

МЕЛВИЛЛ ДЖ. ХЕРСКОВИЦ

НЕСКОЛЬКО ДОПОЛНИТЕЛЬНЫХ КОММЕНТАРИЕВ О КУЛЬТУРНОМ РЕЛЯТИВИЗМЕ*

Аннотация: В статье рассматриваются широкие импликации культурного релятивизма. Обсуждая реакцию философов и социальных ученых на эту позицию, получившую развитие в антропологии, автор отмечает, что она ограничивается преимущественно этической и ценностной проблематикой. Учет энкультурационных факторов культурного научения обнаруживает важность неэтических измерений релятивизма. На их обсуждении автор и сосредоточивает свое внимание. Отстаивается тезис, что релятивизм так и останется предметом бесплодных дебатов, пока ученые будут исходить из допущения, что он применим к чему-либо меньшему, нежели весь спектр человеческого мышления и поведения.

Abstract: The article considers the broad implications of cultural relativism. Discussing the reaction of philosophers and social scientists to this position as developed in anthropology the author points out that it is restricted mainly by ethical and value problematic. When enculturative factors in cultural learning are taken into account, the importance of non-ethical dimensions of relativism looms large. It is on these factors that the author focuses his attention on. He maintains that relativism will remain a subject for sterile debate as long as the scholars continue to allow for its applicability to anything less than the total range of human thought and conduct.

Ключевые слова: культурный релятивизм, ценности, энкультурация, культурное научение, интракультурный и кросскультурный релятивизм.

Keywords: cultural relativism, values, enculturation, cultural learning, intra-cultural and cross-cultural relativism.

За последние пять лет значение культурного релятивизма было основательно рассмотрено, по крайней мере, в двух книгах, написанных философами, и двух, написанных антропологами; некоторые из его частных моментов анализировались в статьях психологов, экономистов и семантиков; он был темой одной из лекций памяти Хаксли, прочитанных в Королевском антропологическом институте; а также удостоился официального обсуждения в Восточном отделе Американской философской ассоциации и в Совете по гуманитарным наукам Оберлин-колледжа.

Здесь не место анализировать причины этого интереса, поскольку это заняло бы больше времени и явно потребовало бы выйти за тематические рамки этой статьи. Для наших целей достаточно признать, что важным фактором его развития яв-

* Доклад на V Международном конгрессе антропологических и этнологических наук в Филадельфии (1956). Перевод сделан по источнику: Herskovits M.J. *Some Further Comments on Cultural Relativism* // *American Anthropologist*. 1958. Vol. 60. No 2. P. 266-273.

ляется все яснее ощущаемая необходимость расширить основания формальной философской мысли так, чтобы они включили весь спектр человеческой культуры, вместо того чтобы продолжать фокусировать ее на греко-римской традиции, которая с точки зрения всего культурного достояния человечества ограничивает ее ресурсы и ее открытия.

Хотелось бы также оценить эти реакции на релятивизм в терминах этнопсихологии и культурной динамики. Как и анализ антропологических реакций, проделанный мной несколько лет назад [11], это можно было бы сделать в терминах «жестких» и «мягких» ориентаций. Ибо независимо от того, рассматриваем ли мы метафизические и аксиологические импликации релятивизма или его связь с восприятием, когницией и мотивацией, явленную в этических системах, многие из этих анализов, как мне думается, являют собой честные, но окольные попытки преодолеть глубоко въевшиеся и часто подсознательные этноцентризмы. С точки зрения далекой переоценки заранее существующих приверженностей, они репрезентируют совершенно реальную борьбу между интеллектуальными и эмоциональными компонентами, заключенными в давно принятых установках и давно сложившихся убеждениях.

