ARH Diss. B-27125

ТАРТУСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕСИТЕТ

КАФЕДРА ИСТОРИИ СССР

ДИПЛОМНАЯ РАБОТА
СТУДЕНТКИ 5-ГО КУРСА
ИСТОРИЧЕСКОГО ОТД.-Я
АЙЛИ ААРЕЛАЙД

О НЕКОТОРЫХ КОНЦЕПЦИЯХ "НАДОРГАНИЧЕСКОГО" В БУРЖУАЗНОЙ КУЛЬТУРНОЙ АНТРОПОЛОГИИ

НАУЧНЫЙ РУКОВОДИТЕЛЬ
ДОКТОР ФИЛОС. НАУК
Я.К.РЕБАНЕ

TRÜ NSV Lüdes ajalso kat.
invent. nr. 2288

ТАРТУ, 1972

TARTU RIIKLIK ÜLIKOOL
NSV LIIDU AJALOO KATEEDER

MÕNINGAID "SUPERORGAANILISE" KONTSEPTSIOONE KODANLIKUS KULTUUR-ANTROPOLOOGIAS

Diplomitöö

Töö teostaja: ajaloo osk. .v
suse üliõpilane
AILI AARELAID
Töö juhendaja: filosoofiatead
doktor profess
JAAN REBANE

Tartu, 1972

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение 3

Часть I 8

§ I. Причины возникновения "надорганического" стиля мышления 8

§ 2. Место понятия "надорганического" в буржуазной социологической мысли I3

§ 3. Различные значения "надорганического" 20

§ 4. Некоторые предварительные оценки "надорганического" 29

§ 5. Основоположники марксизма-ленинизма о проблеме социальной детерминации и противопостановление марксистской методологии биологическому редукционизму 33

Часть II 45

§ I. Интерпретация "надорганического" в некоторых психоаналитических концепциях культуры 45

§ 2. "Надорганическое" и некоторые учения о детерминации развития человеческого мышления 56

§ 3. "Надорганическое" и некоторые концепции преемственности биологической и социальной эволюции 70

Заключение 82

Литература 85

Summary 96

Resümee I00

ВВЕДЕНИЕ

I. Подлинно научное и по содержанию глубокое описание и объяснение явлений общественной науки - одна из труднейших задач, стоящих перед современными учеными. При этом часто прибегают к помощи методов естественно-научных наук. Использование естественно-научных методов и теорий для интерпретации фактов социальной жизни может в определенных условиях оказаться эффективным и углубить наши знания об обществе как в теоретическом, так и в практическом плане.

Но, с другой стороны, при изучении буржуазных теорий общества нам часто приходится сталкиваться с редукционистским типом мышления, где естественно-научное знание используется спекулятивно, сложные явления и закономерности социальной жизни упрощаются до биологических, лингвистических, психологических и пр. В большинстве случаев редукционистские апалогии призваны заменять подлинно научное, материалистическое понимание общества.

Часто встречаемся в этой области с псевдонаучными учениями, не приводящими к истинному познанию сущности социальной жизни. Эти псевдотеории могут возникнуть:

1/ из апологетических соображений буржуазного общества как идеология определенной социальной группировки;

2/ с целью прямой борьбы с марксистско-ленинской теорией общества;

3/ как чисто субъективные эклектические мыслительные

конструкции исследователей, у которых практически отсутствует научный базис. Существование такого рода "теоретических" игр является характерной чертой буржуазной социальной мысли и наглядно свидетельствует о её кризисе.

Нужно добавить, что перечисленные выше причины не исключают одна другую.

Задача марксистской методологии - бороться с буржуазной идеологией, направленной против материалистической трактовки общества, углублять истинные научные знания об основах общественной жизни.

2. Одними из самых типичных современных теорий общества, связанных с применением естественно-научных методов и идей, являются буржуазные исследования в области культурной и социальной антропологии.[I]

Цель данной работы - анализ некоторых культурно - антропологических учений, созданных в биологическо-редукционистском стиле мышления. Поскольку биологическо-редукционистский тип мышления широко распространен в буржуазной общественной мысли и обнаруживается во многих явлениях философской жизни, мы ограничимся критическим анализом лишь одного типа этих учений. Анализу подвергаются такие

I В качестве пояснения добавим, что культурная и социальная антропология в наши дни считаются одной и той же дисциплиной. Но нельзя забывать, что в 30-50 годах XX века существовало большое различие между названными отраслями науки. Одна из них занимается выяснением "сущности" культуры; другая - сравнительно - функциональным анализом человеческих обществ. См.: Д.Е. Зильберман, Социальная антропология: динамика развития и перспективы. - Вопросы философии, 1971, № I.

концепции, которые касаются проблем социальной детерминации человека и в которых социально-культурный феномен рассматривается в основном как внегенетический и внеорганическим путем накапливаемый и передаваемый опыт. При выяснении сущности социально- культурных явлений такой аспект мы будем условно называть "надорганический".[2]

Названные учения в основном характеризуют вскрытие сущности социально-культурной детерминированности сознания, мышления, познания и поведения человека при помощи таких биологических моделей, которые отражают приспосабливание организмов в процессе эволюции. В то же время "надорганический" подход претендует в некоторых случаях на роль целостной системы взглядов на социальную детерминацию в плане структурно-функциональном. Прежде, чем перейти к рассмотрению вопроса отметим, что использование названными учениями биологических моделей во многих случаях себя не оправдало, т.к. из-за редукционистически-спекулятивного использования моделей осталось нераскрытой сущность социальности и социальной детерминации.

В данной работе будет в первую очередь рассмотрено значение биологическо-редукционистского типа мышления с точки зрения в отношении решения основного вопроса философии общества. В то же время мы пытаемся найти гносеологические корни идеалистической теории общества и показать, каковы

---

2 О возникновении понятия "надорганическое" см. стр. 14.

формы выражения вышеназванного типа мышления в конкретных учениях.

"Надорганическое" рассматривается в данной работе не как самостоятельная теория, а как проникающий в различные учения методологический подход. В работе анализируется более детально некоторые значения "надорганического". Надо заметить, что в настоящее время "шкала значений" "надорганического" в культурной антропологии значительно шире, чем мы ее рассматриваем, и охватывает многие лингвистические, психологические и т.п. трактовки.

Для настоящей работы представляют интерес только такие значения "надорганического", которые связаны с проблемой преемственности и качественного различия биологической и социальной эволюции, а также с генетическим или внегенетичесвим и внутри - или внеорганическим характером накопления и передачи социального опыта.

3. Давая теоретичесние оценки, мы во многом опираемся на статьи Я.К.Ребане, касающиеся общественного характера познания и мышления.[3] Особое внимание нужно обратить на работу Я.К. Ребане. ""Надорганическое" и некоторые современ-

3 См.: Я.К.Ребане. К.Маркс и Ф.Энгельс о социальной сущности познания. - Уч. записки ТГУ, вып. 241, Труды по философии, XII, Тарту, 1969; Я.К.Ребане. О гносеологических корнях идеализма.- Уч. записки ТГУ, вып. 165, Труды по философии, VII, Тарту, 1965; Я.К.Ребане.О принципах подхода к анализу общественной информации.- Уч. записки ТГУ, вып. 187, Труды по философии, X, Тарту, 1966; J.Rebane. Informatsioon ja ühiskondlik tunnetus.- Kogumikus: Ajalooline materialism. Tallinn, 1970; J.Rebane. Tunnetusi ühiskondlikust iseloomust. Tallinn, 1967.

ные схемы преемственности биологического и социально-культурного",[4] т.к. это почти единственная работа в советской философской литературе, касающаяся непосредственно проблемы "надорганического". Из работ, посвященных марксистскому анализу культурной антропологии, мы использовали исследования Ю.П. Аверкиевой[5], С.Н. Артановского[6], Д.Б.Зильбермана[7], Э.С.Маркаряна[8], Е.М.Штаермана[9] и других авторов, опубликованные в последние годы. В них,по сути дела, мы не найдем трактовку и оценку непосредственно "надорганического". Работы названных авторов в первую очередь содержат периодизацию развития буржуазной культурной антропологии, выявление и критику главных направлений и оценку некоторых учений(например, учений об аккультурации, одно- или многолинейном развитии культуры и т.д., и т.п.). Но рассмотрение в этих работах проблемы имеет существенное значение для понимания и критического анализа "надорганического".

---

4 Я.К.Ребане. "Надорганическое" и некоторые современные схемы преемственности биологического и социально-культурного.- Уч. записки ТГУ, вып. 273, Труды по философии, XУ, Тарту, 1970.

5 Ю.П.Аверкиева. Современные тенденции в развитии этнографии США. - В сб.: Современная американская этнография. М., 1963.

6 С.Н.Артановский. Историческое единство человечества и взаимное влияние культур. Л., 1967.

7 Д.Б. Зильберман. Социальная антропология: динамика развития и перспективы.

8 Э.С.Маркарян. Очерки теории культур. Ереван, 1969.

9 Е.М. Штаерман. Проблемы культуры в западной социологии.- Вопросы философии, 1967, № 1.

ЧАСТЬ I

§ I. О причинах возникновения "надорганического" стиля мышления.

I. Возникновение нового, эволюционистского типа мышления в естествознании XIX века привело буржуазных мыслителей к пониманию того, что человек принимает участие сразу в двух процессах эволюции: биологическом и социальном. Эта мысль оказала сильное воздействие на появление в области гносеологических и социологических учений новых теорий. Человеческое познание, мышление и поведение стали рассматривать с позиций социального детерминизма в противовес традициям познавательной и социологической "робинзонады".[10]

Открытие новых теоретических и методологических теорий повлекло за собой ряд нерешенных первоначально проблем и возможностей неправильного понимания. Ни сам Дарвин, ни его последователи не сумели в эволюционных процессах провести четкую границу между социальным и биологическим. "Решающим фактором в изменении физиологической организации человека, совершенствовании его умственных способностей и всей его деятельности, включая трудовую, выступал, по его

10 Это обобщение не совсем точное, мы можем отметить в работах представителей немецкого классического идеализма преодоление гносеологической "робинзонады", но в них проблема детерминации человеческого познания и мышления хоть и поднимается, но не разрешается до конца.

/Дарвина А.А./ именно, естественный отбор".[11]

Подобно тому, как биологическая наука середины XIX века еще не сумела провести научно обоснованную границу между эволюцией биологической и эволюцией социальной и увидеть во многих случаях качественные особенности последней, буржуазная социологическая мысль не сумела открыть сущности социальности.[12] Последнюю во многих случаях пытались объяснить принципами функционирования биологического организма, трактуя ее как уже сложившуюся в процессе эволюции внеорганическую стадию развития.

Почему наряду с использованием в подлинно научных целях дарвинизм использовался в целях спекулятивных, при создании социологических псевдоучений? Прежде всего потому, что в дарвинском учении об эволюции отражение усматривалось одной из главных черт капиталистического общества - борьбы за право сильного. Интерпретация ее как биологической необходимости и вместе с тем показ того, что капиталистическое общество якобы является оптимальнейшим продуктом эволюции - крайне подходящая идеологически доктрина. По аналогичным причинам проблему социальной детерминации первоначально разрешили в пользу стороны биологической.[13] Исто-

11 Ю.К.Плетников. О природе социальной формы движения. М., 1971.

12 Надо отметить, что учение К.Маркса и Ф.Энгельса о социальной и конкретно-исторической сущности человека было к тому времени уже выработано, хотя еще не очень распространено. В дальнейшем мы более детально рассмотрим этот вопрос.

13 В особенности следует обратить внимание на учение Г.Спенсера, которое имело в середине XIX века сенсационный успех, в первую очередь из-за своей идеологической актуальности.

рия науки показывает, что изучение сущности социальной детерминации - действительно трудная задача. В человеке не существует такого буквального соответствия, при котором биологический опыт передавался бы лишь внутриорганическим путем, а социальный опыт - нет.[I4]

На уровне современной науки говорится о социально-культурной детерминации как о накоплении и передаче нужного для социальной жизни индивида опыта - путем внеорганическим и внегенетическим, но уже давно понятно, что эта граница не абсолютна. В то же время, даже современная наука не высказалась еще по поводу точного определения[I5] всех нюансов закономерностей качественного перехода к социальной эволюции, а также по поводу оценки биологических предпосылок возникновения механизмов, необходимых для функционирования социального опыта.

I4 Так, например, механизмы необходимые для восприятия социального опыта, могут быть передаваемы в определенном смысле и биологическим путем: в мозгу новорожденного есть возможность возникновения морфофизиологических ансамблей, функционирующих как - новые "органы мозга", выполняющие роль носителя социально-культурного опыта. См.: А.Л.Леонтьев. Культурное поведение и мозг человека - Вопросы философии, 1968, № 7. С другой стороны, некоторые из механизмов передачи биологического видового опыта у особи имеют и внегенетический характер. См.: J.Rebane. Informatsioon ja ühiskondlik tunnetus. Kogumikus: Ajalooline materialism, Tallinn, 1970, lk. 68.

I5 См., например, некоторые теории о двух исторически различных формах труда - социального характера и интуитивного. Д.К.Плетников. Op. cit.; Н.П.Каков. К вопросу о генезисе человеческого общества. Пид, 1934; Б.Ф.Поршнев. Материализм и идеализм в вопросах становления человека. - Вопросы философии, 1955, № 5. А также см. некоторые дискуссии о наследственности интеллектуальных способностей - S.Ossowski. O osobliwoseiach nauk spolecznych, Warssawa, 1962.

2. Из сказанного выше следует, что при разрешении проблем социальной детерминации, мы сталкиваемся со многими объективными трудностями, обусловленными степенью развития науки, а также с некоторыми субъективными искажениями, обусловленными характерными для буржуазной идеологии спекулятивным обращением с наукой. При критическом анализе биологического редукционизма нужно считаться с явлениями того и другого порядка. С точки зрения гносеологии биологический редукционизм возник в то время, когда сущность общественной истины и социальной детерминации еще не была раскрита, а впоследствии в этом аспекте противопоставлялся марксизму. Биологическо - редукционистический стиль мышления развивался благодаря тому, что граница между биологическим и социальным оказалась в конкретных исследованиях явлением очень сложным и многосторонним. При описании этого явления приходится сталкиваться со многими до сих пор не осознанными проблемами, которые каждый раз трудно сразу объяснить. Биологический редукционизм возник как "легкий путь" решения, не всегда требовавший углубления; при этом стало возможным создание псевдологических и псевдоистинных "теорий". Гносеологические корни биологического редукционизма кроются в завышенной оценке и абсолютизации некоторых сторон реальной действительности, с одной стороны, и в описании социальных явлений на основе произвольных аналогий с другой стороны.

3. Биологическо-редукционистический стиль мышления сделал возможным возникновение объективно- и субъективно-идеалистической трактовки общественной жизни при анализе социальной детерминации.

Объективно-идеалистическими являются такие учения, которые рассматривают социально-культурную детерминацию как самостоятельную духовную, находящуюся вне индивидов силу, управляющую их действиями. Субъективно-идеалистическими нужно считать учения, рассматривающие социально-культурную детерминацию как способ удовлетворения психо-биологических потребностей человека через посредство внеорганических механизмов. Социально-культурная детерминация трактуется здесь как внеорганическое, но сугубо индивидуальное.

В обоих случаях не понята специфика качественного формирования социально-культурной детерминированности человеческого познания, мышления и поведения. С позиций материализма, факт социальной детерминированности может иметь место благодаря тому, что в результате эволюции человек удовлетворяет свои потребности принципиально иначе, чем это делается в мире животных - производя нужные для жизни продукты, средства[а] труда и межиндивидуальные отношения. Рассмотрение форм сосуществования людей с точки зрения производственных отношений, является методологическим принципом для понимания социальной детерминированности в границах материалистической трактовки общества.

§ 2. Место "надорганического" в социологической мысли.

I. В плане методологическом и мировоззренческом мы связываем формирование "надорганического" стиля мышления с преобладанием с середины XIX века социального и философского позитивизма.[16]

В период формирования "надорганический" стиль мышления обладал характерными для той эпохи чертами биологического мышления: ориентация на индивидуальный организм и подыскивание аналогий между обществом и всевозможными структурами живых организмов. В наши дни биологический стиль мышления кардинально изменился, однако традиция использования при толковании фактов общественной жизни биологических

16 Всю буржуазную социологию XIX века можно рассматривать как биологизированное учение, т.е. учение, в котором рассматриваются биологические модели приспособления и социальность понимается как внешний уровень биологической эволюции. Вспомним также, что в социологии XIX века властвовали в основном позитивистские школы:
1/ органическая школа;
2/ социал-дарвинизм.
Лишь на рубеже века сформировались небиологические теории:
1/ психологическая школа в социологии, представителем которой является Ф.Гидингс, Г.Тард, Л.Ф.Уорд;
2/ "социологизм" Э.Дюркгейма и учение М.Вебера об "идеальных типах".
"Надорганический" стиль мышления не связан только с биологизированными теориями общества. Напротив, он проникаетво многие социологические учения, но в рамках данной работы они затронуты не будут.

