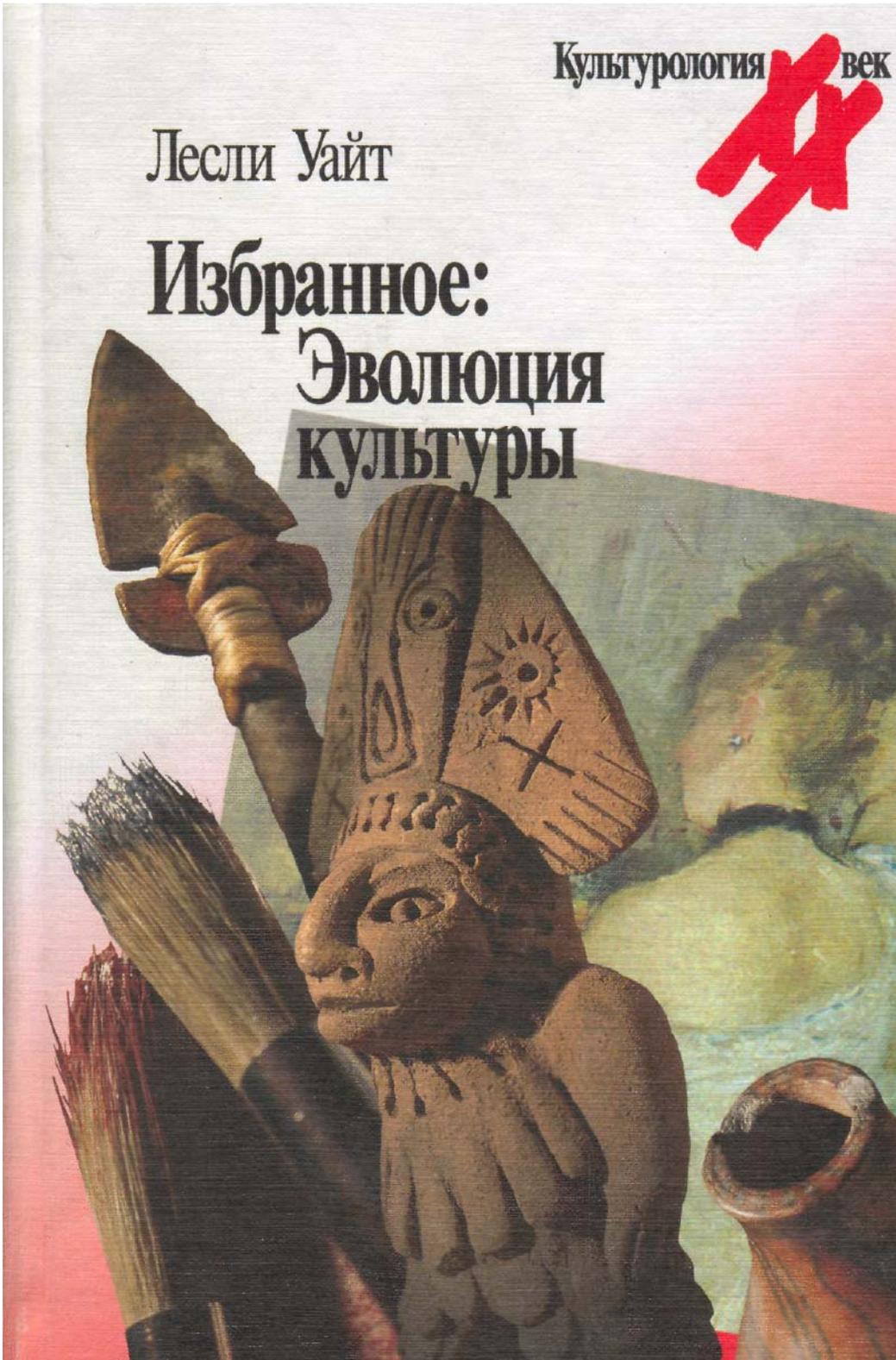


Культурология **XX** век

Лесли Уайт

# Избранное: Эволюция культуры



Серия основана в 1998 г.

