своей критике антиэволюционизма школы Боаса Уайт бесспорно прав. В своих статьях он показывает, как широко ведется в англо-американской литературе атака против эволюционизма и, в первую очередь, против учения Моргана. Ведется она не только с теоретических позиций. Уайт приводит немало примеров, свидетельствующих о том, какому обстрелу подвергается не только моргановское учение, но и личность его автора¹¹. Морган выступает у своих противников, как «провинциал из Рочестера», как человек, отрицавший теорию Дарвина, более того, как противник эволюционного учения в целом. Тогда как Тэйлор и Спенсер признавали биологическую эволюцию, пишет Линтон, «американец Льюис Генри Морган, подходящий к изучению культуры и общества почти идентично, был консервативным библистом (conservative biblicist), резко отрицательно относившимся к теории биологической эволюции и старательно избегавшей употребления этого термина в своих писаниях». Радклиф-Браун утверждает даже, что «Морган не только отрицал теорию органической эволюции, но и по отношению к обществу верил не в эволюцию, а в прогресс, который он понимал как неуклонное материальное и моральное совершенствование человечества от грубых каменных орудий и сексуального промискуитета к паровым машинам и моногамному браку Рочестера»¹².

В этом отношении очень показательна статья Роберта Лоуи, представляющая собой ответ на выступление Уайта¹³. Отвергая предъявленные школе Боаса обвинения в антиэволюционизме, Лоуи не преминул воспользоваться случаем, чтобы высказать свое отрицательное отношение к Моргану. «Я не могу относиться к нему доброжелательно как к ученому... меня возмущает его мрачный схематизм...», пишет Лоуи.

Далее следуют извлечения из дневника Моргана¹⁴, которые, по замыслу Лоуи, должны иллюстрировать провинциализм Моргана и ограниченность его кругозора (но для объективного читателя служат в большей степени иллюстрацией тенденциозного отношения Лоуи к автору дневника).

Но вернемся к статьям Лесли Уайта. Основным их положением является следующее:

⁶ «Kroebers configurations...», p. 91.

⁷ «Primitive art», p. 4. О. Боасе см. статью Ю. П. Аверкневой в «Кратких сообщениях Института этнографии АН СССР», вып. 1, 1946.

⁸ «The aims of anthropological research». Приведено по русскому переводу В. Богораза, опубликованному в «Советской этнографии», 1933, № 3—4.

⁹ Там же, стр. 185—186.

¹⁰ Там же, стр. 182.

¹¹ Leslie A. White, Morgan's attitude toward religion and science.

¹² Приведено по Уайту.

¹³ Robert H. Lowie, Evolution in cultural anthropology: A reply to Leslie White, «American Anthropologist», 1946, 2, pp. 223—233.

¹⁴ «Extracts of Lewis Henry Morgan's European travel Journal», под ред. Leslie White, Rochester Historical Society Publications, vol. XVI, 1937.

Отрицательное отношение школы Боаса к эволюционизму и его основоположникам Тэйлору и Моргану покоится на ложном положении о том, что «диффузия отрицает эволюцию», на неправильном понимании учения эволюционистов, которые вовсе не утверждали, как это им приписывают их противники, что «все различные группы», «каждый народ» должен был обязательно пройти через все стадии развития. Уайт показывает, что и Тэйлор, и Морган не отрицали вовсе значения заимствования, роли диффузии в распространении элементов культуры, что они придавали им немалое значение. Поэтому несостоятельны утверждения, что «наиболее сильным оружием в атаке эволюционных теорий является показ значения диффузии в истории культуры» (Hallowell), что «основная слабость метода эволюционистов лежит в игнорировании ими принципов диффузии» (Linton).

В этой части своей критики Уайт бесспорно прав, и нельзя не признать, что только тенденциозное отношение к Моргану могло привести к столь ложному толкованию его учения. В этом нас еще более убеждает указанная выше ответная статья Лоуи. «Боас и его ученики,— пишет Лоуи,— выступают не против эволюции, а против моргановских эволюционных схем»¹⁵.

Как понимает эволюцию сам Лоуи, показывает его отношение к представителям австрийской школы — патеру В. Шмидту и В. Копперсу. Последние, утверждает Лоуи, не только признают эволюцию культуры, эволюционные ступени развития, но и выступают как защитники исторического материализма (!!!). «Обращая особое внимание на экономические условия, имеющие важное значение, они,— пишет Лоуи,— определенно принимают исторический материализм как превосходный и даже обязательный эвристический принцип»¹⁶.