моделей сохранилась. Отсюда можно сделать вывод, что "надорганический" подход - явление исторически изменчивое, имеющее множество значений.

Впервые понятие "надорганического" использовал английский философ и социолог XIX века Г.Спенсер, применив его в своей эволюционной теории и в учении об обществе. Этот термин оказался полезным при отграничении биологического развития от социального и при различении внеорганической и органической стадии развития. По своему характеру учение Г.Спенсера было плоско - эволюционистским. Развитие рассматривалось здесь в границах метафизически жесткой детерминации и полностью игнорировалась качественная специфика процессов эволюции. Спенсеру также незнакома роль вероятных процессов в эволюции.[17] Общественное развитие Спенсер, опираясь на принцип аналогий, рассматривает как высшую форму преемственности биологической эволюции.[18] В наши дни диапазон использования понятия "надорганического" гораздо шире. В основном этим понятием обозначают самостоятельный уровень, отделившийся от биологического

17 В этом смысле учение Спенсера безнадежно отстает от современного ему уровня развития науки.

18 Г.Спенсер различает три этапа эволюции: доорганический, органический и надорганический. Последний имеет место как в сверхорганизмах насекомых, так и в человеческом обществе.

биологического уровня развития, а часто и внегенетическую информацию и внеорганические системы передачи последней. Центральным пунктом проблемы "надорганического" является рассмотрение и вскрытие взаимных связей и влияний биологического и социального.

Развитие "надорганического" стиля мышления было тесно связано с большим переворотом, происходившим в биологической мысли XX века. Последний заключался

во-первых, в том, что имел место переход с уровня индивидов на уровень популяций при рассмотрении существования и эволюции живых систем;

во-вторых, в том, что в течение последних двадцати лет в трактовке теоретической биологией мира стал преобладать кибернетический стиль мышления.[19]

В связи с быстрым распространением последнего, вновь актуализировалось рассмотрение общества как целостной системы в свете используемых в биологии органических моделей. И это приходит в первую очередь при рассмотрении организационных принципов общества.[20]

19 Кибернетический стиль мышления представляет собой соединение вероятностно-статистической картины мира с принципами регуляции и развития систем. См., J.Rebane. Informatsioon ja ühiskondlik tunnetus, lk.29; а также: М.В.Сачков. Эволюция стиля мышления в естествознании.-Вопросы философии, 1968, № 4. Сачков именно три направления естественно-научного стиля мышления: 1/ жестко детерминированный; 2/ вероятностно-структурное мировоззрение; 3/ соединение вероятностно-структурного с развитием регуляции и систем. Последнее из них в настоящее время находится на стадии формирования.

20 Теоретические исследования в том же направлении, но при том совсем не редукционистические, а напротив, отмечающие качественное своеобразие социальных систем; в последнее время появились некоторые работы советских

2. "Надорганический" стиль мышления занимает определенное место в общей картине буржуазной социологической мысли. В наши дни "надорганическое" непосредственно связано со структурно-функциональным анализом общества, преобладающим в социологии американского типа. С точки зрения истории общественной мысли, источником как культурной антропологии, так и структурно-функциональной трактовки общества является позитивистская социология Г.Спенсера.[21] Лишь позже и то, и другое направление нашли для "надорганического" Спенсера собственную интерпретацию. Так, представители культурной антропологии стали трактовать "надорганическое" как надпсихическое, а структурно-функциональная социология как социальную живую систему, следующую в процессе эволюции за биологической живой системой.

Со временем обе интерпретации столь сильно повлияли друг на друга, что в настоящее время мы можем констатировать факт слияния социологической и культурно - антропологиче-

философов, например, Э.С.Маркарян. Человеческое общество как особый тип организаций. - Вопросы философии, 1971, № 10; Б.Г.Юдин. Методологические проблемы исследования самоорганизующихся систем. - В сб.: Проблемы методологического исследования. М., 1970; Б.Г.Юдин. Процессы самоорганизации в малых группах. - В сб.: Системные исследования, 1969, М., 1969. Возможно, и в этих работах много спорного, но это можно отметить относительно некоторых абзацев, а не в плане методологии.

21 Б.Р.Бакурин. Некоторые теоретические предпосылки современного функционализма в социологии Г.Спенсера. - В сб.: Из истории буржуазной социологии XIX-XX века. М., 1968, стр. 4.

ской теорий и в этой области.[22] Центральной идеей современного структурно-функционального стиля мышления служит представление об обществе как о целостной системе, элементами которой являются социальные институты, "функционально взаимодействующие и этим способствующие сохранению целого, в данном случае социального организма."[23] Этим общество рассматривается как элемент из ряда живых систем, т.е. как система адаптивная, телефункциональная и саморегулирующая. Такая трактовка общества в определенном аспекте является также "надорганической", поскольку:

1/ функциональный уровень общества рассматривается здесь также внеиндивидуально;

2/ главные черты функционирования общества прикрываются характерным принципом деятельности биологического организма /или популяции/;

3/ общественная система рассматривается редукционистски как сложные внутренние отношения между частями организма /или популяции/, благодаря которым он устойчиво сохраняется как "субстанциональная вещь".

В тоже время содержащаяся в структурно-функциональных теориях общества концепция культуры является методологической основой культурно-антропологических "надорганических"

22 М.У.М.Харт. Культур-антропология и социология. - В сб. Г.Беккер и А.Босков. Современная социологическая теория. М., 1961.

23. Б.Ф. Бакуркин. Op. cit., с.4.

24 См.: В.Кремянский. "Организмические теории." - ФЭ, т. 4, 1967, стр. 164.

исследований. Структурные функционалисты считают, что существенной чертой культуры является, в первую очередь, то, что она передается как наследие, как социальная традиция, и во-вторых, то что из поколения в поколение культура передается не генетическим путем, а путем обучения.[25]

3. Итак, биологизированные концепции культуры "надорганического" являются частью современной буржуазной идеалистической социологии. Поэтому "надорганическому" стилю мышления в плане гносеологическом придаются черты, характерные для неопозитивистской и прагматической социологии. Этими чертами являются:

1/ Агностицизм в причинно-следственном объяснении познании общественных явлений.[26] Выявление каузальных связей подменяют телеофункциональном наблюдением над общественной системой. В этом случае и не требуется анализ причинно-следственного типа, а можно ограничиться лишь указанием утилитарных целей.

2/ Переработка большого эмпирического материала, гносеологической целью которой является создание статис-

25 Т.Парсонс. Система координат действия и общая теория систем действия: Культура, личность и место социальных систем. - В сб.: Структурно-функциональный анализ в современной социологии. М., 1968, стр. 65.

26 Так, например, К.Дейвис пишет:"... функциональное изучение даёт возможность и н т у и т и в н о г о /разрядка моя - А.А./ схватывания взаимосвязи социальных структур, дает возможность схватить принципы, действующие в обществе в большей степени, чем это объясняет логическая точность." - К. Дейвис. Миф о функциональном анализе как специальном методе в социологии к антропологии. - В сб. Структурно-функциональный анализ в современной социологии. М., 1968, стр. 224.

тическо-вероятностных моделей на основе которых надеются предсказать повторяемость социальных явлений.[27] При использовании этих моделей общество рассматривается не как исторически изменчивое конкретное явление, а как статистическая абстрагированная совокупность единичных индивидов или групп. Об этой совокупности возможно высказать лишь гипотетические предположения.[28]

3/ Унифицирование, заключающееся в попытке разработать единый терминологический аппарат для описания всех социальных систем. Такой аппарат не должен быть общественно специфическим, а должен быть основан на понятиях строго однозначных и естественно-научных.

При оценке современных "надорганических" учений с классовых позиций мы могли бы рассматривать их как группу теорий конвергентных. В названных концепциях особое внимание обращается на то, что основой общественной деятельности и развития является принцип самосохранения и оптимальной жизнеспособности социума. Т.о., параметр классовости выступает как явление с абсолютно посторонним значением. Все общества имеют одинаковое направление развития - оптимализация жизнеспособности. Другими словами, для "надорга-

---

27 M.Scriven. Logical positivism and the behavioral sciences. In: The legacy of logical positivism, ed. by P.Achinstein and S.K.Barker, Baltimore, 1969.

28 См.: С.Д.Аллахвердян. Неопозитивизм в современной социологии. Ереван, 1964, стр. 36.

нических" концепций характерны объективизм, идея "освобождения" науки от связи с идеологией и классовыми интересами."[29]

§ 3. О значениях "надорганического".

I. Как уже сказано, "надорганическое" имеет в рамках буржуазной культурной антропологии несколько различных значений.

В рамках самой культурной антропологии "надорганический" подход противопоставляется, в первую очередь, сравнительно - исторической, с одной стороны, и ценностной трактовке типа культурно-релятивистской - с другой.

Точкой соприкосновения сравнительно-исторического и "надорганического" стиля мышления является понимание социального развития, причем каждый из названных типов мышления осмысливает вопрос принципиально по-иному. Представителем сравнительно-исторической школы (Л.Морган, Ф.Боас, Э.Тэйлор и др.) рассматривают социально-культурные явления с точки зрения прогрессивного развития. Последнее основывается на последовательном усовершенствовании средств производства и производственных отношений человечества. В то же время для этой, в принципе материалистической трактовки истории и общества, представляется важной и проблема доказательства целостности и последовательности истори-

29 И.С. Кон. Позитивизм в социологии. Л., 1964, с. 154.

ческого развития человечества. Исключительно важную роль здесь сыграла работа Л.Моргана об универсальности матриархальной общины, которую в свое время очень высоко оценил Ф. Энгельс.[30] При "надорганической" трактовке важнейшей проблемой при изучении социального развития считается вопрос социальности о биологических предпосылок их формирования. В то же время весьма часто игнорируется или недооценивается роль трудового фактора в формировании социальных отношений и социальной детерминации. При этом показатели социальности имеют, прямо или косвенно, биологический характер. Поскольку социальность рассматривается односторонне, лишь в психобиологическом аспекте, ее понимают в основном идеалистически.

Культурно-релятивистский и "надорганический" стили мышления противопоставляются друг другу как антиэволюционистический эволюционистическому. Представители культурного

30 См.: Ф.Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства. ОГИЗ, 1948, стр. 25-27. "Ведь Морган в Америке по-своему вновь открыл материалистическое понимание истории, открытое Марксом 40 лет тому назад, и, руководимый им, пришел при сопоставлении варварства и цивилизации в главных пунктах к тем же результатам, что и Маркс". - "Великая заслуга Моргана состоит в том, что он открыл и восстановил в главных чертах эту доисторическую основу нашей писаной истории и в родовых связях североамериканских индейцев нашел ключ к важнейшим, доселе неразрешимым загадкам древней греческой, римской и германской истории." Книга Моргана - "Одно из немногих произведений нашего времени, составляющих эпоху." - Idem, стр. 10-12.

релятивизма рассматривают культуру как замкнутую систему идеальных ценностей. Они утверждают, что "все культуры замкнуты в себе и принципиально несравнимы друг с другом, поэтому не приходится говорить об отсталых и передовых культурах, и, следовательно, общечеловеческого прогресса вообще не существует."[31] В противовес авторам подобных теорий сторонники "надорганического" стиля мышления рассматривают культуру в первую очередь как функцию психобиологических признаков человека. Из этого можно заключить, что культуры распадаются на основе исторических этапов развития, например, на примитивные и современные. (Здесь нужно добавить, что и "надорганическому" стилю мышления часто присутствует релятивизм, считающий, что так называемые американские и европейско-центрические типы мышления являются принципиально несопоставимыми, хотя они оба базируются на единых психо-биологических признаках человека).[32]

В разных культурно-антропологических школах, в зависимости от конкретных задач и объекта исследования и от

---

31 С.Н.Артановский. "Культурный релятивизм" в американской этнографии. – В сб.: Современная американская этнография. М., 1963, стр. 116.

32 Вообще, разграничение названных трех трактовок относительно. Целому ряду работ мы можем приписать более чем один из названных подходов.

философско-мировоззренческой системы, различна интерпретация сущности "надорганического". В главных чертах выделяется три направления культурной антропологии: структурно-функциональное, функционалистическое и структуральное.

В американской структурно-функциональной культурной антропологии[33] объектом исследования считают предысторические социумы (prehistoric community)[34], некоторые же авторы проводят также сравнительный анализ современной и предисторической культур.[35] При этом главный упор делается:

а/ на реконструкцию материальных элементов в плане функциональном;

б/ на роль языка так называемой инфра-структуры культуры /язык как субстрат культуры и передаваемый подсознательным путем элемент культуры/;

в/ на реконструкцию целостной синхронной картины культуры, состоящей из единичных элементов;

г/ на понимание развития культуры как эволюции эмергентной или континуальной, и, исходя из этого, на линеарное или нелинеарное рассмотрение культурной эволюции,

33 Мы различаем более узкое и более широкое значение культурной антропологии. Под первым мы понимаем американскую этнологию как дисциплину сравнительно - этнографическую, под другим - так называемое учение о "сущности" культуры. Долгое время последнее противопоставлялось культурной антропологии как учению о сущности общества.

34 R.Redfield. Human Nature and the Study of Sociaty. Chicago, Ill., 1962.

35 M.Mead. Continuities in Culture Evolution. New York - London, 1965.

Под "надорганическим" здесь понимается культура как интегральная идеальная система поведения, предстающаяся индивиду внегенетической (например, мировоззрение, модальная личность, тип мышления, коллективное бессознательное, способ жизни и т.д.).

Англо-саксонская функционалистическая школа, в числе виднейших представителей которой можно назвать Б.Малиновского, Р.Редклиф -Брауна, изучает, в первую очередь, социумы как функциональные целые. Такой тип культурно-антропологической теории "основан на предположении, что частные социальные образования содействуют интеграции общества в целом."[36] В последнее время начали применять и некоторые идеи теории саморегулирующихся систем.[37] Под "надорганическим" здесь следует понимать такие функциональные системы общества, которые должны обеспечивать удовлетворение биологических потребностей человека в процессе коллективной деятельности.

К.Леви-Стросс, М.Гриол, А.Леруа-Гуран и другие французские структуралисты ставят перед собой следующие проблемы:

I/ ментальные структуры, существующие на разных знаково-конструкционных уровнях;

---

36 Д.Б.Зильберман. Социальная антропология: динамика развития и перспектива. - "Вопросы философии", 1971, № II, с. 154.

37 Idem.

2/ примитивное, но не предысторическое (в особенности мифо-поэтическое) мышление;

3/ семиотико - кибернитические модели мира, рассматривающие абстрактно отношения между природой и культурой. Последние рассматриваются как иерархически организованные структуры, упорядоченные в оппозиционные пары.

Под "надорганическим" здесь можно понимать культуру как негэнтропийную систему, которая противопоставлена природе.

3. Общей чертой всех "надорганических" теорий является прямое противопоставление индивида и культуры. Это происходит из-за того, что буржуазному социально-философскому типу мышления вообще свойственно рассмотрение человека как самостоятельного удовлетворителя собственных потребностей и интересов, для которого общество лишь среда, резервуар, но не необходимое для существования условие. Конкретный человек связан с обществом всегда лишь внешним, формальным образом. Общество противопоставлено реальному человеку как абстрактное целое. Общественные институты, нормы, общественные устремления оказываются автономными явлениями, сохраняющими по отношению к потребностям, интересам и целям индивида первичность. Такой стиль мышления, диктует понимание общества как "комплицированного опосредственного индивидуального".[38] Подобная трактовка общества действительно отражает бессилие буржуазной теории выйти за границы ба-

38 Ю.Левада. Социальная природа религии. М., 1965, стр. 42.

нального, непосредственно видимого факта /человек думает, дышит, заблуждается/ и влечет собой традиционно-идеалистическую трактовку общественного сознания как идеальной субстанции.

Особенно остро проявляется идея противопоставления индивида и культуры в плоскостных эволюционистских трактовках социально-культурной детерминации.

Взаимоотношение развития индивида и развитие культуры рассматривалось в рамках "надорганического" с четырех различных точек зрения:

1/ развитие индивида и развитие культуры считаются друг от друга независимыми;

2/ развитие индивида считается определяющим развитие культуры;

3/ развитие индивида считается зависимым от развития культуры;

4/ между развитием индивида и развитием культуры есть определенного рода функциональная зависимость.

В рамках первой трактовки находятся учения, считающие развитие культуры определяющимся не биологической (органической) структурой человека, а зависящей от психических особенностей символизирующей деятельностью не изменяющей органической структуры.

Трактовки, подобные спенсеровской, где "надорганическим" считается третья стадия эволюции, которую можно рассматривать как внеорганизменную, "надорганизменную", но

которая возникла в результате эволюции индивидуальных организмов, будут считаться трактовками второго типа.