Одно из проявлений этого конфликта мы видим в попытках разделить факт релятивизма и его философские импликации. Так, Шмидт говорит в своей критике: «Я хочу установить сейчас и подтвердить позже, что, на мой взгляд, факт культурного релятивизма — твердо установленная эмпирическая истина» [19, 782]. Хартунг, настаивая на том, что «нужно провести четкое разграничение» между культурной изменчивостью и культурной относительностью — хотя где именно их путают, не уточняется, — поясняет, что «культурная изменчивость относится просто к различиям... в культурных паттернах, служащих одним и тем же или схожим целям... Формы и степени этой изменчивости почти бесчисленны, и нет нужды дополнительно здесь их документировать» [9, 120]. Похоже, автор испытывает некоторое удовлетворение от указания на то, что в релятивизме нет ничего нового. Шмидт, например, завершает только что цитированное предложение добавлением: «...хотя не могу не отметить, что он был известен уже в V в. до н.э. афинским софистам». И Хартунг считает необходимым заметить, что «культурной относительности, какой мы ее знаем... уже добрых два века, если отсчитывать ее существование, по крайней мере, от Дэвида Юма».

Между тем, насколько мне известно, ни один нынешний культурный релятивист даже не допускает, что философия эта выскочила уже готовой из головы антрополога. Что появилось нового, так это массивная документация, опирающаяся на огромный корпус сравнительных данных об изменчивости обычаев, и импликации этих данных, возникающие при рассмотрении их в свете прежних теорий. Кстати, древность может привлекаться для поддержки претензий на респектабельность и для демонстрации того, насколько избитым может быть то или иное понятие. В приведенных выше случаях амбивалентности, похоже, достигли некоторой степени разрешения с помощью этих претензий в самом дурном их смысле.

Одним из интереснейших аспектов реакции на культурный релятивизм как со стороны антропологов, так и со стороны других является почти исключительный акцент на проблемах ценности и этики. Так, центральным вопросом, обсуждаемым у Гинсберга, является «связь между разнообразием моралей и относительностью этики» [6, 117]. Он говорит об «этической относительности, или, как называют ее аме-

риканские антропологи, культурном релятивизме» [6, 127]. Эш начинает свое обсуждение темы «тезис о культурном релятивизме» со слов: «То, что идеи о правильном и неправильном разнятся, ставит острую проблему перед теорией человеческой природы» [1, 367]. Эдел и Вивас [5; 23] ограничивают свой анализ относительностью этики и моральных устоев, а Бидни говорит о двух альтернативах, представляемых культурным релятивизмом, таким образом: «Нужно либо принять доктрину фиксированных абсолютных ценностей, либо отвергнуть объективные нормы в пользу исторической относительности и относительной силы ценностей» [2, 425]. У Редфилда «культурный релятивизм означает, что ценности, выраженные в любой культуре, должны пониматься и цениться сами по себе только тем способом, которым люди, носящие эту культуру, видят мир» [16, 144].

Прискорбным результатом этой тенденции к ограничению релятивизма моралью, этикой и ценностями является изъятие проблемы из фокуса внимания, так как при этом начисто отсекается энкультурационный фактор в культурном научении. Фактически среди критиков релятивизма один лишь Шмидт всерьез отнесся к следствиям того факта, что релятивизм применим к суждениям не только о поведении, но и о времени, пространстве, объеме. Но здесь не место рассматривать вопрос о природе истины, как бы заманчиво ни было исследовать многочисленные пути, на которые подобный анализ в релятивистских терминах мог бы нас увлечь. Вернемся лучше к тому, что мы обсуждаем: важности неэтических измерений релятивизма. Здесь мы оказываемся, прежде всего, в той плоскости, в которой различия в перцепции и когниции могут быть оценены в терминах измеримых стандартов в гораздо большей степени, чем было бы возможно в том случае, когда принимались бы в расчет только этические суждения.

Пример того, как энкультурационный опыт формирует восприятие, можно взять в Гане (Западная Африка). Один подрядчик по электротехнике объяснял проблему, с которой он постоянно сталкивался: «Когда нужно было вырыть ров для кабеля, я бегал по прямой между двумя точками и говорил рабочим следовать по ней. Но по окончании работ я неизменно обнаруживал, что канава вырыта криво». Ответ оказывается простым, если искать его в культурно обусловленных паттернах восприятия его рабочих. Ведь это были люди из северной части страны, где преобладают округлые формы, а прямая линия играет незначительную роль. Они не живут в мире, который назвали плотницким, и потому придерживаться прямой линии, отмеченной кабелем, им так же трудно, как трудно было бы тем из нас, в чьем опыте обучения акцентированы восприятие и размещение в пространстве прямоугольных форм, нарисовать от руки идеальный круг.