В подготовке серии принимали участие ведущие специалисты Центра гуманитарных научно-информационных исследований Института научной информации

по общественным наукам, Института всеобщей истории, Института философии Российской академии наук

Данное издание выпущено в рамках проекта «Translation Project»

при поддержке Института

«Открытое общество»

(Фонд Сороса) — Россия и Института

«Открытое общество» — Будапешт

# Лесли Уайт

## Избранное:

### Эволюция культуры



Москва  
РОССПЭН  
2004  
ББК87.3  
У 12

Главный редактор и автор проекта «Культурология. XX век»:

С.Я. Левит

**Редакционная коллегия серии:**

Л.В.Скворцов (председатель), И.Л.Галинская, Г.И.Зверева,  
Л.Г.Ионин, А.Н.Кожановский, И.В.Кондаков, Л.А.Микешина,  
Л.Т.МильскаяЩХМостова] И.А.Осиновская, Ю.С.Пивоваров,  
Г.С.Померанц, А.К.Сорокин, П.В.Соснов

Составитель тома: ПГА.Мостова | Ответственные редакторы: А.Н.Кожановский,

О.Р.Газизова

Переводчики: О.Р.Газизова, И.Ж.Кожановская, П.А.Кожановский, И.А.Осиновская, Е.Д.Руткевич

Художник: П.П.Ефремов

**Уайт Л.**

**У 12 Избранное: Эволюция культуры** / Пер. с англ. - М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. - 1064 с. (Серия «Культурология. XX век»)

Лесли Уайт - американский этнолог и культуролог. Наиболее признаны заслуги ученого в обосновании существования культурологии как науки и в развитии им понятия «культура». Уайт одним из первых стал широко употреблять термин «культурология» (1939) и выделил культурологию как самостоятельную науку в комплексе общественных наук. В его работах представлен ряд оригинальных авторских концепций: концепция эволюции культуры, опирающаяся на энергетическую теорию Уайта; обоснование концепции науки о культуре, культурологии, и обозначение ее места в системе наук XX в. Издание может быть рекомендовано в качестве учебного пособия по культурологии.

© С.Я.Левит, составление серии, 2004 © Л.А.Мостова, составление тома, 2004 © О.Р.Газизова, И.Ж.Кожановская, П.А.Кожановский, И.А.Осиновская, Е.Д.Руткевич, перевод, 2004 ISBN 5-8243-0483-1 © «Российская политическая энциклопедия», 2004

**Барри Элмер Барнс**

## Моя дружба с Лесли

С большим удовольствием принял я предложение составителей сборника в честь проф. Лесли Уайта написать это предисловие — заслуженный дар талантливому ученому, увлеченному и ревностному преподавателю и мужественному человеку. Это предложение лестно мне и как человеку, и как профессионалу. Я близко знаю Лесли Элвина Уайта уже более трети века, а один из главных предметов моего профессионального интереса — история и методология общественных наук — является областью, в которую профессор Уайт внес столь заметный и существенный вклад.

Впервые я встретил Лесли Уайта в 1923 г., когда работал приглашенным преподавателем истории в летней школе Калифорнийского университета в Лос-Анджелесе. Лесли только месяц назад защитил диплом бакалавра в Колумбийском университете и со своим всегдашним неугомонным интеллектуальным любопытством решил посмотреть, что интересного он может найти на противоположном берегу континента. Не знаю, что

именно подтолкнуло его подойти ко мне и представиться по окончании одной из первых моих лекций по истории общественной мысли, но не исключено, что он интуитивно почувствовал глубинную духовную близость, ведь мы оба были относительно дерзкими и независимыми оппозиционерами по отношению к расхожим взглядам на общественные проблемы и общепринятым в академической среде догмам. А может быть, он подошел ко мне оттого, что нуждался в тот момент в понимании и поддержке. Другой курс, который он слушал тем летом (из области философии), вел профессор Франк Тилли, человек принципиально иного склада ума, нежели Лесли и я. Он был одним из наиболее уважаемых преподавателей в Корнеллском университете — истинный джентльмен и ученый старой школы. Но его догматичный метафизический подход, представлявший собою сплав из Канта, Гегеля и немецких идеалистов, был проклятием для Лесли, который имел смелость бросить вызов профессору и пытался возражать ему во время лекций. В конце концов между ними было заключено перемирие в виде негласного соглашения о том, что Тилли примет у Лесли экзамен, если тот просто будет вести себя на лекциях тихо. Кроме шуток, они договорились не разговаривать друг с другом до самого конца занятий в летней школе.

Человек подобных интеллектуальных качеств, естественно, не мог не вызвать у меня интереса и расположения, которыми Лесли и пользовался во все возрастающей степени на протяжении последующих трех десятилетий. В ту осень, после того как мы оба вернулись на восток страны, мы вновь встретились в Новой школе социальных исследований, где я читал лекции (в дополнение к преподаванию у Смита и Амхерста). В Новой школе Лесли обучался по индивидуальному плану, параллельно с этим регулярно посещая занятия в магистратуре Колумбийского университета. Я убедил его записаться там на несколько курсов, которые вел Уильям Исаак Томас, ранее преподававший в Чикагском университете, — человек, которым я долгое время восхищался и с которым имел удовольствие дружить.