Третья группа концепций включает в себя теории, трактующие исторический и культурный феномен как надпсихическое, являющееся свободным от психобиологической (органической) эволюции и подчиняющиеся законам саморазвития и изменения.[39] Идея "надорганического" принимает форму так сказать платоновскую — культура передается не от человека к человеку и не от поколения к поколению, а приобретается индивидом лишь посредством восприятия. Индивидуальное и социальное не является сущностью культуры, т.к. культура в действительности есть живой духовный организм. Центральным представителем этого направления является А. Л. Кребер.

В четвертую группу входит самое молодое направление культурной антропологии, представители которого пытаются выяснить, какова функциональная зависимость между биоло-

---

39 О трех значениях "надорганического" см. также: Я.К. Ребане. ""Надорганическое" и некоторые современные схемы преемственности биологического и социально культурного. – Ученые записки ТГУ, вып. 273, Труды по философии, XУ, Тарту, 1970, стр. 205-206. Автор данной работы добавил к эволюционистическим схемам "надорганического" еще четвертое значение.

гической и социальной эволюцией.[40] Можно сказать, что названные направления в течении последних двадцати лет стало доминирующим. Большая часть представителей этого направления заинтересовались проблемой первичности - вторичности биологической и культурной эволюции.

Ранее всего из перечисленных трактовок возникла вторая, сформировавшаяся в социально-философской мысли в период подъема капитализма. Ее авторы - О.Конт, Г.Спенсер и другие представители органической школы в социологии. Центральные положения этой школы: устройство общества аналогично устройству организма; закономерности его функционирования имеют чисто - природную основу и телеофункциональный характер; основными критериями общественного развития являются конкуренция и сотрудничество, - ярко отражают философию буржуазного общества середина XIX века.

С развитием империализма деятельность так называемого "свободного индивида" уменьшается до минимума. Резкое изменение обстановки выражается и в общественной мысли и влечет за собой на рубеже века кризис буржуазной идеологии.

40 Можно привести в пример работу А.Уоллеса "Культура и личность", где рассматривается зависимость величины объема мозга и духовного здоровья от культуры и развития технологии. При этом автор особо отмечает первичность факторов культуры /т.е. влияние урбанизации на увеличение психических заболеваний/ A. Wallace. Culture and Personality, New York, 1962. Ч.Моррис "Разнообразие человеческих ценностей" анализируется зависимость главных человеческих ценностей от возраста и т.п. Автор делает вывод, что биологическая сущность человека не является определяющей, но все же играет довольно большую роль при создании такого культурного феномена как ценностное решение. - Ch.Morris. Varities in Human values, New York, 1960.

Возникает потребность в переоценке отношении между обществом и человеком. Ученые и философы с более радикальным мировоззрением пытаются трактовать индивид и общество как два автономных фенамена. Ученыя более консервативные видят в человеке беспомощную игрушку в руках общества - мощной самостоятельной силы. Первый и третий аспект рассмотренной нами проблемы исторически укладывается в эти рамки.

Возникновение последней трактовки непосредственно связано сразвитием биологических наук, особенно популяционной генетики, соединения ее с теорией эволюций, а также и с сравнительной психологией, кибернетикой, теорией коммуникации и др.

§ 4. Некоторые первоначальные оценки "надорганического" стиля мышления.

В преобладающем большинстве[41] "надорганические" концепции являются вариантами решения вопроса и социальной детерминации в духе идеалистическом. Надо заметить, что большая часть трактовок "надорганического" псевдонаучна в плане постановки проблемы, а не в плане решения ее. По названной причине критический анализ "надорганического" стал особенно необходим. В противном случае идеологические трактовки общества в культурной антропологии могут стать значи-

41 Мы не имеем здесь в виду учений Г.Чайльда и Л.Уайта.

тельной помехой в поисках истинных решений. Вопрос о социальной сущности человеческого поведения и психики может принципиально правильно разрешиться лишь при подходе с позиций материалистической методологии и мировоззрения.

2. Схемы "надорганического" рассматривающие биологическую и социальную преемственность и сущность социальной детерминации, по сути своей являются метафизическими и механистически-редукционистскими.

Механизм этих учений выражается в рассмотрении формирования социальности как явления биологической эволюции. Представители этих учений уже у низкоразвитых животных наблюдают факты т.н."социального" поведения. Они прослеживают развитие "социальности" от видов низкоразвитых животных до высокоразвитых, считая социальность в человеческом обществе высшим этапом этой эволюции. Эволюция человеческого мышления и поведение интерпретируется как усовершенствование биологической функции самоудовлетворения. (При этом, говоря о биологической эволюции, часто имеют в виду лишь эволюцию индивида, а не популяции). Этим игнорируются качественные особенности социальной эволюции. "Но допустить изначальность принципа удовольствия в развитии мышления и человеческого социального поведения - значит, с самого начала сделать биологически необъяснимым процесс возникновения той новой психологической функции, которую мы называем мышлением"[42], социальным поведением.

42 С.Л.Выготский. Мышление и речь. М-Л. 1934, стр. 25.

Метафизичность "надорганических" учений особенно остро проявляется в вопросе, связанном с биологическими предпосылками социальности. Так, например, отличной от поведения животного, характерной для человеческой деятельности чертой считаются обучение[43], способность к символической коммуникации[44], самоидентификация[45], структурированное ощущение действительности[46] и т.д. В таких работах, посвященных нахождению качественной специфики, игнорируется количественная сторона развития и преемственность, т.е. эти признаки рассматриваются как только что возникшие, ибо как находящиеся вне развития. Антидиалектическое понимание качественной специфики перехода от процессов биологических к социально-культурной детерминации и влечет за собой идеалистческое рассмотрение этих вопросов сторонниками "надорганической" трактовки.

3. Вопрос о сущности "надорганического" решают обычно идеалистически, может быть решен и при диалектико-материалистическом подходе. "Одним из возможных подходов к выяснению такого содержания, на наш взгляд, является понятие "социальной памяти", применяемое в целях гносеологических исследований".[47] "Социальная память" это на-

43 M.Mead. Continuities in Cultural Evolution, New York, London, 1965.
44 A.L.Kroeber. Anthrpology. New York, 1948. Cl.Kluckhohn. Universel Cathegoris of Culture. In: Anthropology Today; Chicago, Ill., 1953.
45 R.Fox. The Cultural Animal, Social Selensis Information, 1960, IX-I.
46 Cl. Lèvi-Strauss. Totemism. Beacon Press, Boston, 1967.
Cl. Lèvi-Strauss. Structurel Anthropology. New York, 1967.
47 С.К.Ребане. "Надорганическое" и некоторые современные схемы преемственности биологического и социально-культурного, стр. 229.

копленная в ходе исторического развития человечества информация, количественная и качественная совокупность результатов практической и познавательной деятельности, передаваемых из поколения в поколение помимо биологической наследственности, с помощью социальных средст, и являющаяся основой индивидуального и общественного познания на каждом этапе развития человечества."[48]

Материалистическое понимание "надорганического" мы встречаем и в самой культурной антропологии, в первую очередь, в работах прогрессивного американского этнолога Л.Уайта. Материалистическое понимание общества и мировоззрение мы находим и в работах английского археолога Г.Чайльда. В этих работах социальная информация/культура/ понимается как накопленное и передаваемое историческим коллективным опытом межчеловеческие отношения, средства и продукты труда, а так же и идеальные ценности и знания.[49]

---

48 Я.К.Ребане. Об биологических предпосылках " социальной памяти" - Уч. Записки ТГУ, вып. 273, Труды по философии, ХУ, Тарту, 1971, стр. 32-33.

49. См. так же Я.К.Ребане. "Надорганическое" и некоторые современные схемы преемственности биологического и социально-культурного, стр.223-227.

§ 5. Противопоставление марксистской методологии биологическому редукционизму.

I. Социальная детерминация является комплицированным, охватывающим различные области исследования[51], феноменом социальной жизни. Притом, во всяком случае, на нынешней стадии развития науки, отсутствует такая конкретная "рубрика", к какой и относится изучение человека как социального существа или изучение социальной, культурно-исторической детерминации человеческого миропонимания, мышления, познания."[52] Необходимость решения проблем социальной детерминации человека (целостного) на фоне развития современного научного и философско - методологического мировоззрения, становиться все актуальнее.[53]

[51] Развитие современной науки подтверждает жизненность ленинской программы гносеологических исследований, намеченной в "философских тетрадях"/См. В.И.Ленин, Полн. собр.соч., изд.5, т.29, стр.[illegible]./. Идеи, высказанные В.И.Лениным, реализуются в условиях дальнейшей дифференциации научного знания.

[52] Я.Л.Ребане. К.Маркс и Ф.Энгельс о социальной сущности познания. - Уч. записки ТГУ, вып. 241, Труды по философии, XI, Тарту, 1969, стр. 8.

[53] Некоторые попытки целостной трактовки уже совершались: Б.Г.Ананьев, Человек как предмет познания.Л.1969; В.Холлитер. Человек в научной картине мира.М., 1971; Бесспорно, ни в одной из названных трактовок не найдено окончательного решения, вследствие чего трудно их оценивать. Можно заметить с точки зрения методологической, несколько завышенную оценку некоторых факторов /языкового, психологического и т.д./.

2. При жизни К. Маркса и Ф.Энгельса проблема социальной детерминации человека не была решена конкретными науками. Тем выше нужно оценить заслугу К.Маркса и Ф.Энгельса в разработке главных принципов подхода к столь сложной проблеме, как социальная детерминация. Практически они это делают, создавая диалектически-материалистическую теорию познания и материалистическую трактовку истории. В настоящей работе не будет рассматриваться трактовка К.Марксом и Ф.Энгельсом проблемы социальной детерминации в разные периоды их деятельности; мы коротко коснемся лишь некоторых, выявленных классиками марксизма, основных методологических принципах. В основу решения проблемы социальной детерминации человека К.Марксом и Ф.Энгельсом был положен принцип каузального анализа. Следовательно основоположники марксизма не ставили своей целью : I/ описание качеств, которые приобретаются человеком как психо-биологическим существом в процессе социальной жизни[54]; 2/ описание отдельных типов межчеловеческих отношений[55] и историческое сравнение "различных последовательных состояний человечества."[56] При вяснении сущности человека и исторического развития человечества К.Маркс и Ф.Энгельс ставили целью рас-

---

54 См. ранние сенсуалистические схемы Лока-Кондильяка, которые по-своему используются и в биологическом редукционизме.

55 Ср., например, с принципами исследования Бахгофена и Макленнана и с трудами других этнографов того времени Ф.Энгельс, Происхождение семьи, частной собственности и государства, 144-151.

56 См.: И.С.Кон. Позитивизм в социологии, М., 1971, стр. 14. — A.Comte, Course de philophie positive, t. IV, p. 236.

критике причинно-следственных отношений. Исследуя их классики марксизма пришли к знаменитому и совершившему революцию в социологических науках выводу, что сознание, познание, мышление и поведение человека зависят от того, членом какой системы общественных отношений он является. Последняя в свою очередь зависит от того, в какой комплекс экономических отношений включен конкретный и исторически реальный человек. Развитие экономических отношений зависит, в свою очередь, от развития производительных сил. Исходя из этого, мы можем сказать, что К.Маркс и Ф.Энгельс рассматривали формирование социальной детерминации в свете производственных отношений как главного способа сосуществования людей.

В биологическо-редукционистских учениях при изучении причинно-
социальной детерминации следственному анализу противопоставляется функциональный анализ. В названных учениях хоть и описываются факторы, от которых зависит формирование мировоззрения человека, но причины возникновения этих факторов остаются не объясненными. В результате получается эклектическая совокупность таких факторов как: 1/ необходимость удовлетворения сексуальных и др. биологических потребностей; 2/ властвующие в природе закономерности и отношения, которые индивид пассивно подчиняются; 3/ ценности, нормы и знания прошлого поколения, существующих для следующего поколения как заранее данная реальность.

При подробном рассмотрении видно, что эти факторы на деле имеют место[58], но характеризует сущность социальной детерминации очень ограниченно и односторонне, оставляя невыявленным самое важное - материально-производственную основу всех социальных явлений.

Сказанное выше не надо понимать так, как будто марксистская методология отрицает потребность в анализе функциональных зависимостей. Напротив, марксизм рассматривает социально-исторические закономерности как результат многих взаимно-влияющих сил, где определенное место занимают как

---

58 Т.е., во-первых, определение закономерности природы, необходимость удовлетворения биологических потребностей и т.д. играют косвенно довольно важную роль в формировании социального детерминизма, но не являются прямыми причинами последних;
во-вторых, нормы, ценности и знания предыдущего поколения не определяют социальную жизнь последующего поколения как мистические "существования" живущие самостоятельной жизнью. Каждое следующее поколение находит созданную предшественниками совокупность материальных и духовных ценностей, на основе которой формируются социальные отношения нового поколения. Передача ценностей от поколения к поколению происходит при помощи процесса материального овеществления. - См. Н.К.Ребане. К.Маркс и Ф.Энгельс о социальной сущности познания. Ученые записки ТГУ, вып. 241, Труды по философии, XIII, Тарту, 1969, стр. 18. К.Маркс и Ф.Энгельс об этом писали: " Та сумма производительных сил, капиталов и социальных форм общения, которую каждый индивид и каждое поколение застают как нечто данное, есть реальная основа того, что философы представляли себе в виде "субстанции"..." - К.Маркс и Ф.Энгельс, Соч., т. 3, стр. 37.

экономические так и неэкономические факторы. В каждом конкретном случае общественные закономерности рассматриваются марксизмом как динамические тенденции,[59] и проявляющиеся определенности образом функциональными зависимостями. И только в конечном счете, аналитическим путем можно обнаружить в некоторых параллелограммах сил, определяющее влияние экономических отношений."[60] Значит, в марксистских социологических науках функциональные зависимости рассматриваются как выражение каузальных отношений и функциональный анализ - как методологический подход используемый только на определенном уровне исследования.

Добавим еще, что марксизм всегда интересовал его функциональной стороной социальных процессов. К.Маркс и Ф.Энгельс задолго до буржуазных социологов открыли," что существование и развитие социальных структур определяется предшествующими социальными факторами, а не индивидуальным сознанием. Они также рассматривали общество как единое, органическое целое, подчеркивали объективное существование социальных

59 См.: В.А.Ядов. Методология и процедуры социологических исследований, Тарту, 1968, стр. 9.

60 Idem, стр. 9.

структур.[62]

При внимлении принципа каузальности К.Маркс поставил перед собой задачу найти путь к рассмотрению исторических и общественных процессов с естественно-исторической[63] точки зрения (naturgeschiehtlich). Последнее прежде всего означало объективное описание общественных отношений. В.И.Ленин, характеризуя названный аспект марксистской теории общества, писал: "Взявши за исходный пункт основной для всякого человеческого общежития факт - способ добывания средств к жизни, она (теория - А.А.) поставила в связь с ним те отношения между людьми, которые сказываются под влиянием данных способов добывания средств к жизни, и в системе этих отношений (...) указала ту основу общества, которая облекается политико-юридическими формами и известными течениями общественной мысли. Каждая такая система производственных отношений является, по теории К.Маркса, особым социальным, организмом, имеющим особые законы своего зарождения, функционирования и перехода в высшую форму превращения в другой социальный организм."[64]

62 П.К.Ребане. "Надорганическое" и некоторые современные схемы преемственности биологического и социально-культурного, стр. 214.

63 Ср.: В.Л.Аскус. Избранные философские труды, П, ПГУ, 1971, стр. 305.

64 В.И.Ленин. Что такое "друзья народа" и как они воюют против социал-демократов? - Полн.собр. соч., изд. 5, т.I., 1965, стр. 429. Одновременно добавим, что Ленин противопоставил марксистскую теорию субъективистской социологии, представители которой отрицали объективные общенаучные критерии повторяемости, упоря-

Наряду с объективностью естественнонаучное изучение общества должно было, по мнению К.Маркса, означать еще:

I/ естественную точность[65] и тождественность при описании и объяснении социальных отношений;

2/ целостное[66] рассмотрение истории природы и человеческого общества;

3/ раскрытие естественно-исторической сущность закономерностей общества.[67]

4. Названные принципы естественно-исторической трактовки общества, выработанные К.Марксом, Ф.Энгельс блестяще применял в работах, прямо касающиеся формирования социальности:

"Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека",

доченности. В.И.Ленин критикует последних (в первую очередь представителей русской народнической социологии) за то, что они считают упорядочение социальных явлений возможным лишь в голове критически думающего исследователя.- Idem.

65 В.Р. Асмус, op. cit. стр. 305.

66 Idem.

67 К.Маркс особенно хорошо объясняет это на примере экономических законов: как в истории живой природы, так и в истории общества нет всеобщих вечных закономерностей,... напротив каждой крупный исторический период имеет свои законы. Но как только жизнь пережила данный период развития, она начинает управляться уже другими законами. Словом экономическая жизнь представляет в этом случае явление, совершенно аналогичное тому, что мы наблюдаем в других разрядах биологических явлений... - К.Маркс. Капитал, I т., 1949, стр. 18.

