

зации, охватывающие очень широкую область, от одноклеточных организмов до современного человека, включая дикарей, обезьян, кур, мышей, насекомых и т. д.» (*American Anthropologist*, 1943, стр. 477). Из статей Лесли Уайт лучшей считает ту, где развитие социальной организации прослежено «от молекулярной организации, с одной стороны, до современного общества, с другой» (там же).

Наши авторы любят рисовать схемы. Они приводят схему «отношений» между элементами нервной системы человека, схему отношений между членами семьи, схему отношений между членами племени, нации (последние суть, по их мнению, расширенные семьи). Они пишут: «Политические и религиозные институты выросли из них (т. е. семей) путем распространения их (т. е. семей) личного состава за пределы семьи. Это же относится и к экономическим институтам». Сначала, утверждают авторы, предприниматель действует один, затем он привлекает к делу своих сыновей, затем — лиц, стоящих «за пределами семьи». Исходя из этих предположений, авторы рисуют схему отношений между служащими и рабочими обувной фабрики, торгового дома и т. п. И, что самое замечательное, ни в одной из этих схем мы не найдем капиталиста. Все это очень любопытно и даже, если угодно, очень забавно, только, вопреки утверждениям авторов, отнюдь не ново. Около 100 лет назад подобными вещами занимался некий Рошер, которому Маркс уделил следующее подстрочное примечание: «Господину профессору следовало бы знать, что процесс капиталистического производства не изучают в детской, в обстановке, где нет главного действующего лица — капиталиста» (*Капитал*, т. I, стр. 242, прим. 9). Эти слова Маркса сохраняют свое значение и в данном случае.

Все идеологические категории и явления авторы также выводят непосредственно из биологических стимулов и рефлексов. «Символ» (т. е. идеологическое явление) ни в коей мере не отражает объективной реальности. Значение «символа» лишь в том, что он перекидывает мост между стимулом и рефлексом. Процесс произвольного выбора «символа» авторы называют процессом «эмблемизации». Они пишут: «Выбор данного стимула является результатом повторения в контексте... Шофер, например, после двух или трех случаев, привыкает останавливать машину при звуке определенного вида свистка». Но шофера можно приучить останавливать машину и по световому сигналу, и т. д. Свисток может стать «символом» для любой stimulus-response situation. Дело лишь в том, что индивидум должен быть к нему приучен (conditioned). Такой подход к явлениям идеологии позволяет авторам с молниеносной быстротой разрешать самые сложные проблемы. Сколько времени бились этнографы над вопросом о значении австралийской чуринги, авторы же решают этот вопрос необычайно легко, без особого напряжения органа их «символической» деятельности: в период обрядов инициации юноши должны общаться только с мужчинами, и «символом» этого ограничения является чуринга. С такой же «простотой» и неубедительностью решаются вопросы языка, искусства и т. д.

С внешней стороны книга представляется довольно бесформенной. Она распадается на 5 частей, которые никак не связаны друг с другом. В 1-й части трактуются вопросы строения и работы человеческого организма. Во 2-й — вопросы географические («географические основы человеческих отношений») и тут же характеризуются различные явления материальной культуры как средства «приспособления» человека к географическим условиям, 3-я часть посвящена социальным институтам, преимущественно, конечно, семье. В 4 и 5-й частях характеризуются год общим термином «символы» такие явления, как магия, искусство, наука, игры, война, законы и т. д. Трудно все эти вопросы объединить под одним общим заглавием. Поэтому авторы и избрали термин «антропология», давно уже переставший иметь в Америке определенное значение. Но и здесь им не повезло: собственно антропологи говорят, что лучше бы в заглавии поставить слово «этнология» или «этнография» (*American Journal of Physical Anthropology*, vol. 29, 1942, № 2, 334), а этнографы говорят, что лучше бы употребить термин «культурная антропология» (*American Anthropologist*, 1943, № 3, стр. 473). Мы думаем, что название лучше оставить прежнее, чтобы по ошибке не заглянуть в эту книгу еще раз.