Халлоуэлл много лет копил такой материал, показывающий паттерны ориентации в пространственном и временном мире у индейцев сольго. Некоторые из его наблюдений имеют отношение к нашему обсуждению. «Хотя остается открытым вопрос о том, насколько на чисто психологические параметры восприятия могут влиять культурно конституированные факторы опыта, — пишет он, — схематическое восприятие, заключающее в себе значимые аспекты опыта, вряд ли может быть понято без обращения к упорядоченному миру объектов, чьи связи и атрибуты становятся значимыми для индивида не просто в силу врожденных психологических способностей, которые он привносит в опыт, но прежде всего благодаря той значимости для опыта, которую стали предполагать развитие, паттернирование, передача

и накопление прошлого опыта в форме культурного наследия». Или еще: «Человеческий индивид всегда оснащен культурно конституированными средствами; они относятся к условиям, позволяющим ему участвовать вместе с его товарищами в мире, пространственные атрибуты которого частично облечены в понятия и выражены в общих терминах. В онтогенетическом плане самоориентация, объектная ориентация и пространственно-временная ориентация развиваются в процессе социализации» [8, 185, 184].

Этот расширенный подход к релятивизму предполагает пересмотр ряда феноменов человеческого поведения, категоризированных на основе применения культурно ограниченных понятий к обществам, отличным от тех, в которых они развились. Так, в некоторых местах [10, 66-67] я писал, что считать одержимость духами в африканских и афроамериканских обществах напрямую сопоставимой с психопатологическими припадками, находимыми в Европе и Америке, значит пренебречь крайне важным фактом культурного определения. Недавно Рибейро представил на сей счет некоторые важные данные [18, 23, 14]. Будучи сам психиатром, Рибейро имел долгий опыт изучения афробразильских культовых групп в Ресифи. Он не только свел общее понятие «одержимости духами» к категориям, выводимым в соответствии со степенью воления, заключенной в том или ином случае, но и указал, что сами жрецы культа опознают различие между нормальными и патологическими случаями. Ибо, согласно его описанию, некоторые члены культа время от времени приводились к нему на лечение этими жрецами с объяснением, что их одержимость неправильная и что они «больны» и нуждаются в помощи.

Между тем, даже при обсуждении относительности этики психолог стремится спроецировать свою особую проблему на более широкий фон. Определяя культуру как, «по существу, общий паттерн усвоенных значимостей», Кэнтрил пишет: «Следовательно, опыт включает в себя: некоторые толчки из среды, физиологические чувственные процессы, усвоенные значимости, каким-то образом оседающие в нас из последствий наших прошлых действий, допущения постоянства в отношении как неорганических, так и органических событий, целенаправленное действие по собственному выбору, ценностное удовлетворение, какую-то степень веры». И предостерегает: «Все эти аспекты реальности могут отрицаться, если возникает острое и устойчивое несоответствие между ними и последствиями целенаправленного действия по отношению к ним» [3, 681, 682].

Релятивизм останется предметом бесплодных дебатов, если мы будем довольствоваться его применимостью к чему-либо меньшему, нежели весь спектр человеческого мышления и поведения. Если мы хотим перейти от логической аргументации к научному анализу, нам надо изучить проблему силы энкультурационного опыта в условиях как можно более тщательного контроля. Так, мы долгие годы пренебрегали многообещающим примером Риверса, который на рубеже веков проверил реакции жителей островов Марри, тогда и англичан на некоторые иллюзии восприятия [7, 19]. Повторный анализ статистических данных с помощью методов, отсутствовавших во времена Риверса [21], ясно показывает, что между протестированными группами имелись значимые различия, хотя результаты сложнее, чем можно было предположить исходя из позднейших обсуждений открытий Риверса. С возрождением среди психологов интереса к изучению восприятия, в этом направлении была проделана некоторая работа, особенно в области восприятия цвета [15, 16, 4].