"Происхождение семьи, частной собственности и государства" и "Предисловие к "Диалектике природы". Сравнивая исследования Энгельса с подходом Маркса, мы можем констатировать, что:

1/ работы Энгельса являются блестящим примером использования и применения прогрессивных идей и фактов естественных наук своего времени для объективного объяснения общественных явлений; 68

2/ при изучении социальных отношений и формирования Homo sapiens Ф.Энгельс в то же время имеет ввиду развитие экономических и родственных отношений. Автор исследования делает вывод:

а/ что при упорядочении родственных отношений изначальный биологический фактор быстро заменяется экономическим как социальным фактором;

б/ что критерий социального прогресса имеет характер экономический;

в/ что передача созданных в процессе социальной эволюции материальных и духовных ценностей от поколения к поколению происходит в основном небиологическим путем.

68 При этом, Энгельс постоянно уточняет свою точку зрения в связи с новыми достижениями науки. См.например, для сравнения предисловия I и II издания "Возникновение семьи, частной собственности и государства". Верно, при современных естественнонаучных знаниях использование Энгельсом фактов науки, (например, пластичности руки человека "как о врожденном" качестве, о характерном для обезьян чувстве "ревности", о влиянии мясной пищи на интеллект и т.д.) оказываются неверными. Но сказанное ни чуть не уменьшает методологическую ценность названных работ.

3/ Ф.Энгельс показывает, что содержание социального опыта /знания, логическая структура мышления и формы общественного сознания/ и механизмы передачи последнего /реально конкретный человек, общественные результаты человеческого труда, язык и сформировавшаяся исторически, на основе производительных отношений, система социальных отношений/ [69], не являются "абсолютными". Содержание социального опыта и механизмы передачи не имеют характер конкретно-исторический, и их изменение зависит от закономерностей развития экономических и других общественных отношений /семейные, национальные и др./.

С точки зрения противопоставления биологического редукционизма методологии марксизма очень важно подчеркнуть главные черты марксистского понимания личности. К.Маркс и Ф.Энгельс пришли к представлению о человеке как ансамбле социальных отношений и определили человек как конкретно-историческое существо. Такие, принципиально новые, основы трактовки человеческой сущности противопоставляют-

---

69 О содержании и механизмах социального опыта и "социальной памяти" см. подробнее в трудах Я.К.Ребане: например; J.Rebane. Informatsioon ja ühiskondlik tunnetus. J.Rebane. Tunnetuse ühiskondlikust iseloomust. Tallinn 1965. Я.К.Ребане. О социальной детерминации познания. Дисс. докт., 1970 и.т.д. Одновременно о роли К.Маркса и Ф.Энгельса в описании механизмов "социальной памяти" - Я.К.Ребане. К.Маркс и Ф.Энгельс о социальной сущности познания: "Передача социального опыта рассматривается К.Марксом и Ф.Энгельсом как процесс полностью обеспечиваемый социальными факторами, функционирующими помимо биологического наследования индивидуального жизненного опыта", стр. 17.

ся ранним /и не только им!/ философско-гносеологическим учениям о "человеке вообще"[70]

Как более ранние, так и современные биологическо-редукционистские исследования связаны с рассмотрением "человека вообще". Для большинства "надорганических" учений характерна попытка "разгадки" "человеческой сущности" /human nature /. В таких учениях человек рассматривается как часть естественно-научной картины мира, действующей и развивающейся как пассивный индивид на основе общих законов природы, к которым не добовляется социально-исторические закономерности. "Человек вообще" тут является представителем животного мира, имеющим специфические /духовные/ признаки развития.

Наконец, еще одно важное замечание: марксизм как истинное естественно-историческое учение об обществе, выработался, фактически, в то время, когда в буржуазной социологии действовала биологическо-редукционистская органическая школа. Исходя из этого, мы можем сделать далеко идущий методологический вывод: содержательная, объясняющая истинно социальную реальность, теория может возникнуть

---

70 абстракция "человек вообще" в целом ряде научных трудов вполне уместна. Но при рассмотрении социальной детерминации как явления исторически конкретного интерпритация субъекта как "человека вообще" совсем неприемливо.

лишь тогда, когда это тесно связано с революционной практикой общества.

5. Оценку В.И.Ленином биологически редукционистской трактовки общества мы найдем не только в трудах по социально-политическим проблемам, но и в трудах посвященных теории познания и теории отражения.

Критический анализ позитивистско-редукционистского стиля мышления содержится в работах "Материализм и эмпириокритицизм" и "Что такое "друзья народа" и как они воюют против социал-демократов?"

В.И.Ленин резко выступает против натурализации общественных закономерностей. Так, он разоблачает суждение Ланге о борьбе за существование как о единственном законе природы действующем в обществе. Особенно резко В.И. Ленин критикует Суворова, который пытается, апеллируя к трудам К.Маркса "доказать", что говоря о производственных отношениях, о прибавочной стоимости и т.д., К.Маркс якобы утверждает действие закона экономии сил и в рамках общества.

Оценивая такие "учения" В.И.Ленин пишет: "Все более тонкая фальсификация марксизма, все более тонкие подделки антиматериалистических учений под марксизм - вот чем характеризуется современный ревизионизм и в политической экономии, и в вопросах тактики, и в философии вообще, как в гносеологии, так и в социологии."[72]

72 В.И.Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 350.

Также резко В.И.Ленин критиковал А.Богданова, считавшего общественное бытие и общественное сознание тождественными на том основании, что люди в борьбе за существование не могут объединяться иначе, как с помощью сознания -"социальная жизнь во всех своих проявлениях есть сознательно-психологическая /.../. Общественное бытие и общественное сознание, в точном смысле этих слов, тождественны"[73].

Одновременно с критикой А.Богданова, В.И.Ленин дает общую оценку биологическо-редукционистским учением в широком смысле слова: "Нет ничего легче, как наклеить "энергетический" или "биолого-социологический" ярлык на явления вроде кризисов, революции, борьбы классов и т.п., но нет и ничего бесплоднее, схоластичнее, мертвее, чем это занятие".[74]

---

73 В.И.Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 342.

74 Idem, 348.

ЧАСТЬ II

§I. "Надорганическое" в психоаналитических концепциях культуры.

I. "Надорганический" стиль мышления используется во многих психоаналитических учениях. Психоаналитические теории проделали процесс развития, в течение которого отношения между биологическим и социальным в схемах личности и культуры интерпретировались по-разному. Рассмотрим кратко эти теории.

2. Уже в учениях З.Фрейда и К.Юнга, основателей ортодоксального психоанализа, социальный фактор в структуре личности толкуется по содержанию /но не по форме/ как "надорганическое".

В теории конфликтов З.Фрейда человек рассматривается как анимальное существо, причем так называемая культурность является средством выражения этой анимальности.

Теория личности З.Фрейда основана на чисто индивидуалистической схеме, в которой социальное интерпретируется как внешняя по отношению к личности сила и источник конфликтов; притом, социальное в этой теории прямо противопоставлено интересам индивида как психо-сексуального существа. "Надорганическим" феноменом в учении З.Фрейда является так называемый "миф первобытного племени", который наличествует в человеке с его рождения. Этот миф находится в структуре

личности в "Оно" /ego/ и в Сверх-Я /super-ego/ и выражается посредством конфликтов.

Миф как воспоминание о первобытном существовании человечества, рассматривается как нечто, выражающееся на архаичном, общем для всех людей языке символов. Исходя из универсальности мифа, можно его рассматривать как видовой признак Homo sapiens'а, передающийся по наследству. Значение мифа с точки зрения социальности велико, т.к. он является главным условием развития индивидов как членов социума. Развитие личности как социального существа проделывает две конфликтных фазы. В первую очередь личность вынуждена пережить травму при выступлении в жизнь: новорожденный бьется противостоять влиянию врожденных воспоминаний о первобытной орде. Но поскольку сила действия мифа превышает биологическую способность сопротивления индивида, возникает невроз. Второй конфликт обусловлен жизненным опытом, в границах которого взрослый не в силах подавить в себе воспоминания детства.[75]

Как видим, Фрейд фактически не различал социальную и индивидуальную память и поэтому информацию важнейшими механизмами передачи социального опыта считал индивидуальные механизмы памяти.

---

75 О борьбе с первобытным мифом см.: S.Freud, Totem und Tabuu. Einige Übereinstimmung im Seelenleben der Wilders und der Neurotiken, Leipzig und Wien, 1913; S.Freud, Totem und Tabuu. Die infantile Wiederkehr des Totemismus.

Фрейдовская интерпретация социальной детерминации является совершенно антиисторичной: первобытный миф проявляется для людей всех эпох и обществ одинаковым образом. Из этого видно, что психика и мышление толкуются в духе гиссеологических учений XVII - XVIII веков, принадлежащим некоторому абстрактному "человеку вообще", а не существующему реально конкретно-историческому индивиду. К учению З.Фрейда о сущности социального опыта уже в период его создания относились не очень серьезно.[76] Преемники учения Фрейда бились найти этому, безусловно, одному из самых слабых мест в теории учителя, новые, более реалистические замены, которые осветили бы роль наследственности при передаче социального опыта более верно.

К.Юнг также считает биологическое и социальное проблемой, касающейся структуры и динамики личности. В качестве механизма накопления и передачи социального опыта он рассматривает психику индивида. Юнг постулирует учение о "коллективном бессознательном" и наследственных "архетипах" как о механизме передачи последнего.

"Архетипы" возникли на заре человечества, являясь так называемыми первичными представлениями об окружающей действительности. В отношении индивида они являются "психическим выражением физиологически и анатомически определенной орга-

---

76 Единственная идея З.Фрейда в данной области, которая дискутируется в течение более длительного времени, - это идея сходства мышления первобытного человека с мышлением невротика. - См.: Л.К.Ребане. "Надорганическое" и некоторые современные схемы преемственности биологической и социально-культурной эволюции, стр. 218 - 219.

денной способности".[77]

В отличие от Фрейда, Юнг видит наличие коллективного элемента в структуре личности как потенциальную возможность, а не как абсолютную необходимость. В конкретной личности необязательно должны выявиться все формы "коллективного бессознательного". Это значит, что развитие личности /ее динамику/ следует понимать не как решение биологически /генетически/ детерминированных конфликтов, а как несовместимость индивидуального и коллективного полюсов личности. Выражением последней является формирование "Самости" и в структуре личности, представляющей из себя уже чисто социальное явление.

Хотя внешне Юнг кажется менее склонным к мистике, но и он при интерпретации социального опыта не может выйти из границ индивидуалистической схемы [78] и понять ненаследственный характер социального опыта.

3. При пересмотре К.Хорни /K.Horney/ и Э.Фроммом /E.Fromm/ психоаналитической теории,[79] главным объектом критики становится гипотеза о наличии в структуре личности коллективного элемента, передаваемого наследственным путем. Социальная

---

77 C.G.Jung. Psychologishe Typen. ZUrich, 1921, S.598.

78 При рассмотрении взглядов З.Фрейда и К.Юнга была использована работа: C.S.Hall and G.Lindzey. Theories of Personality. New York, London, 1957.

79 При рассмотрении концепции К.Хорни и Э.Фромма, а также при периодизации психоаналитических теорий была использована работа: Г.Уэлсс. Крах психоанализа. М., 1968.

детерминация осмысляется этими учеными по-новому, в результате чего она, аналогично климатическим и географическим средам, толкуется как овеществленный "резервуар" среды. При этом представители психоанализа не могут освободиться:

1/ от рассмотрения социального на основе лишь чисто индивидуалистической модели, т.е. на базе структуры и динамики личности;

2/ от рассмотрения механизма передачи социального опыта как генетического.

Шагом вперед в этом учении является то, что социальная детерминация уже не понимается как внутриорганизмическое явление. Особое внимание обращается на то, что человек как существо социальное, является продуктом общественной среды. Но механизм почвования личности общественными нормы толкуется как явление инстинктивное и врожденное, находящееся в подсознании.

Движущей силой в развитии личности считается противоречие между инстинктивным и социальным полюсами в человеке, т.е. социальная детерминация считается здесь враждебной по отношению к человеку как биологическому существу.

Неофрейдисты связывают механизмы социального поведения не с нервно-физиологической деятельностью человеческого мозга или с управлением им поведением человека, с психикой, неотделимой от мозга как органа.

Сильными факторами, влияющими на социальное поведение, считаются географические и конкретно-исторические условия.

Мы видим, что в теориях "ревизионистского психоанализа" нельзя найти ответ на вопрос, каковы конкретные механизмы передачи социального опыта. Те ценности, нормы и знания, которые составляют содержание социального опыта, и передача которых происходит помимо индивида как биологического существа, будут считаться платоновскими "идеями".

4. Третьим этапом развития психоаналитических теорий считается появление реконструированного психоанализа. Выдающимися представителями этой теории в культурной антропологии являются Хэллоуэлл /I.Hallowell/ и Хонигманн /J.Honigmann/.

Внешне концепция Хэллоуэлла сближается с положениями ортотоксального психоанализа.[80] В "надорганический" стиль мышления вновь вводится понятие "коллективного бессознательного", но этот раз под названием "культуры". В отличие от Фрейда, от Юнга или от "реформистов", она не является элементом структуры личности или компонентом, ее формирующим. Под культурой понимается матрица общего поведения всех индивидов общества. Модель личности /структура личности/ является продуктом матрицы культуры. Культура как причина человеческого поведения действует через личность /здесь: некоторое подобие Сверх-Я/. Культура находится, так сказать "за" поведением личности, но при том она его не неотделимая часть. Матрица культуры определяет ориентированность личности, являющаяся в фактах поведения готовым положением, а не определенным ответом.

---

80 Это говорит и Хэллоуэлл сам, разбирая гипотезу Фрейда о плодородии: "Фрейд через бессознательный механизм, через вытесненные мотивы, которые дает нам ключ к пониманию личности структуры индивида, дал картину генезиса человеческой личности, ее формирования и динамики". - I.Hallowell, Myth, Culture and Personality, "American Anthropologist", 1947, vol. 49, Nr. 4, part I, p. 349.

В учении Хэллоуэлла мы встречаемся с соединением двух типов трактовок: структурно-функциональной и психоаналитической. С одной стороны, интерпретация культуры как "надорганического" основана на принципе функциональности, с другой - она до сих пор рассматривается как аналог индивидуальной психической модели поведения. Механизмы передачи социального опыта в учении Хэллоуэлла могут быть рассмотрены единственно как явления, принадлежащие психике отдельного индивида.

5. Новым этапом в развитии психоаналитических теорий культуры мы считаем середину 50-ых годов XX века, когда начались поиски принципиально новых путей решения. Учёные пришли к отрицанию индивидуалистической трактовки личности фрейдизмом и заострили внимание на роли, играемой социальной группой при формировании у человека представлений о мире. Они пришли к выводу, что задачей культурной антропологии является изучение:

I/ влияния культуры на поведение человеческих групп;

2/ формирования человека как члена определенной социальной группы в условиях культурной детерминации.

К функциональному рассмотрению культуры прибавились некоторые кибернетическо-семиотические идеи. При этом в большей или меньшей мере сохраняется традиция психоанализа рассматривать культуру как надпсихическое. Культура понимается как совокупность идеальных, живущих самостоятельной жизнью ценностей и норм, т.е. в платоновском духе.

Особый интерес должны были бы вызвать работы Хонигманна, представляющие собой своеобразной переход от модели индивида

Tartu Ülikooli Raamatukogu
ARHIIVKOGU

к модели группы. Хонигманн центральным элементом структуры личности считает "этос" /нечто, похоже на чувство культурной общности в рамках группы/, который проявляется посредством чисто социального механизма - воспитания. [81] Целью воспитания является установление связи индивида с обществом. Эта цель достигается путем соединения я-идеала с мировоззрением группы. Хоть Хонигманн в своих исследованиях использовал типично психоаналитические методы /в частности , запись снов/, он хорошо понимает определяющую роль социальных влияний на развитие личности. Само понятие воспитания основано у него на чисто фрейдистском понимании структуры и динамики личности. [82]

Книга М.Мида "Преемственность в культурной эволюции" написана также в духе критики классического фрейдизма. [83]

---

81 Хонигманн сам изучал сравнительно системы воспитания у нескольких народов. См.: J.Honigmann, Culture and Ethos of Kaska Society, "Yale University Publications in Anthrdpology," 1947, Nr. 4; J.Honigmann, World-view and Self-view of Kaska Indians. In: Personalities and Cultures, ed. by R.Hunt, New York, 1967.

82 Например, содержание "этоса" каскийских индейцев можно выразить в таблице:

мировоззрение группы	собственный я-идеал
1. опыт является необходимым.	1. Важен успех, достижение признания
2. Жизнь полна опасностей и очень трудно	2. Человек беспомощен, его всегда и везде подстерегают несчастие и непредвиденные случаи.