Я поддерживал активные контакты с Лесли и когда он учился на старших курсах Чикагского университета, и когда был преподавателем университета Буффало, и затем на протяжении всех тех лет (с 1930 г.), когда он долго и успешно работал в штате Мичиганского университета.

Нас объединяли не только взаимное уважение и привязанность, но и побочные стороны антропологических увлечений Лесли. Когда в 30-е годы я жил близ Оберна (штат Нью-Йорк), Лесли мог останавливаться в нашем доме на ночлег, а днем бродить по тем тропам, на которые, предположительно, ступала нога Льюиса Генри Моргана, когда тот изучал индейские древности на берегах озера Кейюга, и особенно вокруг Ороры, где нынче расположен Уэллс-колледж. Много позднее Морган свел нас вместе еще раз, в местах, далеких от центральной части штата Нью-Йорк. Лесли гостил у меня в октябре 1954 г., когда я работал в качестве приглашенного преподавателя в колледже штата Вашингтон в Пуллмане. Он повторял (насколько это возможно было сделать на автомобиле) тот же путь, который когда-то проделал Морган в ходе своей экспедиции к верховьям реки Миссури. К тому времени, как он добрался до Пуллмана, он уже покрыл расстояние, примерно в два раза превышающее расстояние от Анн-Арбора до Пуллмана по прямой. Его многочисленные и продолжительные исследования, связанные с Морганом, которые он проводил в Ро-честере (штат Нью-Йорк), тоже способствовали его появлениям у нас, не только в Оберне, но и в Куперстауне, где мы прожили порядка 15 лет после того, как в 1939 г. покинули окрестности Оберна. И визиты эти не были односторонними. В течение многих лет я часто читал лекции в районе Чикаго и, когда мог, останавливался в Анн-Арборе на денек-другой. Тем более удобно было заезжать к нему в гости, когда я читал лекции в Мичиганском университете, что мне довольно часто доводилось делать на протяжении 30-х годов. После 1930 г., когда Лесли женился на красивой и обаятельной Мэри Паттисон, мы всегда наслаждались обществом их обоих, будь то в Оберне, Куперстауне или Анн-Арборе. Последний раз они навестили нас в Малибу (штат Калифорния), по дороге из Нью-Мексико в Калифорнийский университет в Беркли, где в январе 1957 г. Лесли должен был читать лекции в качестве приглашенного профессора.

Этого достаточно для краткого описания наших личных взаимоотношений, которые всегда

оставались близкими и отличались теплотой и преданностью. Наша идейная близость и понимание были не меньшими. Мы разделяли здоровый скепсис в отношении господствующей политики, и начиная с 1923 г. ни при одном крупном кризисе, будь то во внутренних или международных делах, мы с Лесли не оказывались по разные стороны баррикад. Хотя я обычно в гораздо большей степени ассоциировался в глазах общества с оппозиционностью, Лесли всегда поддерживал меня, даже если это грозило ему какими-то осложнениями и проблемами. Один такой случай произошел в мае 1940 г., когда он представил меня собравшимся в Ракхамской аудитории Мичиганского университета, и я выступил перед огромным скоплением людей с речью, в которой решительно высказался против вступления в войну — к восторгу большинства студентов и к ужасу многих преподавателей, кое-кто из которых, например воинственно настроенный геолог Уильям Хоббс, гордо покинули помещение.

Еще большему испытанию его преданность и мужество подверглись вечером того же дня. По рекомендации Лесли меня пригласили прочесть ежегодную лекцию по общественным наукам. Приглашение было сделано в марте, и преподавательский совет предложил мне рассказать о войне в Европе и об американской политике в связи с этим. Если бы ко времени моего доклада продолжалась та же псевдвойна, что велась с сентября 1939 по апрель 1940 г., моя лекция, очень возможно, не вызвала бы такой яростной реакции со стороны некоторых преподавателей общественных наук. Но за это время Гитлер успел развернуть наступление в западном направлении и уже грозился прорвать «линию Мажино». Даже у, казалось бы, спокойных и бесстрастных ученых начали закипать в груди сильные эмоции. Моя лекция, будучи, в сущности, в высшей степени фактологической, умеренной и сдержанной, вызвала самую желчную реакцию за всю предшествующую историю Мичиганского университета. Лесли запросто мог бы отступить и обезопасить себя, прикинувшись изумленным и шокированным моей откровенностью и прямоотой. Но он сохранял достоинство, оставаясь верным принципу свободы слова даже перед лицом воинственного пыла части преподавательского состава. Эта лекция еще аукнулась мне в Анн-Арборе. Осенью 1944 г., когда моя жена выполняла какую-то важную работу для компании «Форд мотор» в Уиллоу-Ран, она сняла комнату, которую сдавала семья профессора Мичиганского университета. Как только этот профессор узнал, кем является ее муж, он заставил ее незамедлительно съехать. Лесли и Мэри любезно взяли ее к себе в дом.