При всем нашем уважении к эрудиции профессора Лоуи мы должны указать на неправильное понимание им основных теоретических взглядов австрийской школы. Австрийская (ее лучше называть католической) этнографическая школа представляет собой лишь разновидность школы культурных кругов, методологические основы которой были разработаны Гребнером. Но тогда как Гребнер, последовательно исходя из неокантианской философии риккертского направления, рассматривает «культурный круг» как комплекс лишь эмпирически связанных элементов культуры и отказывается от генеалогии культурных кругов, Шмидт подправляет содержание понятия «культурный круг» заимствованными у Э. Гроссе и Г. Кунова элементами вульгарного экономического материализма. В отличие от Гребнера, Шмидт располагает культурные круги по иерархической схеме, руководствуясь при этом явным стремлением приспособить теорию культурных кругов к догмам католической церкви и доказать изначальность монотеизма, моногамии, частной собственности и других институтов буржуазного общества¹⁷. Такая реформа гребнеровского учения не только не означает признания исторического материализма, как это предполагает Лоуи, но не имеет ничего общего и с учением эволюционистов¹⁸. Если профессор Лоуи понимает эволюционизм в духе Шмидта и Копперса, то это лишнее доказательство тому, что Лесли Уайт справедлив в своей критике антиэволюционистского направления, представленного профессором Лоуи.

Однако, защищая бесспорную мысль о прогрессивности моргановского учения и справедливо критикуя антиморгановские направления в американской этнографии, Лесли Уайт допускает в своей аргументации ряд существенных ошибок, к рассмотрению которых мы и перейдем.

Рассматривая эволюционное учение в этнографии, Уайт ставит знак равенства между взглядами Тэйлора и учением Моргана и говорит о них как о представителях единого направления. Такая оценка не может быть признана правильной. Отмечая лишь общее у обоих «выдающихся лидеров эволюционной школы в Европе и Америке», Уайт не вскрывает различий между работами Тэйлора и учением Моргана, различий, имеющих принципиально методологическое значение. То общее, что лежит в основе работ и Тэйлора, и Моргана, состоит в утверждении единства человечества и единства человеческой культуры, в признании прогрессивности культурного развития, в установлении тех основных закономерностей, согласно которым «ни одна ступень цивилизации не вступает в существование сама собою, но всегда вырастает или развивается из предшествующей ступени»¹⁹, и «человечество начало свое поприще с самой низкой ступени развития и проложило себе дорогу из состояния дикости к цивилизации благодаря медленному накоплению опыта»²⁰. И основной труд Тэйлора

¹⁵ Robert H. Lowie, Op. cit.

¹⁶ Ibidem, p. 227.

¹⁷ О католической школе см. статью С. П. Толстова, Расизм и теория культурных кругов. Сборник «Наука о расах и расизм», Научно-исследовательский институт антропологии МГУ, Труды, вып. IV, 1938, стр. 148.

¹⁸ Отношение В. Шмидта и В. Копперса к историческому материализму сформулировано ими в их совместном труде «Völker und Kulturen», на который ссылается Лоуи. Это — категорическое отрицание этого учения, если понимать его «узко, как эволюционистско-социалистическое, т. е. материалистическое мировоззрение» (стр. 636).

¹⁹ Э. Тэйлор, Антропология, СПб., 1908, стр. 25.

²⁰ Морган, Древнее общество, Л., 1934, стр. 5.

«Первобытная культура», и классическое произведение Моргана «Древнее общество» направлены против господствовавшей вплоть до 60—70-х годов прошлого столетия теории деградации, рассматривавшей остальные народы как результат вырождения; они содержат многочисленные доказательства того важнейшего положения, что в культуре цивилизованных народов можно найти многочисленные следы пройденных ими в их развитии этапов дикости и варварства.

Но объяснение общих закономерностей развития человечества, которые одинаково признавали и Тэйлор, и Морган, у этих авторов принципиально различно.