83 Надо иметь в виду, что в своих ранних, написанных в 40-50 годах, работах М.Мид являлась активным пропагандистом методов фрейдистского психоанализа при эмпирических исследованиях в области культурной антропологии. Исходя из этого, надо четко разграничить этапы в научном мировоззрении М.Мида: психоаналитическое в ортодоксальном смысле и кибернетическо-семиотическое.

И в ней особо отмечена роль социальной группы как носителя культуры.

М.Мид уже прямо подвергалась влиянию все углубляющегося в биологии кибернетического стиля мышления.

Используя для понимания культуры некоторые экологические модели и модели приспособления, Мид при объяснении явлений культуры на уровне индивида в то же время все же не свободна от центральных психоаналитических идей. По мнению Мид и ее соавтора Т.Шварца, механизмы передачи социального опыта являются индивидуальными и представляют собой своеобразные сознательно-аффективно-ценностные образования - "идиоверсии" /idioverse/. С точки зрения Мид и Шварца, использование понятия "идиоверсии" делает возможным освободиться от сведения культуры к психике человека. "Каждый индивидуум, в следствие его участия в событиях, из которых состоит история его жизни, создает определенные сознательно-аффективно-ценностные конструкции. Тотальное множество этих конструкций индивидуума мы называем "идиоверсией". Идиоверсия, упрощенно говоря, аналогично полному генотипу индивидуума.

В развивающемся опыте индивидуума идиоверсии-конструкции постоянно формируются, видоизменяются и передаются, будучи активизированными в коммуникации и включенными в структурирование событий."[84]

При рассмотрении моделей построенных Мид и Шварцем, проведение аналогии между генотипом и социальным опытом, пред-

---

84 T.Schwarz, M.Mead, Micro- and Macro-Cultural Models for Cultural Evolution /1961/. In: M.Mead, Condinuities in Cultural Evolution, New York, London, 1965, p. 330-331.

ставляющимся индивиду внеорганическим и внегенетическим, кажется на первый взгляд вполне оправданным. Но при более подробном их рассмотрении обнаруживается, что авторы не сумели раскрыть сущность социального опыта - они и здесь понимается лишь как обобщенный индивидуальный опыт.

6. Рассмотрев несколько психоаналитических теорий социально-культурной детерминации индивида, мы можем выявить некоторые тенденции их развития:

I/ в связи с углублением психо-аналитических методов в культурно-антропологических полевых трудах становится возможным пониманием социальной детерминации, в определенной степени, как конкретно-исторической;

2/ от понимания социального фактора как внешней и чуждой индивиду силы переходят интерпретации социальной детерминации как черты, органически характерной для психику индивида;

3/ через все концепции проходит понимание культуры как явления психического. В тесной связи с развитием психологии, генетики и т.д. наук, в психоаналитические учения были внесены некоторые существенные изменения, но основная идея рассматривания культуры как над-психического явления сохранилась;

4/ создались разные гипотетические концепции механизмов передачи социального опыта, причем истинная сущность последних осталась все-таки нераскрытой. Не дошли до понимания материального характера механизмов передачи социального опыта;

5/ важным шагом вперед является тот факт, что глубже стали понимать внегенетический характер социального опыта;

6/ при объяснении явлений, связанных социально-культурной детерминацией, отказались от моделей, используемых при изучении поведения индивида и перешли к моделям, характеризующим поведение социальной группы.

7. Анализируя кратко реферированные выше психоаналитические теории, рассматривающие связь личности с культурой[16], мы можем отметить, что для последних характерно сильное отклонение в сторону биологического редукционизма. "Биологизация" теорий культуры выражается:

- во-первых, в том, что человек рассматривается не как социально-историческое существо, а как особь психо-биологическая, для которой характерными являются лишь потребности биологического существования. Общество трактуется, соответственно, как сумма таких единичных индивидов. Все экономические и политические ориентации личности являются аффектами, чувствами, потребностями, влечениями и т.д. данного индивида, а не социальными феноменами;

- во-вторых, в том, что взаимосвязь между культурой и личностью рассматривается как простое приспособление. Последнее является в первую очередь типичным для чисто биологических особей и совокупностей, в то время как характеризующая живые системы социально-культурного типа /т.е. личность и общество/ адаптация по своей сущности иная. А именно, для социальных систем характерно не только гомеостатическая, но и сознательно-целевая, преобразующая среду, деятельность - производство; [85]

---

85 См.: Э.С.Маркарян. Человеческое общество как особый тип организации. - Вопр.филос., 1971, № 10, стр. 71 - 72.

- в-третьих, в том, что культурной детерминации, как получаемой негенетическим путем необходимой для жизни информации, приписывают ряд черт, характерных для генетической информации. Так, например, индивид рассматривается как пассивный носитель социального опыта, а не как активный деятель, создающий культуру. Одновременно коллективный опыт рассматривается как "жесткая" программа для поведения.

§2. "Надорганическое" в учениях о развитии человеческой психики и мышления.

I. Культурно-антропологические работы, касающиеся развития человеческого мышления, психики и сознания, в большинстве случаев входят в рамки идеалистической трактовки "надорганического". При этом человеческая психика и структура мышления понимается в них как самостоятельная надструктура, которая детерминирует другие социальные явления.

Человек в таких концепциях рассматривается как психобиологическое существо, для которого характерны такие относительно устойчивые особенности психической деятельности, как психологический тип, структурное восприятие действительности и т.д. Названные качества сформировались в ходе биологической эволюции человека и в течение всей истории человеческого общества оставались неизменными, образовывая т.н. природу человека /human nature/. Мышление человека основывается на устойчивых психических качествах, по содержа-

нию исторически не изменчивых. Исторически развиваются только его формы выражения /напр. самопознание, мировоззрение и т.д./. Развитие последних обусловлено изменением жизненной среды человека и постоянным усложнением ее.[88]

Мы видим, что "надорганический" подход, в главных чертах, антиисторичен. Здесь пытаются доказать, что типы мышления человека примитивного и человека современного - явления качественно однотипные.[89] Антиисторизм этих трактовок в большой степени обусловлен метафизическим пониманием перехода от биологической эволюции к социальной. Человеческая психика и структура мышления рассматривается в них как исторически не развивающиеся.

Оценивая такие "надорганические" трактовки с позиций мировоззренческих, рассматриваем их как учения субъективистские или субъективно-идеалистические. Последнее выражается в том, что:

I/ содержание человеческого мышления сводится к особенностям индивидуального мышления /тип мышления, способ мышления/;

2/ механизмы накопления и передачи социального опыта объясняет на основе психики индивида /структурность восприятия и т.д./;

---

88 В целом ряде концепций человеческого мышления отсутствует идея изначальной структуры. С точки зрения учений Леви-Брюля, Т.Кассирера, Франкфорта и др. развитие человеческого мышления проделало исторически две качественно разные фазы.

89 Т.е. обратно учениям типа Леви-Брюля.

3/ психическую деятельность человека трактуют оторванно от развития материальной практики.

Рассматриваемые нами "надорганические" схемы человеческой психики и мышление являются в некотором смысле вариантами индивидуалистических схем познания XVII - XVIII вв. Напомним, что в основу теории познания нового времени в значительной степени легла идея, согласно которой для сознания субъекта характерно некая априорная структура. На основе последней из воспринимаемого объекта получают упорядоченное представление. [90] Возрождение подобных гносеологических схем произошло потому, что структура человеческого мышления стала рассматриваться как идеальная система координат социальной деятельности человека. Поскольку модели структуры человеческого мышления и модели социальной структуры стали трактовать как изоморфные, [91] возникла возможность интерпретировать структуру мышления как регулятор социальной деятельности.

Характерные для "надорганического" подхода черты, делающие возможным провести параллели с индивидуалистическими гносеологическими схемами нового времени, следующее:

I/ тип мышления человека определяет структуру его социальной деятельности;

---

90 См.: М.К.Мамардашвили. Формы и содержание мышления. М., 1968, стр. 26.

91 Это является также главной идеей книги К.Леви-Стросса - Cl.Lévi-Strauss, Structural Anthropology. New York, 1967.

2/ структура мышления представляет собой своего рода универсальную "субстанцию";

3/ структура мышления объясняема определенными особенностями человеческой психики, возникшими в процессе биологической эволюции.

В то же время в "надорганических" трактовках социальной детерминации человеческого мышления можно найти идеалистические схемы в духе рационализма и сенсуализма. Сенсуалистическая трактовка уделяет особое внимание определяющей роли чувственно-волевых качеств при формировании структуры мышления /см. учение Радина-Рэдфильда/, а в рационалистических схемах структура мышления рассматривается как основа социально-культурной детерминиции /см. структуралистические трактовки/. Прибавим, что граница между сенсуалистическими и рационалистическими схемами не очень четкая.

2. Одним из авторов, рассматривающих структуру, тип и развитие мышления крайне сенсуалистически, является работавший в США польский эмигрант П.Радин.[92] По мнению профессора П.Радина, характерной чертой человеческой природы /human nature/ во все времена было различие психологических типов.

В каждом обществе мы встречаемся с двумя типами человеческого поведения и мышления - прагматическим и интеллектуальным. Первый из них можно рассматривать в рамках четкой координатной системы и ориентированно на действие /homo oeco-

92 См.: его работы: P.Radin, Primitive Man as Philosopher. New York, 1957; P.Radin, The World of Primitive Man. New York, 1953.

nomicus-politicus/, второй-на создание координатной системы для этой деятельности /homo religiosus/. Существование каждого типа немыслимо без другого. Далее профессор Радин утверждает, что историю культуры надо рассматривать как историю развития способов восприятия мира. Учитывая этот аспект, можно различать два разных восприятия мира - примитивный и современный.

Во всех типах восприятия мира главные черты интеллектуальной деятельности одинаковы.

Относительно близко к трактовке П.Радина и трактовка Р.Рэдфильдом мировоззрения примитивного человека.[93] Редфильд рассматривает примитивное и современное мышление как однотипные - т.е. основывающиеся на самопознании человека. Будучи субъективным идеалистом, он понимает самопознание как психическую универсалию человеческой природы, основой которой является биологическое единство человеческого поведения. Выражением самопознания человека является мировоззрение. Оно определяется Редфильдом как /"возможность существования отдельно от других и отношение к самому себе."[94] Мировоззрение рассматривается как выражение всестороннего противопоставления индивидуального человека миру и богу.

---

93 R.Redfield, Human Nature and the Study of Society, Chicago, 1962.

94 R.Redfield, op.cit., p. 136.

При этом примитивное мировоззрение характеризуется персонифицированностью вещей и отношений, рассмотрением человеком самого себя, природы и бога как единого космоса, упорядоченностью отношений, априорной моральностью и т.д. В то же время, современное мировоззрение нельзя рассматривать как противоположность примитивному, т.к. элементы последнего, уже измененном виде, живут дальше и в условиях цивилизации.

Представляется, что в таких учениях конкретно-историческое содержание человеческого мышления приравнивается характерной для индивида системе ценностей, норм и знаний. Правда, последнее подвергалось сильному влиянию доминирующих систем общественных отношений и структуры мышления в широком значении слова[95] своей эпохи, но сказанное не дает основание рассматривать их в качестве "идеальных типов" человеческого мышления.

Добавим, что для Радина, а особенно для Редфильда характерен психо-этический идеализм. Законы человеческой совместной жизни и поведения, возникновение которых якобы основано на психических особенностях человека, рассматриваются как вечнодействующие нормы. Это означает, что при рассмотрении норм морали как психологических универсалий игнорируется

---

95 Структура мышления в широком понимании слова охватывает: 1/ категориальную структуру мышления; 2/ логическую структуру операции мышления; 3/ математический аппарат; 4/ операторы содержательного мышления; 5/ операторы эвристического мышления. Различение элементов структуры мышления, представленное нами выше, являются гипотетичным.

их конкретно-историческое и конкретно-социальное /национальное, классовое и т.д./ содержание.

3. Созданные в рационалистическом духе концепции французских структуралистов, в первую очередь К.Леви-Стросса, М.Гриола и А.Леруа-Гурана, касаются первобытного мышления. Применяя такие принципы кибернетики как телеофункциональное поведение систем, негэнтропийное развитие и саморегуляция, названные авторы создают учения о первобытном и, особенно, мифологическом мышлении как о саморазвивающейся /точнее, трансформирующейся/ системе. По этим учениям, категориальная и логическая структура первобытного мышления является одновременно таким мощным механизмом, который породил социальную структуру и оказался причиной неолитической революции в развитии средств труда.

Для К.Леви-Стросса характерно стремление к руссоистской близости к природе и идеализация человека первобытного как единственно естественного. Одновременно он рассматривает структуру мышления дикаря как "изначальную структуру" мышления всего человечества. По учению К.Леви-Стросса, категориальная структура человеческого мышления, основывающаяся на оппозициональности, возникла благодаря свойственной человеческому организму биопсихической ритмичности и бинарному оппозициональному строению артикуляционной речи.[96] Как категориаль-

---

96 При этом Леви-Стросс спекулятивно использует лингвистические работы Р.Якобсона и Н.Хомского, касающиеся анализа фонем, по которым межфонемная комплексная оппозиционная система во всех языках мира является ничем иным, как направленным во многие стороны развитием простого контраста между гласными и согласными. - E.Leach, Levi-Strauss. London, 1970, p. 29. Теории Р.Якобсона и Н.Хомского являются научно корректными.

ная структура мышления, как и структура языка, являются наследственными инфраструктурами, наличествующими в подсознании человека. Свои гипотезы Леви-Стросс аргументирует, прибегая к помощи спекулятивного утверждения: если бы структура мышления человека не основывалась на биологическом единстве и являлась бы так сказать продуктом среды, мы должны были бы заметить множественность структур мышлений человечества.

Одновременно Леви-Стросс развивает дальше учение Леви-Брюля о примитивном и о современном мышлении. Леви-Стросс утвеождает, что мы имеем одновременно дело с двумя операциональными структурами мышления: с логическим и с мифологическим. Последнему, в отличие от логического мышления, свойственно возникновение значений одновременно на осях диахронически-синхронической и парадигматическо-синтагматической. Это означает, что не имеет смысла рассматривать исторический аспект человеческого мышления как эволюционистический, весь исторический план является лишь системой фона, делающей возможным возникновение значения. Элементы мифологического мышления /мифемы/ представляют собой реальные "сущности", связанные с непосредственным восприятием. В то же время, они могут оказаться посредниками между образом и понятием, переступая в качестве знаков уровень чувственного и являясь операторами реорганизации мышления.[97] Структуре мифологического

---

97 Е.Н.Мелетинский. Клод Леви-Стросс и структурная типология мифа. - Вопр. филос., 1970, № 7, стр. 168.

мышления свойственна пространственная трансформация и саморазвитие, а не историческая эволюция.

В своей очень остроумной, но с научной точки зрения сомнительной концепции о мифем Леви-Стросс, в действительности, модернизирует учение К.Юнга о "коллективном бессознательном", добавляя к последнему некоторые основные идеи теории и информации и структуральной лингвистики. Под мифемой Леви-Стросс понимает своего рода "архетип", который здесь рассматривается как поступившее от предков сообщение и инвариант текста. Подобно теоретикам ортодоксального психоанализа, Леви-Стросс рассматривает мифемы как проявляющиеся в подсознании конкретного индивида явления.

Учение К.Леви-Стросса является апологией либеральной интеллигенции в буржуазном обществе. Особенно выразительно свидетельствует об этом отношение Леви-Стросса к марксизму. Формально оно терпимо, часто даже положительно, но фактически оно ставит марксистскую трактовку общества с ног на голову, в прямом смысле слова. Ведь методологическим лозунгом К.Леви-Стросса является утверждение о существовании как об осознанном сознании! При этом Леви-Стросс считает себя во многом последователем К.Маркса,[98] в согласии с тем, что в процессе жизнедеятельности между людьми складываются объективные, не зависящие от их восприятие и сознания отношения, оказы-

---

98 Е.М.Мелетинский, там же, стр. 173.

вающие затем серезное влияние на поведение каждого человека. Но Леви-Стросс ищет структуру не столько в области социальных институтов, сколько в сфере человеческого сознания.[99]

По мнению М.Гриола,[100] структура человеческого мышления имеет однородный характер и кодируется универсальным антропоморфным кодом. Мифологическое мышление свойственно всем временам, посредством мифов общественная жизнь приобретает свою семантику. При этом миф не надо понимать как пассивную модель общества, а он сам является моделью-образцом для общественной жизни, в нем спрятан ключ к осмыслению реальной жизни. В отличие от школы Леви-Стросса, М.Гриол рассматривает мышление человека с исторической точки зрения и изучает его развитие. Развитие это заключается в редуцировании разных кодов к одному единому коду. Предшествующий универсальному антропоморфному коду этап надо считать периодом действительно первобытного мышления. В концепции М.Гриола человеческое мышление рассматривается как кибернетическая система, постоянно перекодирующая информацию. При этом человеческое мышление представляет собой негэнтропийную систему /в противовес природе как системе энтропийной/. Не совсем ясно, что Гриол понимает под кодом. В случае, если под кодом понимается категориальная структура мышления, рассмотрение развития кода как увеличение упорядоченности в рамках кибер-

---

99 Е.М.Мелетинский, там же, стр. 173.