Н. Бутинков

A. L. Kroeber, *Configurations of Culture Growth*, Berkeley and Los Angeles, 1944, X + 882.

Крэбер в этой книге оставляет область этнографии и переходит в область истории. Здесь о каждом явлении культуры известно, где и когда оно возникло, и можно поэтому установить не только географические ареалы распределения культурных явлений (чем Крэбер довольствовался раньше), но и «ареалы» распределения их во времени, или, говоря языком Крэбера, их «конфигурации». Ибо культура, как указывает Крэбер в предисловии, распределена во времени неравномерно, она сосредоточена лишь в определенных, к тому же небольших отрезках времени. Задача, которую ставит перед собой Крэбер, заключается в том, чтобы при помощи нехитрых приемов, суть которых изложена им в первой главе, выяснить «конфигурации» культуры, взяв за основу сначала отдельные части культуры, с тем, чтобы проследить их судьбу во всем мире во все времена, а затем — отдельные нации, с тем, чтобы про-

следить судьбу их культур в целом через все периоды их истории. Таким образом, вторая глава его книги посвящена выяснению «конфигурации» философии, третья — «конфигурации» науки (подразумевается комплекс естественных наук), четвертая — филологии, пятая — скульптуры, шестая — живописи, седьмая — драмы, восьмая — литературы, девятая — музыки. В десятой главе «Рост наций» Крэбер устанавливает «конфигурации» культур отдельных наций, и в одиннадцатой, последней главе он подводит итоги всей своей работы. Нельзя не упомянуть также, что наряду с этим Крэбер не отказывается от установления и географических ареалов. Так, например, он устанавливает ареал возникновения драмы (Греция) и пути ее распространения сначала на запад (Италия), затем на восток (Индия, Китай, Япония) и, наконец, на север (Европа). Нелишним будет упомянуть, что материал Крэбер берет, как он сам говорит, главным образом из вторых рук.

Покажем на примере философии в чем собственно состоит метод Крэбера и к каким выводам он его приводит. Прежде всего, в чем видит Крэбер отличие истории философии от «конфигурации» философии? В том, что история философии основное внимание обращает на содержание философских систем, в то время как «конфигурация» философии игнорирует, как говорит сам Крэбер, содержание философии. «Я изложу,— пишет он,— то, что обычно называется «историей философии», от Фалеса до наших дней, но я не буду обращать внимания на ее содержание, а только на ее время, место и скопления ценностей». «В результате,— пишет он в другом месте,— культурные конфигурации предстают перед нами как голые скелеты (stripped skeletons)... Здесь, несомненно, сказывается профессия этнолога, привыкшего иметь дело с примитивными культурами». Нетрудно видеть, что подобного рода «методика» не может привести и, действительно, не приводит Крэбера к сколько-нибудь ценным в научном отношении выводам. Глава начинается с античной философии. Крэбер называет поименно всех философов, указывает годы и место их рождения, смерти и расцвета их философской деятельности. Он различает в античной философии два периода: первый, «продуктивный», с 525 по 270 г. до н. э.; в 270 г. «созидательная деятельность греческой философии была исчерпана», наступил длительный перерыв; и затем наступил второй период «непродуктивный», с 185 по 130 г. н. э. Это был период «эпигонов», которым «ничего не оставалось делать как только перефразировать, перекомбинировать, переводить». Но уже в этот период началась «перееентация». «Задолго до того, как греческая философия исчезла,— а сюда я включаю и основанную на греческой римскую философию: Лукреция, Цицерона, Сенеку,— уже действовали новые силы, подрывающие ее: это были в основном религиозные силы». Наступил новый период, с начала нашей эры до 500—600 гг. В этот период не было такого расцвета, как в ранней античной философии, были просто «ряды различных и часто antagonистических течений», имела место борьба между христианством, с одной стороны, и язычеством, с другой. Далее следует период полного упадка греческой философии, который продолжается и по сегодняшний день. Центр философии перемещается в арабские страны. Здесь Крэбер различает два периода: «восточный», с 800 по 1100 г. и «испанско-марокканский», с 1100 по 1200 г. Отсюда центр философии перемещается в Западную Европу. Здесь опять-таки два «великих пульса»: «средневековая» философия, в ней Крэбер насчитывает четыре отдельные фазы; и «современная» философия, которая «не возникла до тех пор, пока чувство нового мира и цивилизации не стало достаточно сильным». Начало новой философии — 1560 г., но этот год Крэбер считает условным, так как Джордано Бруно и Фрэнсис Бэкон «являются скорее суррогатами, чем действительными философами». С 1637 г., с Декарта начинается непрерывный, последовательный «рост» «современной» философии. Далее Крэбер группирует философов по национальному признаку и посвящает отдельные параграфы Франции, Голландии, Англии, Германии. Высшим достижением «современной» философии, кульминационным пунктом ее «роста» Крэбер считает философию Канта. Гегеля он считает «великим эпигоном». Маркс, по его мнению, вообще не был философом, хотя и являлся, по словам Крэбера, «страшной национальной силой». Затем, по его мнению, начинается полное разложение, дезинтеграция западноевропейской и американской философии. В виде приложения к этой главе дан обзор философии Китая и Индии. Затем следуют выводы, большей частью отрицательные. «Что общего,— спрашивает Крэбер,— в тех девяти или десяти основных расцветах (major growths) философии?» И отвечает: «Ничего». Он сравнивает «кривые роста», «конфигурации» философии в различных странах, в различных периоды времени и также не находит ничего общего. Далее, в других главах, он сравнивает «кривые роста» различных частей культуры и опять-таки не находит ничего общего. Один только положительный вывод делает Крэбер, а именно вывод о том, что факторы, заставляющие философию расти такими скачками (bursts), — «это, в основном, факторы, лежащие в самой философии». Дело в том, что каждый «рост» философии — это определенная модель или система моделей. «Такая система таит в себе определенные конкретные возможности,— развивает свою мысль Крэбер,— которые она может и даже вынуждена осуществить..., но лишь эти возможности, не больше. Когда эти возможности исчерпаны, рост прекращается... новый рост не имеет места, пока не возникнут совершенно новые импульсы при новых обстоятельствах в другой цивилизации, или в совершенно другой фазе той же цивилизации». Но что же все-таки при-