Для Тэйлора в основе развития культуры лежат те же закономерности эволюции от простого к сложному, которые были разработаны по отношению к растительному и животному миру Дарвином и перенесены Спенсером и Леббоком для объяснения развития человеческого общества. Защищая прогрессивную идею единства человеческого рода и единства человеческой психики, Тэйлор именно в развитии психики видит основной стержень человеческой эволюции, продолжая здесь ту идущую от Бастиана линию «естественно-научного объяснения психологии и «психологического объяснения истории», которая была сурово осуждена еще Марксом²¹. Это эклектическое сочетание биологизма с психологизмом в объяснении человеческой культуры характерно для всей методологии Тэйлора²². Именно эта методология обусловила внеисторический подход Тэйлора к этнографическому материалу. Конструируя свои эволюционные ряды отдельных элементов культуры, Тэйлор оперирует разнороднейшим материалом и не ставит вопроса об его исторической датировке, ибо не конкретная история культурных явлений, а установление общих линий развития, составляет конечную цель его построений. Тэйлор мало интересуется вопросом о взаимосвязи отдельных элементов культуры и рассматривает независимые линии эволюции для каждого из них. Развитие орудий труда, жилища, одежды, общественных институтов, религии, искусств, науки протекает у Тэйлора изолированно, по своим собственным путям, подчиняясь в отдельности общим законам развития от недифференцированного к дифференцированному в соответствии с развитием человеческой психики. Необходимо подчеркнуть, что вопросам развития общества Тэйлор уделяет в своих работах очень скромное место и, в конечном счете, вся история человеческой культуры рисуется Тэйлором как многочисленный ряд параллельных линий отдельных ее элементов.

Коренным образом отличается от тэйлоризма учение Моргана²³. В противоположность Тэйлору Морган выступает с материалистической концепцией человеческой истории и в основу развития культуры кладет развитие материального производства. В отличие от Тэйлора, у которого стадии дикости, варварства и цивилизации выступают лишь как вехи в развитии отдельных элементов культуры, Морган создает периодизацию первобытной истории, основанную на этапах развития производительных сил. Если Тэйлор говорит об общих законах единства человеческой психики, то Морган указывает «на сходство человеческих потребностей на одной и той же стадии развития и на единообразие деятельности человеческого ума при одинаковом общественном строе»²⁴ (подчеркнуто нами.— М. Л.). Если у Тэйлора этнографический материал выступает как иллюстрация конвергентного развития различных групп человечества, то Морган говорит о необходимости «рассматривать каждое отдельное общество соответственно его состоянию относительного развития и сделать его предметом самостоятельного изучения и исследования»²⁵.

В своих работах Морган выступает, в первую очередь, как историк первобытного общества и, какой бы вопрос он ни рассматривал, он оперирует этнографическим материалом, исторически и географически точно датированным. В этом коренное отличие исторического по своему существу метода Моргана от схематического иллюстративного метода Тэйлора. Этому методу Моргана мы обязаны тем, что «Морган в Америке по своему вновь открыл материалистическое понимание истории, открытое Марксом за сорок лет перед этим, и на его основании пришел в своих сопоставлениях варварства и цивилизации в главных пунктах к тем же результатам, что и Маркс» (Энгельс)²⁶.

Мы остановились на методологической стороне работ Тэйлора и Моргана потому, что это вскрывает причину различного отношения реакционных этнографических направлений к Тэйлору и Моргану.

Здесь надо отметить весьма своеобразный прием, применяемый критиками Моргана. Атакуя учение Моргана, как правило, под флагом борьбы со схематизмом и антиисторизмом эволюционного направления, они возлагают на Моргана ответственность за те пороки эволюционизма, в которых он несравненно менее повинен, чем Тэйлор, тогда как к последнему антиморганисты относятся значительно снисходительнее.

²¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XXII, стр. 552.

²² С. П. Толстов, Расизм и теория культурных кругов, стр. 140.

²³ См. работу М. Косвена, Л. Г. Моргана, Жизнь и учение, Изд. 2-е, 1935.

²⁴ Морган, Древнее общество, стр. 3.

²⁵ Там же, стр. 11.

²⁶ Предисловие к первому изданию «Происхождение семьи, частной собственности и государства», Институт Маркса — Энгельса — Ленина, 1937, стр. 7.

Мы сошлемся на того же Роберта Лоуи, который, обвиняя Моргана во всех прехах, констатирует «всеобщее более мягкое отношение к Тэйлору» и пытается показать, что «несогласие в ряде вопросов с Морганом вовсе не обязательно связано с антиэволюционизмом»²⁷.

Основным аргументом антиморганистов постоянно служат указания на ошибочность ряда отдельных положений Моргана, откуда делается заключение о несостоятельности его концепции в целом. Это повторяет и Лоуи, привлекая, в полемике с Уайтом, старый пример с полинезийцами, которых, как известно, Морган на основании отсутствия у них металлов, керамики, лука и стрел ошибочно отнес к средней ступени дикости.