100 M.Griaule and G.Ditcterlen, The Dogon in African Worlds, ed. by Darybl Forde, London, 1954.

нетической системы в некотором смысле обосновано. С другой стороны, применение понятия кибернетически-информационной системы приводит к следующим ошибкам:

I/ категориальной системе мышления приписывается способность телеофункционального саморазвития;

2/ отрицается возможность возникновения новых мыслительных категорий /особенно неантропоморфных/ под влиянием отражения в сознании объективной реальности.

Такое решение вопроса - своеобразная смесь объективно-идеалистического и субъективно-идеалистического понимания сущности мышления.

В виде рассматренных выше кибернетически-семиотических моделей мы имеем преимущественно дело с методологической трактовкой берклианского типа, главной проблемой которой является изучение мыслительной деятельности изолированного познающего субъекта. Объективная реальность и ее маркировка рассматривается при этом как трансцендентальное и идеальное. Если бы исследователь смог объективно увидеть реальное явление и соответствующие им объективно существующие взаимозависимые символы, он нашел бы "природный язык" для их истинного описания. Как агностики, К.Леви-Стросс и М.Гриол утверждают, что хотя бы на современной стадии развития теории познания, а возможно; что и вообще, ученые находятся далеко от дешифровки этого "языка".

4. Большое количество исследований, [101] касающихся типов человеческого мышления, имеют этноцентрический /точнее, антиевропоцентрический/ характер. Названные трактовки не ставят своей задачей рассмотрение систематизированного развития человеческого мышления. Работы эти имеют идеологическую цель: доказать не только равенство африканского и европейского типа мышления, но порою и преимущество "африканского мышления".

Так, глава правительства Сенегала Л.С.Сенгор пишет, что африканский тип мышления имеет универсальный характер. Особенностью африканского мышления является иное отношение между объектом и субъектом, а именно: субъект способен познать объект лишь непосредственно встретившись и идентифицируясь с ним. Объект нельзя рассматривать через категориальную решетку, о нем нельзя создать концепции. Но это означает неаналитическую утилитарную расделённость, а расчленение мира путем интуиции. Для африканского типа мышления, как и для европейского, характерно стремление найти причины явлений, но сама причинность имеет аспективный характер.

Сюда же относится и трактовка М.Фортеса, по которой человеческому мышлению свойственно рассмотрение своего отца ав качестве модели социума. Отношение к отцу является при этом амбивалентным /хорошо-плохо/. Изначально отец - абсолютный авто-

---

101 См.: например: S.F.Nadel, Nupe Religion. London, 1964; J.B.Danquale, The Akan Doctrine of God. London, 1944; P.Temples, La Philosophie Bantone, Paris, 1949.

ритет и средство общественного контроля, но затем он теряет эту функцию – возникает конфликт между отцом и сыновьями. Такое строение мышления выполняет определенную социальную функцию – моделирование возникающих в человеческой жизни ситуаций.

Такие работы типа негритюда имеют огромное значение с точки зрения изучения конкретно-исторической детерминации человеческого мышления. Также можно понять [illegible] антиевроцентристскую позицию авторов. В то же время эти работы содержат в себе четкую установку на этноцентризм. Последнее особенно ясно выражается в суждении, цель которого доказать, что при африканском типе мышления невозможно использовать марксистско-ленинскую модель социализма в практике "черного континента".

5. Общим для рассмотренных учений, касающихся исторического развития человеческого мышления и психики, является ряд положений:

I/ наряду с подчеркиванием психической однородности человечества и преемственности в развитии структуры мышления, можно наблюдать тенденцию к отрицанию исторического развития структуры мышления. Понятие развития заменяется понятием трансформации, существующие в разные исторические периоды структуры мышления представляют собой качественно равные явления;

2/ отрицание принципа историзма привело к переоценке роли структуры первобытного мышления и к рассмотрению последней как некой изначальной структуры;

3/ авторы рассматривают мышление и миропознание первобытного человека как однородное явление и не считаются с тем, что и последнее проделало ряд исторических этапов развития;[102]

4/ желая "реабилитировать" мышление первобытного человека, авторы[103] впадают в другую крайность и отрицают качественные особенности последнего. Как показали некоторые советские исследования,[104] эта особенность заключается преимущественно в том, что в примитивном сознании нет четкой различии между "социальным" и "природным". Дихотомия выражается здесь совсем в другом плане, а именно: в противопоставлении единичному внешнего, но в то же время и человеческого "социоморфного мира".

Общие черты биологического редукционизма выражается в данном случае:

- во-первых, в том, что возникновение человеческой психики трактуется как биологический факт, также пытаются найти характерные для человеческой психики "природные" универсалии;
- во-вторых, социально-культурная эволюция приравнивается к изменениям, происходящим в типах мышления.

---

102 См.: например, М.И.Шахнович. Первобытная мифология и философия. Ленинград, 1971; А.Ф.Анисимов. Исторические особенности первобытного мышления. Ленинград, 1971.

103 Сравни с трактовками фрейдизма и психоанализа, где примитивное мышление понимается как инфантильное или невротическое.

104 См.: книги М.И.Шахновича и А.Ф.Анисимова, а так же Ю.Левада. Социальная природа религии. М., 1965.

§3. "Надорганическое" и некоторые современные схемы преемственности биологического и социально-культурного.

I. Проблемы биологического и социально-культурного дают много возможностей абсолютизации единичных моментов процесса эволюции, с одной стороны, и сведения явлений более высокого уровня к явлениям низкого уровня[105], с другой стороны. "Надорганический" подход показывает, как биологическо-редукционистская трактовка общественного развития приводит исследователей к интерпретации социальных фактов в духе объективного или субъективного идеализма. Во второй половине 19-ого века основное место в биологии занял эволюционистическое мышление в первую очередь - схема преемственного развития.[106] Одновременно с формировался и подход к социальному развитию в русле упрощенного понимания эволюции. Предетавители органической школы в социологии Г.Спенсер, П.Лилиенфельд, А.Шеффле и др. понимали социальное развитие как высшей уровень преемственной, однолинейной биологической эволюции.[107] Определяющим фактором биологической и социальной эволюции считается естественный отбор, а прогрессивной эволюции - интеграция и дифференциация. Общество рассматривалось по аналогии с биологическим организмом.[108]

---

105 М.Я.Веденов, В.И.Кремянский, А.Т.Шатапов. Концепция структурных уровней в биологии. В сб. Развитие концепции структурных уровней в биологии. М., 1972, стр.11.

106 М.Вальт. О проблеме непрерывности и дискретности в истории эволюционизма. Уч.записки ТГУ, вып. 273, Труды по философии , XУ Тарту, 1970, стр. 21. О схеме эволюции Г.Спенсера см. настоящая работа стр. 14.

107 Спенсер.Г. Основания начала. СПб., 1897, стр.211.

108 При этом обществу приписывались все черты организма: единство, целесообранность, специализация органов, аккумуляция сил, неповторяемость. - В.Ольшанский. "органическая школа." - ФЭ, т.4, 1967, стр.164.

Проблема социальной детерминации при таком подходе к обществу решалось на основе ламарковской схемы приспособления. То есть, в организме, в результате повторных благоприятных внешних влияний, возникают ассоциативные связи, переходящие в наследственные. Межчеловеческие социальные отношения составляют отдельный тип таких связей. Механизмы передачи социального опыта рассматривались представителями данной школы на основе индивидуальной психики. Также у них отсутствует конкретно-историческое понимание социальной детерминации, [109] так как они рассматривают только т.н. "общество вообще." [110]

Исследователи брали социальную среду как особый морфологический сверх-организм в общем виде, не анализируя его сколько-нибудь подробно.

Например, "Спенсер довольствуется эклектическим перечислением составных частей "этичной" среды. Сюда он относит материальные объекты, язык, науку, обычаи, законы, философию, эстетические объекты, музыку, литературу". [111]

3. С точки зрения современной картины мира ясно, что представления органической школы о передаче социального опыта были примитивными и идеалистическими. И всё же, при попытках объяснения биологических предположений формирования социальной детерминации, и в наше время можно встретить элементы спенсеровского мышления, [112] когда:

а/ формирование механизмов передачи социального опыта рассматривается только на уровне психики индивида;

б/ культура рассматривается как сверхорганизм в духе платоновских "идей".

---

109 И.С.Кон. Позитивизм в социологии. М., 1964, стр. 32.

110 А.С.Богомолов. Идея развития в буржуазной философии. МГУ. 1962, стр.

111 Я.К.Ребане. "Надорганическое" и некоторые современные схемы преемственности биологического и социально-культурного, стр. 208.

112 При этом часто можно встречать представление об организме на уровен XIX века, по которому организм является темологическим целым, т.е. он сохраняется устойчиво благодаря внутренным сложным жёстким отношениям между частиц[ами] - см. С.Кумянский. "Организмические теории". -Ф.Эн, IУ, 1963, стр. I63.

Добавим, что одним из наиболее ярких и оказавших как большее влияние на культурно-антропологическую мысль XX века представителей трактовки культуры в духе платоновских идей был ныне покойный этнолог А.Л.Крёбер. Так, в своих ранних произведениях, опубликованных в начале века, он пишет: "Вся цивилизация существует только в разуме. Порох, изготовление тканей, машины, законы, телефоны не передаются от человека к человеку или от поколения к поколению сами по себе. Передаются восприятия, значения и понимания их, их идеи в смысле Платона. Все социальное может существовать только через мышление". 114

Правда, впоследствии он несколько изменил свои взгляды и отчасти отказался от интерпретации культуры в духе чисто платоновских идей, признавая при этом по-прежнему объективное существование общественных явлений.

С другой стороны, современные трактовки социальной детерминации подверглись влиянию бурного развития теории эволюции . Для современного эволюционистского мышления характерны в первую очередь, кибернетический анализ, трактовка процессов эволюции с позиций популяционной генетики 115 и теории организационных уровней. 116 Особое влияние на учения о формировании социальности оказало рассмотрение биологической эволюции на вневидовом уровне, 117 т.е. на уровне "среды" Одновременно изменялось и понимание прогрессивной эволюции,

---

113 A.L. Knoeber, The Superorganic, American Antropologist – 1917, XIX, p. 186.

114 Я.К.Ребане . "Надорганическое" и некоторые современные схемы причастности биологического и социально-культурного, стр. 212-213.

115 См.: Н.П.Наумов. Проблемы и задачи популяционной биологии Сб.: Развитие концепции структурных уровней в биологии. М., 1972.

116 См:. Сб. Развитие концепции структурных уровней в биологии М., 1972.

117 См:. Б.Г.Иоганзен. К изучению надорганических систем. В сб.: Развитие концепции структурных уровней в биологии. М., 1972.

связанное теперь с принципами статистически-вероятностными и стохастическими.[118] Выяснилось, что при изучении "биологической истории" возникновения социальности, надо обращать особое внимание на такие черты прогрессивной эволюции, как : 1) способность организмов получать и обрабатывать разнообразную, различным способом кодированную информацию;

2) способность организмов сохранять информацию и передавать её следующим поколениям внегенетическим путем.[119]

В связи с качественным изменением биологической картины мира кардинально изменилась и форма биологического редукционизма. Если биологически-редукционистские учения 19. века не могли отличить биологическое от социального, то в наши дни можно столкнуться с явлением обратного порядка. Современным "надорганическим" схемам преемственности биологического и социально-культурного характерно резкое противопоставление социального биологическому.

Надо добавить, что само биологическая наука непрерывно развивается. Это отражается и в " надорганической" трактовке преемственности биологического и социально-культурного.

В результате этого, а также из-за присущих "надорганическому" подходу недостатков не представляется возможным дать сколько-нибудь целостный обзор мнений в этом вопросе, а наше изложение в данной главе материала приобрело фрагментарный характер.

4. Наиболее характерным представителем такого стиля мышления был Дж. Хаксли.[120] По мнению Хаксли, уникальность

---

[118] Волков.Э.В., Филиппов, А.И., Водоняков,П.А. Детерминация эволюционного прогресса. Минск, 1971.

[119] См. т.д. Я.К. Ребане. О социальной детерминации познания. Дисс. докт., М., 1971, стр. 377.

[120] I.Huxly, The Emergence of Darwinism. In: The Evolution of Life, vol.1 of Evolution After Darwin, Chicago, 1961.

человека как биологического вида состоит в возникновении и развитии сознания. Благодаря этому стала возможной и кумулятивная передача приобретенного опыта как индивида, так и коллектива. На основе сохраняемого, передаваемого и прогрессивно трансформированного опыта возник новый тип организации - культура. Следовательно, Хакели рассматривает протекающую на психическом уровне эволюцию не как биологическую, а уже как культурную. Но культуру он рассматривает в то же время в виде эпифеномена психического. В ходе развития культуры возникло самовоспроизводство сознания, причем естественный отбор в дальнейшем подчинялся психическому отбору. По мнению Хакели, надо отличать индивидуальное психическое развитие (развитие мозга) от социального развития психического (развития культуры как передаваемого с помощью символов коллективного опыта).

В учении Хакели мы встречаемся с преувеличением роли психики в традиционно-идеалистическом духе.

По мнению американского биолога Т.Добжанского[121], человек подчинен главным образом законам генетической эволюции, но параллельно принимает участие и в культурной эволюции. Передача социального опыта путем обучения и подражания, посредством языка символов является содержанием культурной эволюции. Принцип естественного отбора действует как при биологической, так и при культурной адаптации. Человек вынужден изменяться генетически постольку, поскольку он изменяется культурно. Последнее в свою очередь, означает, что в культурной среде при помощи естественного отбора закрепляются те генетические изменения, которые являются благоприятными для культуры. Благодаря быстрому и пластическому характеру генетических изменений, человек приспособляется биологически и социально к разным

---

[121] T.Dobzhansky, Mankind Evolution, New York, 1962.

условиям среды. Исходя из этого Т.Добжанский считает, что влияние среды на человека не является прямым, оно опосредовало механизмом культурной адаптации. Возникшая в ходе эволюции способность к адаптации создала возможность как для использования техники, так и для процесса обучения как основного компонента культуры.

Т.Добжанский рассматривает влияние культуры на биологическую эволюцию в основном правильно . В то же время, трактовка автором самой культуры лишь как совокупности моральных ценностей и норм неверна и является типичной идеалистической интерпретацией "надорганического".

Одним из авторов, подвергавшихся сильному влиянию кибернетического и популяционно-генетического стиля мышления в культурной антропологии, является М.Мид. Основная идея культурного развития как негэнтропийной эволюции Мид, приемлема, хотя недостаточна. Но их здесь культура понимается как субстанционализированная в виде многомерного пространства вещей,[122] причем содержанием эволюции считается увеличение количества измерений этого пространства (т.е., рост степеней свободы).[123] Исходной точкой культурной эволюции, по теории Мид, являются признаки развития человека как биологического вида - способность учиться и умение манипулировать знаками.

Развитие культуры как "идиовереалью " - мультиверсальных "идеальных " сущностей " представляется автономным и протекает "над" биологическим развитием, активизируя последнее.[124] В данном случае культурная эволюция трактуется как изменение типов коммуникации, которые, в свою очередь, понимаются как кодирование все более и более разнообразным способом.[125] Направлением культурной эволюции является постепенный отход от биологической эволюции. Единицей куль-

---

122 См. настоящая работа стр. 53 , где рассмотрена идея Мид о культуре как о совокупности "идиоверей".

123 Об увеличении информации как негэнтропийную явления при росте степеней свободы см. У.Росс Эшби. Введение в кибернетику, М., 1959, стр. 183.

124 M.Mead, Continuetios in Cultural Evolution, New York, 1965, p. 105.

125 Idem, p. 180- 192.

турного развития Мид справедливо считает социальную группировку[126], но тут все делает из этого рассуждения неправильный вывод, будто социальное развитие конкретного индивида подчиняется строгим канонам культуры.

Учение М.Мид, имея положительные идеи, становится научно эклектичным, если следить за использованием ее концепции понятия " культура". А именно: "культура" сведена к ценностно-нормативной идеальной модели поведения социальной группы, которая как будто живет самостоятельной жизнью.

В учении У.Голдшмидта под культурой понимается сформировавшийся в ходе коллективной жизни механизм, который делает возможным оптимальное приспособление единичных индивидов к всё время изменяющейся среде . Такая функциональная система, служащая посредником между индивидом и средой, по теории У.Голдшмидта, возникла в ходе биологической прогрессивной эволюции и ~~не лучше ли:~~ и основана на борьбе за существование?