Кросскультурные исследования зрительных иллюзий и восприятия различий между углами, основанные на применении экспериментальных, контролируемых методов, должны вот-вот начаться в рамках Программы африканских исследований в Северо-Западном университете. Ожидается, что их результаты дадут менее субъективный и менее анекдотичный корпус данных, касающихся влияния культуры на восприятие, чем тот, которым мы до сих пор располагали, и послужит дальнейшей проверке обоснованности базовых релятивистских допущений.

Теперь можно перейти к другим моментам, отмечаемым в дискуссии о релятивизме. Одним из них, отсутствующим в публикациях антропологов — поскольку они слишком хорошо сознают кросскультурный фактор, чтобы угодить в эту ловушку, — является неразличение внутрикультурного и кросскультурного релятивизма. Эта логическая путаница особенно поразительна там, где обсуждаются проблемы этики и ценностей, и возникает при отсутствии ясного различения идей из разных исторических слоев в развитии философской мысли. Пожалуй, наиболее явно выражена эта путаница у Хартунга, о позиции которого Клакхон совершенно верно сказал, что она «близка к популярной вульгаризации этой доктрины» [12, 688]. Ибо Хартунг говорит: «Этот призыв к терпимости ко всем обычаям делает этические понятия для индивида всецело делом его личного вкуса и предпочтения. Например, рассуждая на основе толерантности и равной обоснованности, я так же логично мог бы принять условности любой другой культуры, которую мне довелось бы освоить, поскольку у меня не было бы никакого возможного способа заключить, что конвенции именно моей культуры правильны; более того, я был бы одновременно убежден в том, что правила другой культуры столь же обоснованны, как и мои» [9, 122].

На несколько более сложном уровне Эдел впадает в схожую путаницу, когда говорит нам, что «не всякая относительность сосредоточена в Я как центре. Она может иметь центром культуру или нацию» [5, 23]. «Если нравственность создается человеком и если она меняется, то никакой метафизически или теологически обязывающей цели нет. Если правилен эгоизм, то нет никаких морально принудительных социальных обязательств, которые не были бы подвержены индивидуальному вето... Если культурная относительность — социологическая истина, то ваша нравственность является функцией вашего местообитания. Если нравственные суждения всего лишь экспрессивны, то все зависит от того, что вы чувствуете» [5, 27-28]. И даже если допустить, что «этим выстраивается произвольность в этике», то разве не важно, совершенно независимо от этих выдержек, на каком уровне существует произвольность — на индивидуальном или на культурном?

Что неизменно забывается теми, кто не проводит различия между внутрикультурными и кросскультурными феноменами, так это способность энкультурационного опыта формировать поведение и идеи. Насколько мне известно, нет ни одного культурного релятивиста, который утверждал бы, что его доктрина основывается на поведенческой анархии, описывает ее или предполагает ее, ни одного, кто не признавал бы, что у каждого общества есть свои правила поведения, этическая система, моральный кодекс, которые редко оспариваются его индивидуальными членами. Внутри культуры любой акт, выходящий за пределы принятого, будет регулироваться в рамках уже существующих стандартов и либо отторгаться ими, либо примиряться с ними. Те, кто составляет общество, испытывают с определением реальнос-

ти не больше трудностей, чем с определением хорошего и дурного поведения. Но это внутри общества. Культурный релятивизм развился потому, что факты различий в этих понятиях о реальности или в моральных системах вкупе с нашим знанием о механизмах культурного научения заставили нас осознать проблему нахождения надежных кросскультурных норм. В каждом случае, когда предлагались критерии для оценки обычаев разных народов, неважно в каком аспекте культуры, сразу вставал вопрос: «Чьи стандарты?» Сила энкультурационного опыта направляет все суждения в проторенное русло. В сущности, потребность в культурно-релятивистской точке зрения стала очевидной благодаря осознанию того, что нет способа сыграть в эту игру вынесения суждений поверх границ между культурами иначе, нежели с помощью жульничества.