водит к тому, что имеющиеся возможности осуществляются? «Мы не знаем. Мы можем назвать их культурной энергией». Крэбер понимает, что в этом есть нечто мистическое. «Сожалею об этом,— пишет он,— но ничем не могу помочь».

Нетрудно видеть, что Крэбер, дав слово не обращать внимания на содержание философских систем, сплошь и рядом нарушает данное им слово. Он, правда, ухитрился не заметить борьбы между материализмом и идеализмом в античной философии, но далее он дает резко отрицательную оценку всем представителям философского материализма, расхваливает идеалистов и особенно Канта. Из этой главы, а также из других глав, построенных по тому же плану и в том же стиле, нетрудно видеть, что у Крэбера имеются вполне определенные идеалы, с позиций которых Крэбер оценивает и философские системы, и музыку, и живопись, и скульптуру, и т. д. Крэбер непроч иногда и покритиковать современную капиталистическую культуру. Его критика, конечно, ни для кого не опасна, ибо Крэбер — это не Морган. Крэбер касается лишь различных форм идеологии, предусмотрительно исключив из поля зрения способы производства и формы общества, но факт этой критики со стороны Крэбера представляет все же, говоря его словами, известный «симптом». Крэбер говорит о разложении музыки, о «дизинтеграции размера и ритма» в поэзии. Он подвергает критике западноевропейскую и американскую живопись, говоря, что, она «опустилась до уровня неуклюжей бестактности». Он упрекает американскую живопись в безответственности. «Если мы рисуем руки на деревьях и колеса у людей,— пишет он,— то мы можем точно так же ставить спектакли на горных вершинах... Конечно, святой, изображенный Перуджино на облаке, это тоже противно природе, но он отражает традиционное представление, а не произвольную или личную расстановку. Разница заключается в ответственности и безответственности по отношению к одной и той же форме». Но, критикуя в этом, довольно мягком стиле слишком уж явные недостатки различных форм буржуазной идеологии, Крэбер в то же время выступает в качестве защитника основных институтов капиталистического общества. Указав, что кульминационный пункт «роста» американской литературы приходится на 40—60 гг. XIX в., Крэбер пишет, что с того времени «великая литература умерла во всем мире» и что «теперешние неудачи Америки в создании какой-либо достойной внимания литературы нельзя объяснить замедленным культурным ростом страны. Кульминационный пункт более высокого качественного исполнения уже лежит позади нас». Путем анализа различных «конфигураций» литературы Крэбер приходит к «выводу», что новый «рост» американской литературы следует ожидать примерно в 1960 г. Но этот «вывод» не окончательный. Просто, как говорит Крэбер в другом месте, «интересно иногда порассуждать на подобные темы». Мы так и не поняли, серьезно здесь говорит Крэбер или шутит. Вот его рассуждение: «После 1830 года не рождалось великих писателей. Путем прибавления к этой цифре некоторой средней (Крэбер считает, что писатель дает лучшие свои произведения в возрасте, в среднем, 30 лет.