Исходя из последнего, Голдшмидт считает жизнь индивида и социума зависящей от коэффициента интеллигентности(IQ) последних и от сексуальной дифференциации.[127] Культура представляет собой особый "контекст", необходимый для существования социальной системы[128], которая охарактеризована тремя основными измерениями:

1) Психобиологический характер человека; 2) экосистема; 3) временное измерение".[129]

Под внегенетической и внеорганической информацией У. Голдшмидт понимает, в первую очередь, информацию, получаемую индивидом из внешней среды . Механизмы накопления последней имеют , в основном, характер индивидуальный:

1) способность индивида символизировать;
2) тенденция индивида таксономизировать;

---

126 Idem, p.215 .

127 W.Goldschmidt, Confarative Functionalism, Berkeley,Los Angelos, 1966, p.32.

128 Idem

129 Idem, p.34.

3) группа, статус и роль.

В учении У. Голдшмидта содержится также идея в духе ортодоксального психоанализа, будто в каждом человеке скрыт врожденный конфликт между ним и обществом, в силу его механизмы приспособления к социальной системе никогда не смогут достигнуть совершенства.[130]

Учение У.Голдшмидта – биологизированная интерпретация формирования социальности, по которой развитие потребностей и психики человека имеет чисто биологический характер. Функциями культуры следующие явления:

1) обеспечивать удовлетворение "анимальных" потребностей человека в течение коллективной жизни, ~~как~~ возможно лучше;

2) обеспечивать жизнь социальной системе, имеющей более высокий показатель интеллектуальности.

В целом ряде работ, касающихся к социальной детерминации человеческого мышления и поведения, рассматривается формирование социальных фактов с точки зрения т.н. "признаков развития" человека. А именно: в течение биологической эволюции человека как биологического вида, по мнению У.Голдшмидта, возникли такие качества (формы) психики, которые в дальнейшем легли в основу социально-культурного развития, подчиненного качественно новым закономерностям.

Под этими особыми признаками развития К. Клакхон[131] имеет в виду оценочный аспект человеческого поведения Р.Фокс – способность человека иметь представление о самом себе[132], Д. Бидни – прирожденные этические нормы поведения человека[133], Кассирер и др. – способность человека к символическому действию[134] и т. д., и т.д. Благодаря таким каче-

---

130 W.Goldschmidt, op.cit., p.67.

131 Cl.Kluckhohn, Culture and Behavior, New York, 1965, p.210.

132 R.Fox, The Cultural Animal, " Social Sciences Information, 1966, IX-1.

133 D.Bidney, Theoretical Anthropology, New York, 1954.

134 Cl. Kluckhohn, op.cit., p.214.

ственным изменениям , человек, как биологический вид, в дальнейшем связан лишь с уровнем социальной организации. Эти учения являются особенно яркими примерами метафизического противопоставления биологической её социально-культурной преемственности. В действительности же, выявление таких индивидуальных "признаков развития " бессмысленно именно с биологической точки зрения. Во-первых, возникновение символизированной деятельности, самоидентификации и т.п. возможно лишь в рамках развития популяции. Во-вторых, проведение связи социально-культурной эволюции лишь с развитием психики - крайне односторонне. Эволюция человека как биосоциального существа - явление комплексное, охватывающее как его физиологически - анатомические , и психические, так и связанные с социальным общением стороны.[135]

Прямо противоположно предыдущим учениям, И.Хэллоуэлл показывает в своих трудах, что " уровень культурной адаптации не может возникнуть сразу; а [136] Имеется большое количество переходных форм". И в жизни многих животных, находящихся на более высоком уровне развития, можно заметить факты" социальной жизни" - определенные обычаи группы, некоторое умение изготовлять средства труда и формы "несинтаксической" коммуникации.[137]

По мнению И.Хэллоуэлла, между человеческими обществами

---

135 Ср. названные учения, например, с концепцией Т.Г. Симпсона, в которой различаются три основные фактора в человеческой эволюции: 1) анатомический ; 2) область материальной культуры - развитие средств труда ; 3) область внематериальной культуры - язык -
G.G. Simpson, The Biological Nature of Man, " Science", vol. 152, Nr.3721, 1966, p.476.

136 I.Hallowell, Self, Society and Culture in Phylogenetic Perspective, The Evolution of Man, Culture and Society, vol. 2 of Evolution After Darwin Chicago, 1961, p.359.

137 Idem, p.360.

и совокупностями животных имеется связь в виде культурного поведения. Под последним надо понимать приобретаемое путем обучения (learning) и организованное поведение, передающееся из поколения в поколение. Говоря об обществах животных, с целью отграничения их от обществ, можно употреблять понятие "протокультура". Культура отличается от протокультуры:

а) значительно большим использованием случайных символов, что и дает возможность формирования речи;

в) контролем над энергией, накопленной вне человеческого организма;

с) неодотворностью технологии.

Критерием формирования социального уровня эволюции И.Хэллоуэлл считает новый организационно-функциональный уровень, которым в развитии гоминидов служит возникновение психического реструктурирования.[139] Последнее выявляется как нормативная ориентация поведения индивида, дающая возможным лучше приспособиться к изменяющейся среде. Эволюция психики заключается в развитии внешних форм символизации, которая одновременно является предпосылкой для возникновения культуры. Основой общества как важнейшего результата социального развития[140] надо считать формирование личности (self)[141].

Отличие И.Хэллоуэлла от других авторов состоит в том, что он старается показать преемственность биологической и социальной эволюции как с точки зрения материальной, так и с точки зрения духовной культуры. При этом он использует данные современной биологии,[142] фольклора и т.д. В то же время Хэллоуэлл слишь и рядом

---

139 I.Hallowell, Self, society and Culture, pp. 360.

140 I.Hallowell, Culture, Society and Personality. In: Anthropology Today, Chicago, Ill., 1953, p.214.

141 I.Hallowell, Culture, Society and Personality, p.215.

142 I.Hallowell, Self, Society and Culture, pp.348-351.

сводит общественное к индивидуальной психике. Правда, он делает это в противовес структурно-функциональным концепциям, которые совсем элиминируют роль психики[143], но при этом, считая определяющим фактором формирование личности, И.Хэллоуэлл впадает в субъективистскую крайность.

5. Биологически-редукционистский стиль мышления и вытекающая из него идеалистическая трактовка сущности общественной информации проявляются в данных схемах преемственности биологического и социально-культурного более сложным и скрытым образом. В первую очередь выражается это в неправильном использовании моделей прогрессивной эволюции при изучении явлений, касающихся социальную детерминацию, а именно:

1) кодировка информации более и более разнообразными способами связывается, в основном, только с развитием психических способностей человека, при этом отбрасывается промышленно-технологический аспект человеческой деятельности;

2) способность организмов передавать следующим поколениям информацию внегенетическим путем в данном случае не рассматривается в связи с сохранением социально-коллективного опыта в средствах труда, в определенных продуктах человеческой деятельности в широком смысле слова и в межчеловеческих материальных отношениях;

3) в большинстве случаев внешняя среда рассматривается как особый "резервуар" , а не как " вторая природа", т.е. преобразованная в результате человеческой промышленности деятельности экосистема;

4) несмотря на то, что в большинстве данных трактовок

---

143 I.Hallowell, Myth, Culture and Personality," American Antropologist", 1947, vol. 49, Nr.4, part.1.

144 См.т.н. Я.К.Ребане, "Надорганическое " некоторые современные схемы преемственности биологического и социально-культурного, стр.221.

роль совокупностей в процессах прогрессивной эволюции рассматривается почти правильно, в единичных случаях все же переоценивается значение борьбы индивида за существование в аспекте эволюции вида, и этим игнорируется основная идея популяционной генетики идея о популяции как основном носителе благоприятных для выживания вида признаков и мутаций;

5) в данных учениях правильно отмечено все большее отделение друг от друга социально-культурной и биологической эволюции, но в то же время культура рассматривается как новый морфологически -психологический субатанциональный феномен, возникший в ходе прогрессивной эволюции.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

"Теоретическое мышление каждой эпохи ... это – исторический продукт, принимающий в различные времена очень различные формы и вместе с тем очень различимое содержание."[139]

Одним из типов общественно-теоретического мышления, отражающего идеологию эпохи буржуазного общества, является псевдонаучный биологическо-редукционистский стиль мышления. Анализируя последний с позиции мировоззренческих и методологических, особенно в рамках "надорганического" подхода к проблеме социальной детерминированности человеческого познания, мышления и поведения, надо его оценивать как скрытый вид идеализма. Гносеологическими корнями возникновения такого типа мышления является односторонняя и абсолютизированная трактовка фактов общественной жизни, а идеологическими – апологетические потребности консервативных групп капиталистического общества.

Биологическо-редукционистский тип мышления всегда тесно связан с конкретным уровнем развития биологических наук. Но при этом в рамках "надорганического" устойчиво сохраняются такие главные черты данного

---

[145] К.Маркс и Ф.Энгельс, Соч., т.20, стр.366.

стиля мышления, как:

1/ трактовка явлений социально-культурной детерминации в качестве индивидуально-психического;

2/ ложное использование биологических моделей при выявлении основных закономерностей развития как человеческого познания и мышления, так и общественной информации в целом.

В период формирования "надорганический" стиль мышления обладал характерными для 19-го века чертами биологического мышления: ориентация на индивидуальный организм и жёсткий детерминизм. Современный биологически-редукционистский подход к проблеме социальной информации связан с популяционно-генетической и кибернетической трактовкой функционально-эволюционистских процессов.

Биологический редукционизм является прямым переходом к пониманию основы общественной жизни, в том числе и сущности социальной детерминации, в духе конвергентном и идеалистическом.

В то же время, данные биологических наук имеют крупное знание при изучении развития социальности в самом широком смысле. Однако критика биологически-редукционистского стиля мышления и выявление его методологической несостоятельности необходимы, особенно в связи со всё расширяющимся использованием некоторых кибернетически-семиотических и биологических моделей не только в зарубежном, но и в советском обществозна-

нии. Критика биологического редукционизма имеет как общетеоретичное и идеологическое, так и практическое значение. Она помогает углублять наши представления, связанные с проблемами личности и коммунистического воспитания. Критика биологического редукционизма имеет огромное значение и в связи с решениями XXIУ съезда КПСС, так как съезд считал, что "борьба с антикоммунизмом и антисоветизмом, а также против правого и "левого" ревизионизма, национализма по-прежнему остается важной, актуальной задачей." [140]

---

[146] Резолюция XXIУ съезда Коммунистической партии Советского Союза по отчетному докладу Центрального Комитета КПСС. Москва, 1971, стр. 9.

ЛИТЕРАТУРА

1. К.Маркс. Капитал, т.I, М., I949.
2. К.Маркс. Подготовительнйе рукописи "К критике политической экономии," I857-58. Архив К.Маркса - Ф. Энгельса, т.4, М., I958.
3. К.Маркс. Тезисы о Фейербахе. К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., т.3, М., I955.
4. К.Маркс и Ф.Энгельс. Неметская идеология. М., I956.
5. Ф.Энгельс. Введение к "Диалектике природы." К.Маркс и.Ф.Энгельс. Избр. произв., т.2, М., I948.
6. Ф.Энгельс. Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека. К.Маркс и Ф.Энгельс. Избр. произв., т. 2, М., I948.
7. К. Маркс и Ф.Энгельс. Из ранних произведении. М., I956.
8. В.И.Ленин. Материализм и эмпириокритицизм. Соч., изд. 5, т.*18*, М., I962.
9. В.И.Ленин. Что такое "друзья народа" и как они воюют против социал-демократов ? Соч., изд.5, т.I, М., I963.

9. В.И.Ленин. Философские тетради. Соч., изд. 5. т.29. М., 1968.

10. Л.И.Брежнев. Отчетный доклад Центрального Комитета КПСС XXIV съезду Коммунистической Партии Советского Союза. М., 1971.

11. Резолюция XXIV съезда Коммунистической Партии Советского Союза по отчетному докладу ЦК КПСС. М., 1971.

12. Аверкиева, Ю.П. О некоторых этнопсихологических исследованиях. В сб.: Современная американская этнография. М., 1963.

13. Аверкиева, Ю.П. Современные тенденции в развитии этнографии США. В сб.: Современная американская этнография. М., 1963.

14. Аллахверди, С.О. Неопозитивизм в современной социологии. Ереван, 1964.

15. Ананьев, Б.Г. Человек как предмет познания. Ленинград, 1969.

16. Анасимов, А. Ф. Исторические особенности первобытного мышления. Л., 1971.

17. Артановский, С. Н. Историческое единство человечества и взаимное влияние культур. Л., 1967.

18. Артановский, С. Н. К критике концепции "функционализма" и "аккультурации". "Вопр. филос.", 1964, № 1.

19. Артановский, С. Н. "Культурный релятивизм в американской этнографии. В сб.: Современная американская этнография. М., 1963.

20. Артановский, С. Н. Марксистское учение об общественном прогрессе и "эволюция культуры" Л. Уайта. В сб.: Современная американская этнография. М., 1963.

21. Асмус, В. Ф. Избранные философские труды, II. МГУ, 1971.

22. Бахта, В. М. Проблема аккультурации в современной этнографической литературе США. В сб.: Современная американская этнография. М., 1963.

23. Бакли, У. Структурно-функциональный анализ в современной социологии. В сб.: Г. Беккер и А. Босков. Современная социологическая теория. М., 1961.

24. Бакуркин, Б. Ф. Некоторые теоретические предпосылки современного функционализма в социологии Г. Спенсера. В сб.: Из истории буржуазной социологии XIX-XX века. М., 1968.

25. Ван ден Берге, П. Л. Диалектика и функционализм. В сб.: Структурно-функциональный анализ в современной социологии. М., 1968.

26. Богомолов, А. С. Идея развития в буржуазной философии. М., 1962.

27. Вальт, М. Х. О проблеме непрерывности и дискретности в истории эволюционизма. Ученые записки Тартуского Гос. Университета, вып. 273, Труды по философии, XУ, Тарту, 1971.

28. Веденов, М. Р., Кремянский, В. И., Шаталов, А. Т. Концепция структурных уровней в биологии. В сб.: Развитие концепции структурных уровней в биологии, М., 1972.

29. Волкова, Э. В., Филиппов, А. И., Водопьянов, П. А. Детерминация эволюционного процесса. Минск, 1971.

30. Выготский, С. Л. Мышление и речь. М.-Л., 1934.

31. Дубинин, Н. П. Философские и социологические аспекты генетики человека. Вопр. филос., 1970, № 12 и 1971, № 1.

32. Дэвис, К. Миф о функциональном анализе как специальном методе в социологии и антропологии. В сб.: Структурно-функциональный анализ в современной социологии. М., 1968.

33. Здравомыслов, А. Г. Методология и процедуры социологических исследований. М., 1969.

34. Зильберман, Л. Б. Личность и культура в антропологии Поля Радина. Вопр. филос., 1971, № 6.

35. Зильберман, Л. Б. Социальная антропология: динамика, развития и перспективы. Вопр. филос., 1971, № 11.

36. Иоганзен, Б. Г. К изучению надорганизменных систем. В сб.: Развитие концепции структурных уровней в биологии, М., 1972.

37. Кон, И. С. Позитивизм в социологии. Л., 1964.

38. Кон, И. С. Социология личности. М., 1967.

39. Кораблев, Л. В. Макс Вебер и современная концепция "конструированных типов". В сб.: Из истории буржуазной социологии XIX-XX веков, М., 1968.

40. Королев, С. И. Вопросы этнопсихологии в работах зарубежных авторов. М., 1970.

41. Коржева, Е. М. Социологическая теория познания Э. Дюркгейма. В сб.: Из истории буржуазной социологии XIX-XX веков. М., 1968.

42. Кремнев, Б. Г. Проблемы общества и личности в современной американской психо-социологии. В сб.: Критика

современной буржуазной философии и социологии. М., 1961.

43. Кремянский, В. :Организмические теории." - ФН, т. 4. 1967.

44. Кузьмин, Е.С. Основы социальной психологии. М., 1967.

45. Лазарсфельд, П. Методологические проблемы социологии. В сб.: Социология сегодня. М., 1965.

46. Левада, Ю.А. Социальная природа религии. М., 1965.

47. Кл. Леви-Стросс. Структура мифов. - Вопр. филос. 1970, №7.

48. Лотман, Ю.М. Статьи по типологии культур. Тарту, 1971.

49. Мамардашвили, К.М. Формы и содержание мышления. М., 1968.

50. Маркарян, Э.С. Очерки теории культуры. Ереван, 1969.

51. Маркарян, Э.С. Человеческое общество как особый тип организации. - Вопр. филос. 1971, № 10.

52. Маркарян, Э.С. Место и роль исследования культуры в современном обществознании. - Вопр. филос., 1970, №5.

53. Моссон, Р.М. Природа и происхождение цивилизации. - Природа, 1969, № 3.