Наши близость и взаимная симпатия были связаны с тем, что как по научным, так и по политическим вопросам мы были едины, отстаивая позицию, зачастую являющуюся позицией меньшинства. Это привело к тому, что многие свои научные и литературные усилия мы посвятили полемике. К счастью, наши взгляды, как правило, совпадали, а если даже и не совпадали, то расхождения редко бывали кардинальными. По большей части мы поддерживали друг друга в наших основных полемических начинаниях. Я поддерживал Лесли в его усилиях, когда он, будучи в меньшинстве, защищал культурологию и теорию культурной эволюции, а он одобрял мои действия по «ревизии» причин двух мировых войн, хотя и не особенно верил, что установление истины в этом вопросе серьезно скажется на том давлении, которое оказывает культура и которое способствует возникновению новых, еще более крупных войн. Мне вспоминается одно дальновидное, хоть и шутовское замечание, ко-то'рое он сделал в этой связи году в 1946. Я открыл ему свое намерение посвятить большую часть оставшейся мне жизни опровержению мифов по поводу ответственности за развязывание Второй мировой войны и нашего в нее вступления и подчеркнул, что реализация планов такого рода неизбежно связана с огромными сложностями и препятствиями. Лесли согласился со мной и добавил: «Вперед! Может, у тебя и получится; у Джека же получилось», - намекая на легендарные подвиги Джека - Победителя Великанов. Хотя я и не был профессиональным антропологом, еще на младших курсах университета у меня пробудился интерес к этому предмету. Будучи студентом-старшекурсником в Колумбийском университете, в Гарварде и прочих заведениях, я написал примерно столько курсовых работ в этой области, сколько обычно пишут те, кто собирается защищать по антропологии докторскую диссертацию. Я всегда испытывал огромный интерес к этому предмету, особенно к его историческим и теоретическим аспектам, и если бы меня в самом начале научной карьеры до такой степени не засосала история, я бы, наверное, стал не историком, а антропологом. Так или иначе, мое увлечение антропологией способствовало появлению у нас с Лесли общих научных и

интеллектуальных интересов и дало мне возможность понимать, чем он занимался в этой области, и по достоинству оценивать его достижения, тем более что он разрабатывал главным образом теоретические аспекты антропологии и применение к ней эволюционной теории. Прочтя рукопись первой из написанных им статей по антропологии, которая называлась «Личность и культура», я посоветовал ему послать ее в журнал «Открытый суд», где она и была опубликована в 1925 г. Поскольку в годы, проведенные мною в Колумбийском университете, я слушал лекции большинства ведущих деятелей школы Боаса, принадлежащих к ее первому поколению, и был с ними лично знаком, то тем самым я был знаком и с главными оппонентами Лесли в его позднейших теоретических и методологических баталиях, и это знакомство делало для меня еще более важными и интересными горячие научные споры, которые продолжались около тридцати лет.

### **Годы обучения**

Прежде чем перейти от личных тем к профессиональным, было бы логично и разумно остановиться на этапах учебы д-ра Уайта и на том, что интересовало его в то время. Это проливает свет на его дальнейшую деятельность и творчество как ученого и преподавателя. Приведенные ниже сведения были получены в письменном виде непосредственно от д-ра Уайта и, следовательно, могут рассматриваться как достоверные и полные\*.

Еще до того, как он поступил в среднюю школу в Закари (штат Луизиана), он решил стать учителем и довольно ясно представлял,

\* Д-р Уайт прислал мне эти сведения летом 1959 г., не подозревая, что в это время готовился посвященный ему сборник или что я запросил у него такую информацию для этого издания. Я сказал ему, не особенно кривя душой, что собираю сведения для вероятного переиздания в будущем расширенной версии моей «Исторической социологии». С удовольствием могу сообщить, что в мае 1958 г. я рассказал г-же Уайт о проекте этого сборника и о своем обещании написать для него предисловие. Ей было явно приятно это услышать, а в особенности о сборнике в честь Л. Уайта. Раз об этом зашла речь, мне бы хотелось выразить благодарность двум младшим коллегам д-ра Уайта по факультету антропологии Мичиганского университета - профессорам Элману Р. Сервису и Маршаллу Д. Са-линсу, а также двоим бывшим его студентам, редакторам настоящего издания - д-ру Гертруде Э. Доул из Колумбийского университета и д-ру Роберту Л. Карнейро из Американского музея естественной истории - за ту необходимую помощь, которую они оказали, предоставив подробные сведения о д-ре Уайте и о факультете антропологии.