Работы Моргана, как и другие крупные создания научной мысли в любой области знания, не свободны, конечно, от отдельных ошибочных положений: движение науки вперед всегда вносит поправки в работы прошлого этапа. Как и в примере с полинезийцами, так и в целом ряде других, порой даже существенных вопросов, работы Моргана нуждаются в коррективах, но сила морганистского учения и состоит в том, что новые огромные материалы, ставшие достоянием этнографии, археологии, истории со времени выхода в свет работ Моргана, не поколебали основных положений его концепции²⁸. Как справедливо пишет Уайт, Морган указывал на неравномерность развития различных групп человечества, признавал значение географических условий и роль заимствований и влияний передовых цивилизаций в этом процессе и, прибавим мы, возможность в отдельных случаях и деградации — утери той или другой группой в прошлом более высокой культуры, что имело как раз место у полинезийцев.

Итак, и Тэйлор, и Морган признавали значение заимствований, не видели противоречия между диффузией и эволюцией. Где же причина столь широко распространенного утверждения, что диффузия отрицает эволюцию?

«Школа Боаса, — отвечает на это Уайт, — путает эволюцию культуры с культурной историей народов. Эволюционисты выработали формулы, которые гласят, что культурный элемент или комплекс В возник из культурного элемента или комплекса А и развивается в элемент или комплекс С. Другими словами, они описывают культурный прогресс, исходя из стадий развития. Они ничего не говорят о народах или племенах. Они не говорят, что племя должно пройти стадии А и В, чтобы достигнуть стадии С. Они прекрасно знают, что племя может получить культуру стадии С путем диффузии, не проходя через стадии А и В. Но школа Боаса пыталась применить эти формулы, которые описывают процесс культурного развития, к культурной истории народа. Естественно, попытка оказалась неудачной; культурные формулы не имеют отношения к народам. Но вместо того, чтобы отыскать свою собственную ошибку, последователи Боаса отвергли формулы эволюционистов»²⁹. Описывая развитие письменности и устанавливая три стадии ее эволюции — пиктография, ребусное письмо, алфавит, — эволюционисты, — пишет Уайт, — не имеют в виду отдельные племена и народы. Но школа Боаса применяет эту формулу к определенным племенам и народам и, когда находит, что тот или другой народ перешел от стадии А непосредственно к стадии С, минуя стадию В, объявляет самую формулу неверной. И Гольденвайзер, и Лоуи в своей критике эволюционизма охотно ссылаются на металлургию африканских племен, которые, как известно, непосредственно от камня перешли к железу, минуя период меди и бронзы. Эти факты, справедливо указывает Уайт, были прекрасно известны и основоположникам эволюционизма³⁰. То, что некоторые африканские племена перешли от камня непосредственно к железу, не разрушает общей эволюционной последовательности: камень — бронза — железо так же, как остается в силе и последовательность развития стадий письменности, несмотря на то, что ряд племен Америки с их пиктографической письменностью заимствовали непосредственно алфавитное письмо, и т. д., и т. п.

Критикуя «смещение эволюции культуры с культурной историей народов у группы Боаса», Уайт сам исходит из методологически порочной установки, когда отрывает «эволюционный процесс» от «исторического процесса». Эдуард Сепир называет эволюционизм «псевдоисторией». «Эволюционизм не псевдоистория, — пишет Уайт — это не история вовсе». «Эволюция письменности совсем не то же, что история письменности»³¹.

Разбирая работу Крубера «Configurations of Culture growth», Уайт выступает как риккетрианец и видит одну из основных ошибок Крубера в «смещении процесса исторического, т. е. хронологической последовательности неповторимых событий (a temporal sequence of unique events), с процессом эволюционным, т. е. хронологической последовательностью форм». Историческая интерпретация событий, пишет Уайт, совсем не то же, что их эволюционная интерпретация. История имеет своими объектами

²⁷ Robert H. Lowie, Op. cit., p. 225.

²⁸ С. П. Толстов, К вопросу о периодизации истории первобытного общества, «Советская этнография», 1946, № 1, стр. 25—30.

²⁹ Leslie A. White, Diffusion vs. Evolution, p. 343.

³⁰ Ibidem, p. 344.

³¹ Ibidem, pp. 348, 349.