— Н. Б.) мы получим цифру 1860. Большинство писателей, родившихся в период с 1930 г., войдет в свою полную силу в 1960 г.». Может быть, повторяем, мы чего-нибудь здесь не поняли (предоставляем судить об этом читателям), но эта игра с цифрами, по нашему мнению, смахивает на черную магию. В начале книги Крэбер делает вид, что он надеется открыть закономерности культуры при помощи изучения «конфигураций» культурного «роста». Но этому верить не следует. И в конце книги сам Крэбер говорит: «Я признаю, что мои надежды постепенно уменьшались в ходе моей работы». Лесли Уайт склонен видеть в этом личную трагедию Крэбера как ученого (см. «American Anthropologist», 1946, стр. 84). Но мы, грешным делом, думаем, что Крэбер не испытал при этом особого разочарования, что именно к этому результату он и стремился (см., например, стр. 84б). И все же, даже при том несовершенном методе, который избран Крэбером, результаты, к которым его приводят факты, весьма показательны. На примере той же философии нетрудно видеть, как античная философия, философия рабовладельческого общества, сменяется средневековой философией, философией феодализма; как из смену средневековой философии приходит «новая» философия, философия капиталистического общества; как, наконец, эта «новая» философия начинает «стареть» и на смену ей приходит диалектический и исторический материализм, философия коммунистического общества. Крэбер старается скрыть лежащую в основе этой последовательности закономерность и изображает эту последовательность как «уникальный» процесс. Здесь он явно извращает факты. В Западной Европе существует и существовало не одно, а несколько отдельных государств, каждое из которых имело свою самостоятельную историю, и в то же время каждое из них имело «новую» философию, философию капиталистического общества. Где же тут уникальный процесс? Крэбер берет всю Западную Европу целиком. Но такой политической единицы не было, и пока еще (несмотря на «план» Маршалла) нет в истории. В таком случае почему не взять земной шар целиком? Тогда все будет уникальным, потому что мы пока не знаем, что делается на других планетах.

Устанавливая последовательность однотипных исторических событий во времени, сравнивая получившиеся «конфигурации», имевшие место в разные эпохи и в разных странах, друг с другом, Крэбер пытается (вернее, делает вид, что пытается) вывести законы истории. Конечно,— и это легко можно было предвидеть,— он терпит «не-

удачу». Историческое событие — это лишь проявление определенного исторического закона. Накладывая различные исторические события или «конфигурации» их друг на друга, мы никогда не выясним те исторические законы, которые лежат в их основе. Что же можно ожидать от того метода, которым пользуется Крэбер и который позволяет ему «конфигурацию» античной философии накладывать на «конфигурацию» «новой» философии? Ясно, что у него ничего не получается, ибо в основе античной философии лежат законы рабовладельческого общества, а в основе «новой» философии лежат законы капитализма. Здесь мы подходим к основному пороку методологии Крэбера. Когда одна форма философии сменяется другою, то это объясняется не какой-то мистической «культурной» энергией, внутренне присущей якобы самой философской деятельности, как это объясняет Крэбер, а законами развития общества. Законы истории (в том числе и истории философии, конечно) — это социальные законы, согласно которым возникают, развиваются и приходят в упадок различные общественные формации и одна формация сменяется другой. Между тем именно формы общества Крэбер исключил из поля своего зрения. А ведь на основе анализа «конфигураций» различных форм общества он мог бы прийти к интересным выводам, потому что «конфигурации» эти весьма красноречивы, но в том-то и дело, что это были бы не те «выводы», которых хотят Крэбер и его единомышленники.