какова будет его научная карьера: он хотел стать физиком или астрономом. Эти стремления и решения возникли у него под влиянием небольшой книжки «Естественная философия» (так тогда обычно называли физику), которой его отец пользовался, учась в колледже. Книжка представляла собой введение в этот предмет. Примерно в то же время отец как-то раз отвез Лесли на одну ночь на семейную ферму близ Лейна (штат Канзас) показать и рассказать ему о комете Галлея, которая, пылая, пролетела по небу в 1910 г. Первыми властителями дум д-ра Уайта были Галилей, Ньютон, Кеплер и Галлей. К моменту окончания школы в 1916 г. он уже твердо принял для себя решение поступать в университет штата Луизиана и специализироваться по физике, хотя пару раз ненадолго его и посещала идея стать врачом. Случившаяся после выпускных экзаменов болезнь и последовавшая за ней служба во флоте во время Первой мировой войны отложили поступление в университет до сентября 1919 г. За это время его военный опыт произвел глубокую перемену в его интеллектуальных интересах и повернул их в сторону психологии и общественных наук. Вот как он сам это выразил: «Война глубоко изменила мои жизненные цели и мировоззрение. Во время войны я вдруг обнаружил, что все, чему меня официально или неофициально учили и что я знал о моем обществе, моей стране и обо всем с этим связанным, было сильным искажением реальности. И поэтому, поступив в колледж, я решил выяснить, чем определяется поведение *народов*. Моя любовь к физике не угасла; она просто была отодвинута на задний план. На первом и втором курсах университета штата Луизиана я специализировался по истории и политологии, думая, что эти предметы Дадут ответы на новые и важные для меня вопросы. Этого не произошло, и на предпоследнем и выпускном курсах бакалавриата Колумбийского университета, куда я перевелся, я обратился к психологии, социологии и философии». Д-р Уайт учился в Луизианском университете с 1919 по 1921 г., а в Колумбийском — с 1921 по 1923, получив в 1923 г. степень бакалавра. Он не слушал никаких антропологических курсов ни в первые два года своего обучения в Колумбийском университете, ни потом, вплоть до

получения им в 1924 г. степени магистра. Он продолжал специализироваться в области психологии, социологии и философии и написал свою магистерскую диссертацию по психологии (под руководством профессора Роберта С. Вудворта).

Но еще до окончания последнего курса бакалавриата д-р Уайт прилагал активные и разнообразные усилия, стремясь понять поведение «народов», для чего с 1922 по 1924 г. посещал несколько курсов в Новой школе социальных исследований в Нью-Йорке.

10

Там он уже действительно начал изучать антропологию, причем у Александра Гольденвейзера, самого яркого преподавателя из числа последователей Боаса, а также у маститого социолога Уильяма И. Томаса, который изучал первобытное общество лет тридцать и чье «Собрание источников по происхождению общества», опубликованное в 1909 г., долго оставалось классическим трудом как для социологов, так и для антропологов. Д-р Уайт также посещал, среди прочих, лекции Торстена Веблена по экономике, Джона Б. Уотсона — по бихевиористской психологии и Франквуда Э. Уильямса — по психиатрии. Он даже прослушал два курса по клинической психологии в Манхэттенской государственной клинике для душевнобольных на острове Уарда и некоторое время увлекался идеей стать специалистом в области психиатрии по направлению клинической психологии. Однако он отбросил это намерение и в 1924 г. решил пойти в Чикагский университет изучать социологию, чтобы больше узнать о народах. Но вскоре обнаружил, что предлагаемые курсы по социологии не дают ему этих знаний, и, таким образом, перенес свой основной интерес на антропологию. Д-р Уайт написал докторскую диссертацию «Знахарские общества Юго-Запада» (под руководством профессора Фай-Купера Коула) и в 1927 г. получил степень д-ра философии. Его диссертация вызвала ожесточенный научный спор между профессором Коулом и социологом профессором Элсвортом Фарисом. И это явилось главной причиной раскола прежде единого факультета на два отдельных факультета: социологии и антропологии. Д-р Уайт следующим образом рассказывает о том, каковы были его интересы и что им двигало в период между уходом из Новой школы и получением докторской степени в Чикагском университете: «Мне по-прежнему было интересно то, что я называл тогда «народами» (а не «культурой»). Поэтому я отправился в Чикагский университет изучать социологию.