неповторимые события применительно к определенному времени и месту, эволюция имеет дело с классами явлений безотносительно к их времени и месту. История индивидуализирует, эволюционизм обобщает. Не существует законов истории, пишет Уайт, общие законы вскрываются лишь на пути изучения эволюции³².

Это противоположение «эволюции» и «истории» у Лесли Уайта не случайно. Оно непосредственно связано у него с интерпретацией самого понятия «культура».

У Лесли Уайта культура — это особая, внеэтническая, внегеографическая, внеисторическая категория, которая совершает свою эволюцию независимо от ее создателей и носителей, согласно ей имманентно присущим закономерностям. «Длинный дом», «конфедерация», «письменность» — частные проявления этой культуры, и поэтому к ним, а не к отдельным конкретным народам применимы эволюционные законы. Такие же понятия, как «культура Сенека», «культура прерий» и т. п., — это этнические, географические, а не культурные категории, и к ним общие закономерности неприменимы³³.

Такова общая концепция, и, выступая как приверженец Моргана и противник антиэволюционизма, Лесли Уайт, не будучи, к сожалению, методологически последовательным, в философском плане облекается с последователями теории культурных кругов, для которых «культура» также внеисторическая и внеэтническая категория. Общая неправильная концепция помешала Уайту увидеть то коренное различие, которое лежит между идеалистической по своему существу и метафизической теорией эволюции Тэйлора и материалистическим революционным учением Моргана.

Методологическая непоследовательность характерна для всех построений Уайта. В своей работе «Energy and the evolution of culture» он развивает взгляды, близкие к материалистическому пониманию культурных явлений, и вместе с тем выступает как последовательный идеалист, когда касается вопросов познания. Познание общих законов, пишет Уайт, невозможно индуктивным методом. В основе обобщений всегда лежит дедукция. Развивая это положение, Уайт сочувственно цитирует слова А. Эйнштейна о «глубоком заблуждении тех теоретиков, которые считают, что теории вытекают интуитивно из опыта»³⁴.

Общая идеалистическая концепция помешала Уайту притти к тому единственно правильному разрешению вопроса об отношении «эволюции» к «истории», которое содержится уже в учении Моргана. Это — разрешение, в котором эволюция не отрывается от истории, в котором общие законы развития человеческого общества формулируются на основании изучения конкретных историй отдельных народов, историй, приуроченных к определенному времени и месту.

Лесли Уайт представляет, несомненно, прогрессивную часть американских этнографов. Об этом говорит, в частности, его резко отрицательное отношение к так называемой психологической школе³⁵. Но, выступая против этой школы, Уайт не вскрывает основного ее содержания и видит главный порок этого направления в том, что оно уводит этнографов от изучения культуры в сторону изучения психологии. Это правильно, но пороки психологического направления идут гораздо дальше. Представляя собой эклектическое сочетание шпенглеризма, фрейдизма и элементов функционализма в изучении этнографических явлений, теоретическая платформа психологической школы является глубоко реакционной и знаменует собой, в первую очередь, теоретический поход против исторического направления в этнографии. Подменяя изучение культуры отдельных народов и исторический анализ этнографического материала изучением индивидуальной психологии и коллективной психологии различных групп, психологическая школа конструирует так называемые «модели культур» («patterns of culture»), «образцы культуры», специфические для различных групп человечества, и объективно смыкается с откровенно расистскими «теориями» о «расовой душе» («Rassenseele») и т. п. В основе построений психологической школы лежит отрицание закономерности исторического процесса и объяснение наблюдаемого многообразия культурных явлений имманентными особенностями отдельных «культур». Борьба с этим реакционным направлением — основная задача прогрессивной этнографии, и эта борьба требует методологически четких установок в вопросе об «истории, эволюции, диффузии».

³² Leslie A. White, Kroeber's «Configurations of culture growth», p. 82. Уайт в своих теоретических построениях ссылается на свою работу: «History, evolution and functionalism; Three types of interpretation of culture», «Southwestern Journal of Anthropology», No. 1, pp. 221—248 (к сожалению, у нас эта работа еще не получена).

³³ Leslie A. White, Diffusion vs. Evolution, pp. 352.

³⁴ Leslie A. White, Kroeber's «Configurations of culture growth», p. 83.

³⁵ Обзор этого направления дан в статье Betty I. Meggers, Recent trends in american ethnology, «American Anthropologist», 1946, 2, в которой приведена подробнейшая библиография; см. также заметку Ю. Аверкиевой, «Советская этнография», 1947. 1.