Это подводит нас к еще одному моменту, который, по-видимому, тоже представляет трудность для тех, кто критикует релятивизм: различию между универсалиями и абсолютами. Решим ли мы вместе со Шмидтом говорить о «культурных инвариантах» [20, 783] или сформулируем эту проблему вместе с Эделом как проблему редукции «неопределенности» — это имеет мало значения, поскольку затруднение здесь, видимо, лишь семантическое. Скорее проблема эта представляется аналогичной проблеме установления наиболее адекватной основы для выведения общих принципов человеческого поведения в терминах связи между формой и процессом. Здесь все ясно [10, 619]: особый опыт каждого общества дает исторически уникальное формальное выражение глубинным процессам, действительно формирующим судьбу всех человеческих групп.

Обсуждение этого момента обычно подчеркивало движение маятника с акцента на сходствах между человеческими культурами к акценту на различиях между ними. На самом деле, однако, эта дихотомия существует больше в аргументации, чем в фактическом положении дел. Правда, ранние исследователи человека делали упор на понятие «человеческой природы», но это, по сути, позволяло им подводить наблюдаемые расхождения под одну рубрику. Позднее больше стали делать упор на различия, но это опять же делалось для того, чтобы показать, насколько разными могут быть внешние проявления общих человеческих склонностей. Следует напомнить, что те, кто яростнее всего отстаивал уникальное историческое положение каждой культуры, настаивали также на единстве *homo sapiens*, в противоположность доктринам расового детерминизма.

Насколько я знаю, нет ни одного релятивиста, который исключал бы из антропологического репертуара изучение ценностей или отказывал бы человеческому поведению в общей психологической основе. Не отрицают релятивисты и важность исследований, которые совершенствовали бы наше знание о природе и функционировании этой общей основы, и исследований связи между представлением (*belief*) и поведением. Культурный релятивизм, выросший из эмпирического изучения исторических и психологических механизмов человеческого поведения и макроэтнографического анализа его разнообразия, приговорен, следовательно, к исследованию любого вопроса, имеющего отношение к эпистемологическим и онтологическим проблемам, неявно заключенным в его позиции. Быть может, и верно, что «современная эмпирическая наука», по словам Бидни, систематически исключает «в погоне за научной истиной ценности, такие как добро и красота» [2, 405], но это никоим образом не поднимает вопроса о том, «может ли существовать наука о культурных

ценностях» [2, 416]. Непрерывный рост интереса антропологов к изучению ценностей является лучшим ответом на такое предположение.

Но это нечто совершенно отличное от постулирования «нормативной науки о человеческой культуре», что равнозначно по своей сути требованию анализа и научного понимания. Культурные идеалы — это самые настоящие «социальные факты» [2, 419], и разница между культурными идеалами народа и всем спектром вариаций в его поведении давно признана. И все же проецировать это в область универсального значит выражать желание, а не следовать предписаниям научного исследования, и разницу между одним и другим необходимо признать. Быть может, как утверждают Эдел и другие, возможно эмпирически установить некоторые специфические проявления морального поведения, находимые везде. Возможно, так. Но в их работах поражают тяжелая нагруженность таких фраз, как «если мы это сделаем, то сможем...», и редкость конкретных предложений относительно того, каким образом нам находить то, что мы ищем. Вполне достаточно сказать, как это делает Бидни, о важности платоновского понятия «идеальной истины» и принять «метафизический, или метакультурный» постулат «объективной реальности, независимой от наблюдателя». Она, может быть, и существует, но в рамках нашего знания о психокультурных процессах энкультурации релятивист может лишь еще раз поставить свой основополагающий вопрос: «*Чья объективная реальность?*»

Наконец, мы подходим к вопросу о практическом релятивизме. Что нам делать, когда какой-то народ открыто вмешивается — неважно с какой целью — в жизнь другой человеческой группы? Этот вопрос поставил со всей ясностью Редфилд: «Легко было смотреть с равной доброжелательностью на всякого рода ценностные системы, пока речь шла о ценностях неважного маленького народа, далекого от наших собственных интересов. Но равную доброжелательность становится труднее поддерживать, когда обращаются с просьбой антропологически изучить нацистов или помочь администратору “Четвертого пункта” решить, что нужно сделать для тех людей, которым он обязан помочь» [17, 145-146]. Тем не менее сам Редфилд, в отличие от многих из тех, кто отвергает культурный релятивизм или у кого принятие его является ограниченным, проанализировал с удивительным чистосердечием и проникательностью собственные этноцентрические оценки культуры [17, 163-165] и говорит далее: «Должен сказать, что доктрина культурного релятивизма... это не доктрина этической неразборчивости» [17, 46].