Таково основное содержание книги Крэбера и наше отношение к нему. Крэбер известен как один из представителей так называемой «исторической» школы в американской этнографии, ныне отошедшей в область истории и тем впервые оправдавшей свое название. Противопоставляя историю (якобы индивидуализирующую изучаемые объекты) науке, представители этой школы отказывались делать какие-либо обобщения на основе изучаемых ими конкретных культур и отдельных явлений культуры. Отказ от обобщений означал главным образом отказ от изучения социальной основы культуры и, в конечном счете, у наиболее последовательных представителей этой школы — стремление к пониманию культуры как самостоятельной, внутренне замкнутой области явлений. Из американских этнографов дальше всех пошел в этом направлении Крэбер. Он утверждал, например, что история «не должна изучать факторы, порождающие культуру (civilization), но должна изучать лишь культуру как таковую», на что ему было справедливо замечено, что такая история — это «история à la Грэнбер» (см. «American Anthropologist», 1915, стр. 757). Крэбер отделил культуру от жизни (прежде всего социальной) пропастью и утверждал: «нужно знать об этой пропасти, относиться к этому факту с почтением и покорностью, не обманывая себя надеждой перейти вечную пучину» (см. «American Anthropologist», 1917, стр. 205, 213). В рецензируемой книге Крэбер продолжает стоять на этой же точке зрения, но, подчиняясь требованиям, предъявляемым в Америке 40-х гг. XX в. к этнографии, он если не присоединяется целиком к представителям господствующей ныне в Америке психологической школы, то очень близко примыкает к ней. Крэбер находит себе место в рядах воинствующей американской реакции, создавая своеобразный компромисс между традициями «американской исторической школы» и американским же неошпенглеризмом. У Крэбера, как и у Шпенглера, культуры «рождаются», «растут» «созревают» и «умирают». Биологизация культуры Крэбером позволяет ему употреблять такие психологические термины, как «стимул», «энергия», «рост», «поведение», превращая их в термины: «культурный стимул», «культурная энергия», «рост культуры», «поведение культуры». И как Шпенглер является одним из духовных отцов немецкого расизма и «геополитики», так и нелепые «конфигурации» Крэбера неотделимы от все более выкристаллизовывающейся идеологии расизма американского.

Н. Бутинов

У ПРЕДЕЛОВ ОДИЧАНИЯ

Montague Summers, *Witchcraft and Black Magic*, L., 1945, pp. 228 with index + 24 ill.

Идейное убожество буржуазной культуры, проявляющееся во всех формах идеологического воздействия: в кино, литературе, изобразительном искусстве и т. п., — с наименьшей ясностью выявляется и в области так называемой «чистой науки». Перед нами «перл» творения английского «антрополога» Монтего Саммерса «Колдовство» и «чернокнижие» — объемистый труд на 228 страницах, снабженный индексом имен и 24 иллюстрациями. Затрагивая одну из насущнейших проблем первобытных верований, автор — «достойный представитель» клерикализма — легко принимает обвинение (с его точки зрения звучащее похвалой) проф. Барра (Cornell University) в излишнем богословском характере его «труда». Еще во введении он предвещает, что в вопросах магии, колдовства и чернокнижия авторитетом может считаться либо теолог, как «имеющий в этих вопросах столь специальную подготовленность», либо юрист, «трактующий преступление» чисто по его существу. Далее, как во всяком солидном труде, следует лингвистический и филологический анализ терминологии. Легко скользя по народам и временам (от рубежа нашей эры до XIII—XVI вв., до 1929—1937 гг. и обратно), нагромождая «высоконаучные» и «авторитетные» высказывания кровавых