54. Мелетинский, Е.М. Клод Леви-Стросс и структурная типология мифа. - Вопр. филос., 1970, № 7.

55. Нагель, Э. Функционализм в общественных науках. В сб.: Структурно-функциональный анализ в современной социологии. М., 1968.

56. Наумов, Н.П. Проблемы и задачи популяционной биологии. В сб.: Развитие концепции структурных уровней в биологии. М., 1972.

57. Никитин, Е.П. и Сафонов, Ю.Ф. Причинность и функциональность. - Вопр. филос., 1964, № 11.

59. Ольшанский, В. "Органическая школа" ФЭ, т. 4, 1967.

60. Осипов, Г. В. Современный эволюционизм и проблемы социального прогресса. Вопр. филос., 1971, № 2.

61. Парсонс, Т. Система координат действия и общая теория систем действия: культура, личность и место социальных систем. В сб.: Структурно-функциональный анализ в современной социологии, М., 1968.

62. Плетников, Н. К. О природе социальной формы движения, МГУ, 1971.

63. Попова, И. М. Системный подход в социологии и проблема ценностей. Вопр. филос., 1967, № 5.

64. Рашевский, Н. Организмические множества: очерк общей теории биологических и социальных организмов. В сб.: Исследования по общей теории систем, М., 1969.

65. Ребане, Я. К. В. И. Ленин о социально-исторической сущности познания. Ученые записки Тартуского Гос. Университета, вып. 269, Труды по философии, XIУ, Тарту, 1970.

66. Ребане, Я. К. К. Маркс и Ф. Энгельс о социальной сущности познания. Ученые записки Тартуского Гос. Университета, вып. 241, Труды по философии, XIII, Тарту, 1969.

67. Ребане, Я. К. "Надорганическое" и некоторые современные схемы преемственности биологического и социально-культурного. Ученые записки Тартуского Гос. Университета, вып. 273, Труды по философии, ХУ, Тарту, 1970.

68. Ребане, Я. К. О биологических предпосылках "социальной памяти". Ученые записки Тартуского Гос. Университета, вып. 273, Труды по философии, ХУ, Тарту, 1970.

69. Ребане, Я. К. О гносеологических корнях идеализма. Ученые записки Тартуского Гос. Университета, вып. 165, Труды по философии, УIII, Тарту, 1965.

70. Сачков, Ю. В. Эволюция стиля мышления в естествознании. Вопр. филос., 1968, № 4.

71. Сачков, Ю. В. Введение в вероятностный мир. М., 1971.

72. Спенсер, Г. Основания начала. СПб., 1897.

73. Спенсер, Г. Основы социологии, т. I и 2, СПб., 1877.

74. Спенсер, Г. Социология как предмет изучения. СПб., 1886.

75. Тих, Н. А. Предистория общества. ЛГУ, 1970.

76. Уэлсс, Г. Крах психоанализа. М., 1968.

77. Харт, Ч. У. М. Культур-антропслогия и социология. В сб.: Г. Беккер и А. Бескев. Современная социологическая теория, М., 1961.

78. Хайлов, Л. "Организм." ФЭ, т. 4, 1967.

79. Шахнович, М. И. Первобытная мифология и философия. Л., 1971.

80. Шорохова, Е. В. Принципы детерминизма в психологии. В сб.: Методологические и теоретические проблемы психологии, М., 1969.

81. Штаерман, Е. М. Проблемы культуры в западной социологии. "Вопр. филос.", 1963, № 8.

82. Щепанский, Я. Элементарные понятия социологии. М., 1969.

83. Росс Эшби, У. Введение в кибернетику. М., 1959.

84. Ядов, В. А. Методология и процедуры социологических исследований. Тарту, 1968.

85. R.Benedict, Continuities and Discontinuites in Cultural Conditioning. In: Every Man, His Way, ed. by Alan Dundes, Englewood, Cliffs, 1967.

86. R.Benedict, Patterns of Culture. New York, London, 1937.

87. R.Benedict, The Science of Customs. In: Every Man, His Way, ed. by Alan Dundes, Englewood, Cliffs, 1967.

88. D.Bidney, Theoretical Anthropology. New York, 1954.

89. D.Bidney, The Concept of Value in Modern Anthropology. In: Anthropology Today, Chicago, Ill., 1953.

90. G.S.Carter, The Theory of Evolution and the Evolution of Man. In: Anthropology Today, Chicago, Ill., 1953.

91. G.Childe, Society and Knowledge. New York, 1956.

92. T.Dobzhansky, Mankind Evolution: The Evolution of Human Species. New Haven and London. 1962.

93. A.Dundes, The Concept of Cultures. In: Every Man, His Way, Englewood Cliffs, 1968.

94. I.Frankfort, The Intellectual Adventures of Ancient Man. Chicago, Ill., 1946.

95. M.Fortes, Oedipus and Job in West African Religion. Cambridge, 1959.

96. R. Fox, The Cultural Animal, "Social Science Information", 1968, 1x-1.

97. W.Goldschmidt, Culture and Human Behavior, In: Culture in History, New York, 1960.

98. W.Goldschmidt, Comparative Functionalism. Berkeley, Los Angeles, 1966.

99. C.Greetz, Ethos, World-view and the Analysis of Sacred Symbols. In: Every Man, His Way, ed. by Alan Dundes, Englewood Cliffs, 1968.

100. M.Griaule and G.Dieterlen, The Dogon in African Worlds, ed. by Daryll Fords, London, 1954.

101. C.S.Hall and G.Lindzey, Theories of Personality. New York, London, 1957.

102. I.Hallowell, Culture, Society and Personality. In: Anthropology Today, Chicago, Ill,. 1953.

103. I.Hallowell, Myth, Culture and Personality, "American Anthropologist", 1947, vol. 49, Nr. 4, part 1.

104 I.Hallowell, Self, Society and Culture: in Phylogenetic Perspective. In: The Evolution of Man, Mind, Culture and Society, vol. 21, of Evolution After Darwin, Chicago, 1961.

105. J.Honigmann, Culture and Ethos In Kaska Society, "Yale University Publication in Anthropology," 1949, Nr.41.

106. J.Honigmann, World-view and Self-view of Kaska Indians. In: Personalities and Cultures, New York, 1967.

107. J.Huxley, The Emergence of Darwinism. In: The Evolution of Life, vol.1, of Evolution After Darwin, Chicago, 1961.

108. A.L.Kroeber and Cl.Kluckhohn, Culture. Cambridge Mass, 1962.

109. Cl.Kluckhohn and W.H.Kelly, The Concept of Culture. In: Every Man, His Way, ed.by Alan Dundes, Englewood Cliffs, 1967.

110. Cl.Kluckhohn, Culture and Behavior. New York, 1965.

111. Cl.Kluckhohn, Universal Cathegoris of Culture. In: Anthropology Today, Chicago,Ill., 1953.

112. A.L.Kroeber, Anthropology. New York, 1948.

113. A.L.Kroeber, Classificatory Systems of Relationship. In: Every Man,His Way, ed.by Alan Dundes, Englewood Cliffs, 1968.

114. Ed.Leach, Lévi-Strauss. London, 1970.

115. Cl.Lévi-Strauss, Totemism. Beacon Press, Boston, 1967.

116. Cl.Lévi-Strauss, Structural Anthropology. New York, 1967.

117. G.Lienhardt, Modes og Thought in Primitive Society. Blackfries, London, 1953.

118. M.Mead, Continuities in Cultural Evolution. New York, London, 1965.

119. Ch.Morris, Varieties in Human Values. New York, 1960.

120. G.Murdock, The Processing of Anthropological Material. In: Anthropology Today, Chicago, Ill., 1953.

121. M.E.Opler, Some Recently Developed Concepts Relating to Culture, "Southwestern Journal of Anthropology," Albuquerque, 1948, vol.4, Nr.2.

122. I.Phil, Spencer and Neoevolutsionists, "Sociology," 1969, vol.3, Nr.2.

123. P.Radin, Primitive Man as Philosopher. New York, 1957.

124. R.Redfield, Human Nature and the Study of Society. Chicago, Ill., 1962.

125. L.S.Senghor, On African Socialism. London and Dunmow, 1964.

126. M.Scriven, Logical Positivism and the Behavioral Science. In: The Legacy of Logical Positivism, ed. by P.Achinstein and S.F.Barker, Baltimore, 1969.

127. G.G.Simpson, The Biological Nature of Man, "Science," vol.152, Nr.3721, 1966.

128. J.Steward, Evolutionary Principles and Social Types, In: The Evolution of Man: Mind, Culture and Society, vol.2, of Evolution AfterDarwin, Chicago, 1962.

129. J.Steward, Evolution and Progress. In: Anthropology Today, Chicago, Ill., 1953.

130. A.F.C.Wallace, Culture and Personality. New York, 1962

131. L.White, Four Stages in the Evolution of Minding. In: The Evolution of Man: Mind, Culture and Society, vol. 2, of Evolution After Darwin, Chicago, 1961.

132. J.Rebane. Informatsioon ja ühiskondlik tunnetus. Kogumikus: Ajalooline materialism, Tallinn, 1970.

133. J.Rebane. Tunnetuse ühiskondlikust iseloomust, Tallinn 1965.

134. N.Wiener. Kübernectiks ja ühiskond, Tallinn, 1969.

SUMMARY

Social thought has always been influenced by the evolution of biological sciences, their keyfacts.

In the present work "Some "superorganic" treatments in bourgeois cultural anthropology" contemporary bourgeois sociological theories on cultural determinism of human mental life are critically examined - expecially some more evidely spread conceptions based on speculative appliance of biological knowledge in discribing and analysing social phenomena.

In these theories we have predominantly to do with reductional way of thinking, where complicated social facts have been reduced to inadmissibly simplified and incongruous biological analogues.

In mentioned reductional theories social phenamena is explained on the strength of biological evolution and biological models used in investigating the functioning of an individual organism.

In the period of its establishment the superorganical method had many features characteristic of biological conceptions in the middle of the 19th century: orientation on the individual organism, describing functioning and structure of living systems in the spirit of rigid determinism,

the development of society was understood within the bounds of plain evolutsionism.

Nowadays biological thinking have totally changed. The tradition of using biological schemes for creating social models has still survived. Therefere the superorganical way of discussing is dosely associated with great changed that took place in biological conceptions of the 20th century. The changes lie firstly in the treatment of evolution on the level of population and not on that of an individual; secondly in the establishment of cybernetic approach.

Also the variety of occurrences of biological reductionism together wish historical changes depending ideological-propagandistic needs of the bourgeois society have been treated in the present work.

Biological-reductional way of thinking, through the analyses of the essence of cultural determinism, has given rise to both objective and subjective idealic treatment of society.

Objective idealistic theories should be regarded those where cultural determinism is understood in the spirit of platonic "ideas" as an independent force outside the individual under the influence of which people think and act.

Subjective idealistic theories should be regarded those where cultural determinism is seen as a way of satisfying man's psycho-biological needs by mechanisms exterior of man's organism. At that cultural determinism has been interpreted as something outside of organism and as something individual.

In neither case the specific character of the formation of cultural determinism has been understood.

Social determination is possible only due to the fact that in the process of evolution manbegins to satisfy his needs in a different manner from that of animals - by producting products needs for living, tools, relations between men.

To criticize the superorganic way of thinking from the standpoints of dialectical and historical materialism and to confront the analyses of cultural determination in marxist methodology with biological reductionism - these have been the main ideas of the present paper.

In marxism the laws of functioning and evolution both nature and society are treated on common grounds. But it not mean to ignore the specific character of the social development.

Biological knowledge is an essential source for studying the formation of socialy and foundations of social life. But it does not justify direct appliance of biological models of society.

"Learnedness" of this kind can be successfully used as an ideological weapon in the struggle against the marxist teaching of society.

This criticism of biological reductionism is not only of general theoretical and ideological importance but it has also a purely practical role to play. The analysis of relations between the individual and society must also help

us to understand problems concerning personality and communist moral.

RESÜMEE

Ühiskondlik mõte on alati olnud mõjustatud oma aja bioloogiateaduste arengust ja põhifaktidest. Töös "Mõningaid "superorgaanilise" käsitlusi kodanlikus kultuur-antropoloogias" vaadeldakse kriitiliselt kaasaegseis kodanlikes sotsioloogilistes teooriates levinud inimese vaimuelu sotsiaalset determineeritust puudutavaid kontseptsioone, mis rajanevad bioloogia-alaste teadmiste spekulatiivsele rakendamisele ühiskondlike nähtuste kirjeldamisel ja analüüsil. Valdavas osas on meil nende õpetuste puhul tegemist reduktsionistlikku laadi mõtlemisega, kus keerukaid sotsiaalseid nähtusi taandatakse lubamatult lihtsustatud ning mittevastavatele bioloogilistele analoogidele. Nimetatud reduktsionistlikes õpetustes seletatakse komplitseeritud ühiskondliku elu fakte eelkõige bioloogilise evolutsiooni ja individuaalse organismi funktsioneerimise uurimisel bioloogias kasutatavate mudelite alusel.

Kujunemisperioodil olid "superorgaanilisele" arutlusviisile omased XIX sajandi keskpaiga bioloogilisele mõttele iseloomulikud jooned: orienteeritus individuaalsele organismile, elussüsteemide struktuuride ja funktsioneerimise kirjeldamine jäik-deterministlikult, ühiskondliku arengu mehhanitsistlik ja metafüüsiline mõistmine lame-evolutsionismi raames.

Kaasajal on bioloogiline mõtlemisstiil kardinaalselt muutunud. Traditsioon kasutada bioloogilisi skeeme sotsiaalsete mudelite loomisel on aga säilinud. Seetõttu seostub "superorgaaniline" arutluslaad tihedalt XX sajandi bioloogilises mõtlemises toimunud murranguga. Viimane seisneb esiteks evolutsiooniprotsesside kasitlemises mitte enam indiviidi, vaid populatsioonilisel tasemel, ja teiseks küberneetilise lähenemise valjakujunemises.

Töös käsitletakse ühtlasi bioloogilise reduktsionismi esinemisvormide mitmekesisust ja ajaloolist muutumist sõltuvalt kodanliku ühiskonna ideoloogilis-propagandistlikest vajadustest.

Bioloogilis-reduktsionistlik mõtlemisstiil on võimaldanud sotsiaalse determineerituse olemuse analüüsil nii objektiiv- kui subjektiiv-idealistliku ühiskonnakäsitluse rakendamist. Objektiiv-idealistlikeks tuleks pidada selliseid õpetusi, kus sotsio-kultuurilist determineeritust vaadeldakse platonistlike "ideedena", s.o. indiviidist väljaspool asuva iseseisva jõuna, mille mõjul inimesed mõtlevad ja tegutsevad. Subjektiiv-idealistlikeks tuleks lugeda selliseid kontseptsioone, kus sotsio-kultuurilist determineeritust mõistetakse kui inimese psühho-bioloogiliste vajaduste rahuldamise viisi organismiväliste mehhanismide kaudu. Sotsio-kultuurilist fenomeni on seejuures tõlgendatud mitteorganismilise individuaalsena. Kumbalgi nimetatud juhtudest pole sisuliselt mõistetud sotsiaalse determineerituse väljakujunemise kvalitatiivset spetsiifikat. Nimelt saab sotsiaalsuse

väljakujunemine võimalikuks tänu sellele, et evolutsiooni-protsessi käigus hakkab inimene rahuldama oma vajadusi loomariigist erineval viisil _ tootes _ eluks vajalikke produkte, tööriistu, inimestevahelisi suhteid.

Töö põhiülesandeks on "superorgaanilise" mõtlemisstiili kriitika dialektilise ja ajaloolise materialismi seisukohtadelt ning sotsiaalse determineerituse analüüsi marksistliku metodoloogia ja maailmavaateliste aluste vastandamine bioloogilisele reduktsionismile.

Marksismis käsitletakse looduse ja ühiskonna funktsioneerimise ja evolutsiooni seaduspärasusi samuti ühtsetel alustel. See aga ei tähenda ühiskonna arenguseaduste spetsiifika ignoreerimist.

Bioloogiateaduslikud teadmised on oluliseks allikaks laias mõttes sotsiaalsuse uurimisel ja ühiskondliku elu bioloogiliste aluste tundmaõppimisel. See aga ei õigusta bioloogiliste mudelite spekulatiivst kasutamist ühiskonnanähtuste lahtimõtestamisel. Küll aga on taolist laadi "teaduslikkus" ideoloogiliseks relvaks marksistliku formatsiooniõpetuse vastases võitluses.

Bioloogilise reduktsionismi kriitikal pole mitte üksnes üldteoreetiline ja ideoloogiline tähtsus, vaid ka puhtpraktiline roll. Indiviidi ja ühiskonna vaheliste suhete teaduslikult korrektne analüüs peab aitama kaasa isiksust puudutavate küsimuste sügavamale mõistmisele ja inimese kasvatamisele kommunistlike moraalinormide alusel.