Социологию я забросил, осознав, что она кажется мне сплошь состоящей из теории и в очень малой степени — из фактов. Шило социологии я поменял на мыло антропологии затем лишь, чтобы обнаружить, что у антропологов есть масса фактов, но нет никаких идей». Однако, как мы уже отмечали, он так и не бросил антропологию до получения докторской степени. Начав преподавать этот предмет, он обогатил его множеством идей, большая часть которых на протяжении многих лет приводила в бешенство доминирующие группы американских антропологов.

Следует отметить, что увлечение антропологией пришло к д-ру Уайту лишь в самом конце студенческой университетской поры. Ни Морган, ни Тайлор, ни Боас не были интеллектуальными звездами в галактике его юношеского сознания. С того момента, когда

11

он все-таки начал изучать этот предмет, и вплоть до завершения работы над докторской диссертацией он читал произведения и изучал доктрины школы Боаса, разделяя и превознося их; однако большую часть своей дальнейшей научной жизни он посвятил их ниспровержению. Его ранний интерес к точным наукам, конечно, впоследствии сказался на принятии им в своих работах строго научного критерия, а также на ясно выраженном четком представлении о взаимосвязи наук. Деятельность в сфере психологии и философии помогла ему выработать замечательную способность строго и четко анализировать проблемы антропологической теории. Роль его психологической подготовки с очевидностью проявилась в первой же опубликованной статье на антропологическую тему — в критическом исследовании «Личность и культура». В дальнейшем, несмотря на то что, будучи студентом-старшекурсником, он счел социологию слишком теоретизированной, его занятия социологией в ранние годы обучения несомненно сослужили ему хорошую службу, когда его собственная работа по антропологии оказалась тесно связанной с теорией, в особенности с теориями социальной эволюции. Учитывая, что У. Томас был необычайно строгим и проницательным ученым-методологом, вполне возможно, что лекции Томаса по социологии, прослушанные д-

ром Уайтом в Новой школе, оказали на него большее влияние, нежели занятия по социологии, которые он посещал в Чикагском университете. Он несколько раз давал мне понять, что это было именно так. А его юношеский интерес к медицине, возможно, сказался на том, что, начав заниматься антропологией, он выбрал себе темой первобытные индейские знахарские общества.

### **Преподавательская деятельность и академическая карьера**

В 1927 г. д-р Уайт был назначен на свою первую преподавательскую должность — преподавателя социологии и антропологии в университете г. Буффало, где он работал в основном в сфере антропологии. На следующий год его произвели в старшие преподаватели, В 1930 г. он перешел в Мичиганский университет в качестве старшего преподавателя антропологии и с тех пор оставался в этом учебном заведении, на одном и том же факультете. Его назначили на место Джулиана Стюарда. В 1932 г. его повысили до доцента. Несмотря на то что следующее десятилетие было одним из наиболее активных периодов его жизни в исследовательском, преподавательском и творческом плане, присвоение ему звания профессора задерживали до 1943 г. Коллеги объясняют это главным образом критическим отношением католических клерикалов и

12

других консервативно настроенных религиозных групп штата \* его непреклонно научной позиции. Возможно, задержка в его продвижении по службе была связана также и с тем, что в первое время пребывания в Мичиганском университете его профессиональная честность доходила до воинственности, а в кругу коллег по факультету он не отличался повышенной общительностью. В 1936 г. он стал исполняющим обязанности декана факультета антропологии, а в 1944 г. — деканом. В 1957 г. он добровольно ушел с этого поста. Его должность всегда относилась к Колледжу литературы, науки и искусств, а не к Музею антропологии. Хотя он и числился\* младшим хранителем, а позже старшим хранителем музея, это не имело отношения к музейному бюджету.

Под идейным и организационным руководством д-ра Уайта факультет антропологии Мичиганского университета превратился из дела одиночки, каким он был в 1930 г., в один из сильнейших факультетов в Соединенных Штатах или даже во всем мире. К 1959 г. его общий штат достигал семнадцати человек, часть из которых, разумеется, финансировалась из бюджетов других факультетов. На сегодняшний день это самый большой преподавательский состав среди всех факультетов антропологии в Соединенных Штатах. Первым пополнил коллектив д-р Миша Титиев, пришедший весной 1936 г. Затем на полную ставку поступили д-р Ричард Бердсли (в 1947 г.) и д-р Фредерик Тиме (в 1948 г.). Доктора Гриффин, Гринман и Спалдинг, проф. Джонс и г-жа Ага-Оглу в разное время поступали в штат музея и начинали преподавать на полставки на факультете антропологии по мере того, как возрастало число студентов. К 1949 г. все вышеперечисленные сотрудники музея преподавали на факультете и обладали там соответствующими званиями.