Ответ на вопрос, поднимаемый практическим релятивизмом, остается проблемой, которую нельзя решить на философском уровне. Необходимо повторить, что нет жизни на условиях односторонней терпимости, и, когда прибегают к силе, нельзя не перевести энкультурированное представление в действие. Один экономист великолепно сформулировал эту позицию: «...расплатой за грех этноцентризма становится открытый конфликт. Если согласия относительно ценностей достичь не удастся, то мы можем лишь пытаться развить социальный контроль, чтобы минимизировать конфликт по поводу целей, при условии, что сможем найти достаточный консенсус против существования высокого уровня открытого конфликта» [22, 13].

ЛИТЕРАТУРА

1. Asch S.E. *Social Psychology*. N.Y., 1952.
2. Bidney D. *Theoretical Anthropology*. N.Y., 1953.
3. Cantril H. *Ethical Relativity from the Transactional Point of View* // The Journal of Philosophy. 1955. Vol. 52. P. 677-687.

4. Conklin H.S. *Hanunyo Color Categories* // Southwestern Journal of Anthropology. 1955. Vol. 11. P. 339-344.
5. Edel A. *Ethical Judgment, the Use of Science in Ethics*. Glencoe, 1955.
6. Ginsberg M. *On the Diversity of Morals* // Journal of the Royal Anthropological Institute. 1953. Vol. 83. P. 117-135.
7. Haddon A.C. (ed.) *Reports of the Cambridge Anthropological Expeditions to the Torres Straits*. Cambridge (England), 1901.
8. Hallowell A.I. *Culture and Experience*. Philadelphia, 1955.
9. Hartung F.E. *Cultural Relativity and Moral Judgments* // Philosophy of Science. 1954. Vol. 21. P. 118-126.
10. Herskovits M.J. *Man and His Works*. N.Y., 1948.
11. Herskovits M.J. *Tender- and Tough-minded Anthropology and the Study of Values in Culture* // Southwestern Journal of Anthropology. 1951. Vol. 7. P. 22-31.
12. Kluckhohn C. *Ethical Relativity: sic et non* // The Journal of Philosophy. 1955. Vol. 52. P. 663-677.
13. Kovisto W.A. *Moral Judgments and Value Conflict* // Philosophy of Science. 1955. Vol. 12. P. 54-57.
14. Linton R. *Culture and Mental Disorders*. George Devereux ed. Springfield, Ill., 1956.
15. Ray V.F. *Techniques and Problems in the Study of Human Color Perception* // Southwestern Journal of Anthropology. 1952. Vol. 8. P. 251-259.
16. Ray V.F. *Human Color Perception and Behavioral Response* // Transactions, New York Academy of Science. Ser. 2. 1953. Vol. 16. P. 98-104.
17. Redfield R. *The Primitive World and Its Transformation*. Ithaca, 1953.
18. Ribeiro R. *Unpublished Communication to the Northwestern University Anthropology Club*. 1956.
19. Rivers W.H.R. *Observations on the Senses of the Todas* // British Journal of Psychology. 1905. Vol. 1. P. 321-396.
20. Schmidt P.F. *Some Criticisms of Cultural Relativism* // The Journal of Philosophy. 1955. Vol. 52. P. 780-791.
21. Segall M. *A Review of Studies by Rivers among Murray Islanders and Todas*. 1956 (рукопись).
22. Simpson G.E. *Cultural Relativism. Humanities Panel Discussion*, Oberlin College. № 7. 1954 (рогаппринтное издание).
23. Stainbrook E. *Some Characteristics of the Psychopathology of Schizophrenic Behavior in Bahian Society* // American Journal of Psychiatry. 1952. Vol. 109. P. 330-335.
24. Vivas E. *The Moral Life and the Ethical Life*. Chicago, 1950.

Пер. с англ. В.Г. Николаева