Нынешний большой преподавательский состав должным образом распределен по разным отраслям антропологии: этнологии, физической антропологии, археологии и лингвистике. Факультет не только охватывает все основные области антропологического знания, с важнейшей проблематикой и соответствующими географическими регионами, — на нем также представлены разнообразные методы обучения, практикуемые ведущими факультетами Соединенных Штатов. Факультет не замыкается на самом себе, как этого можно было бы ожидать; учитывая, что он, по сути дела, создан одним человеком. Из всего состава факультета только двое — д-р Элман Р.Сервис и д-р Маршалл Д.Салинс — учились на младших курсах этнологии у д-ра Уайта в Мичигане, но оба они писали дипломы и получали свои докторские степени в Колумбийском университете. В преподавательском составе Мичиганского университета представлено большинство ведущих антропологических

13

факультетов страны: Гарвард — пятью человеками, Колумбийский университет — четырьмя, Чикагский — четырьмя и Калифорнийский — одним.

Число студентов на факультете антропологии и их интерес к нему росли пропорционально увеличению преподавательского состава и разнообразия предлагаемых курсов. Но растущий

интерес студентов и как следствие увеличение востребованности курсов, а также рост факультетского штата были на протяжении многих лет заслугой прежде всего необычайной привлекательности курсов, которые с 1930 г. д-р Уайт читал все большему числу студентов. Когда он пришел в Мичиганский университет, даже на младших курсах студентов-антропологов было мало, а дипломников была и вовсе горстка. Но уже спустя 20 лет его знаменитые лекционные курсы для студентов «Эволюция культуры» и «Мышление первобытного человека» посещали примерно по 250 человек каждый. Эти курсы и до сих пор — одни из наиболее посещаемых факультативов Мичиганского университета. В 1957 г., докладывая ответственной университетской комиссии о преподавательской работе д-ра Уайта, комиссия факультета антропологии отметила, что «эти курсы имеют большое значение не только для антропологической специализации, но и для тех образовательных целей, которые ставит перед собой Литературный колледж». Сегодня на факультете учатся около тридцати специализирующихся в антропологии студентов младших курсов и около пятидесяти дипломников.

Вплоть до 1951 г. непосредственно под эгидой факультета антропологии присуждалась только степень магистра. Правда, докторские степени присуждались Эмерсону Гринману в 1927 г. и Джеймсу Гриффину в 1936 г., но эти люди занимали должности в Музее антропологии, получали предыдущие степени в других институтах, и докторские степени были получены ими по специальной договоренности. Две докторские степени по соглашению с другими факультетами были позже присуждены Уильяму Гаагу и Фредерику Матсону. Что же касается первой докторской степени, которую факультет антропологии присудил самостоятельно, то ее получил Роберт Андерсон в 1951 г. Рост интереса к написанию диссертаций и увеличение их числа находят отражение в том факте, что начиная с 1951 г. было присуждено целых 25 докторских степеней. В главах представляемого юбилейного сборника\*, написанных коллегами и бывшими студентами д-ра Уайта, авторы особо выделяют разнообразие антропологических интересов и научных достижений, которые стимулировались и

\* Здесь и далее имеется в виду сборник, из которого заимствовано публикуемое нами Предисловие. - *Прим. ред.*

14

поддерживались факультетом, вдохновляемым и руководимым д-ром Уайтом. Несмотря на свою увлеченную деятельность в качестве преподавателя, исследователя и автора, д-р Уайт очень добросовестно подходил к выполнению своих административных обязанностей, шла ли речь о делах на самом факультете антропологии или о взаимоотношениях его с другими факультетами и с университетом в целом. К этим обязанностям он относился очень серьезно и никогда не пренебрегал ими ради того, чтобы успеть скорее закончить какую-нибудь статью или книгу. При этом он никогда не доходил до откровенного диктата в административных делах и не слишком стремился безраздельно господствовать в работе факультета и единолично определять его политику. Он без колебаний передавал другим свои административные функции и был известен неизменной поддержкой решений тех членов преподавательского состава, которым эти функции делегировались. Руководство университета и его воспитанники привыкли высоко ценить то, что привнес д-р Уайт с точки зрения содержания, интегративного характера и расширения интеллектуальных интересов и научных достижений Мичиганского университета. И хотя присвоение ему звания полного профессора затянулось на целых 11 лет (1932—1943), он был одним из пяти работников университета, отмеченных наградой «За выдающиеся достижения в области преподавания» — одним из важнейших знаков отличия этого заведения. Он получил эту награду в 1957 г., оказавшись в первой пятерке награжденных.

То, как высоко факультет антропологии ценил научное руководство д-ра Уайта, его конструктивные взаимоотношения с коллегами и административные таланты, хорошо иллюстрирует следующая выдержка из письма, написанного факультетской комиссией в адрес Комитета по присуждению «Наград за выдающиеся достижения в области преподавания», где содержится характеристика д-ра Уайта: «Как администратор проф. Уайт хорошо послужил университету. Под руководством проф. Уайта факультет строился разборчиво и предусмотрительно и ныне, с ним во главе, работает как эффективная и устойчивая единица. Несомненные достижения проф. Уайта как ученого, его способность

вызывать энтузиазм и преданность делу у множества студентов, а также его умение гармонично управлять быстро растущим факультетом создают всестороннюю картину выдающихся качеств, проявляемых им в служении университету. И хотя в своей области он достиг несомненных высот на мировом уровне благодаря непреклонному отстаиванию своего видения научной истины, в кругу своих коллег и студентов он остается скромным и мягким человеком. Среди его подчиненных царят гармоничные отношения».

15

Хотя своими административными талантами и добросовестным выполнением своих обязанностей, связанных с организацией и управлением постоянно растущим факультетом, д-р Уайт сослужил огромную службу университету, все же основой его достижений и последующего роста факультета был его преподавательский успех. Несмотря на то что в его манере читать лекции нет никакого актерства, а в подходе к теме и в подаче материала отсутствует какая бы то ни было сенсационность, он - один из самых популярных преподавателей в Мичиганском университете, а в области антропологии — во всем мире. Этой популярностью он по большей части обязан своей сильной личной заинтересованности в предмете и предельно серьезной, но при этом живой манере подачи материала. Такой подход, судя по всему, передается большинству студентов, и его лекции привлекают даже многих из тех, кто чувствует или опасается того, что его убеждения в чем-то враждебны позициям д-ра Уайта и приводимым им фактам. Как правило, он завоевывает уважение и доверие таких студентов, и многие из тех, кто поначалу приходит поглумиться, в конечном счете начинают превозносить его — если не молиться на него. Стоит отметить, что он обычно концентрируется на заявленной им теме курса и крайне редко отвлекается на посторонние и не относящиеся к делу предметы, чтобы произвести эффект или увернуться от сложного вопроса. Он подает материал четко, убедительно, остро, недвусмысленно и бескомпромиссно, но всегда без самонадеянного догматизма. Даже критикуя тех, кто придерживается противоположных взглядов, он всегда подробно излагает мнения и аргументы противников, прежде чем начать критиковать и опровергать их. Он никогда не прибегает к распространенному и простому приему — выдумать себе воображаемых оппонентов и уничтожить их с помощью софистики. При этом он неизменно честен и бескомпромиссен в отстаивании своих позиций в ходе научных дискуссий. Его стойкое, но вместе с тем корректное противодействие попыткам католической церкви заткнуть ему рот сыграло большую роль в укреплении основ академической свободы в Мичиганском университете. Одним словом, популярность и успех д-ра Уайта как преподавателя почти полностью объясняется его огромным интеллектуальным обаянием. Помимо убежденности и энергичности, которые он проявляет в университетской аудитории, имеет большое значение и то, что те идеи и проблемы, которые он затрагивает в двух своих обширных лекционных курсах для начинающих, действительно очень важны, они провоцируют к размышлениям и стимулируют дальнейшие дискуссии. Другими словами, это «живые» курсы, пусть они и редко имеют непосредственное отношение к текущим событиям. Д-р Уайт принадлежит к числу тех ред-

16

ких антропологов, которые убеждены, что антропология не кончается на изучении культур каменного века, а подходит для понимания даже самых последних новшеств в использовании энергии в атомную эру. Хотя в д-ре Уайте во время лекции нет ничего от красноречивого шоумена, его манеру подачи материала можно назвать какой угодно, но только не скучной или тяжеловесной, навевающей на студентов сон. Он читает лекции в живой и убедительной манере, прекрасно подбирая материал, и часто сдабривает свой доклад остроумной шуткой и уместным сарказмом. Он дает студентам почувствовать, что они вместе с ним вовлечены в общую интеллектуальную работу, имеющую непосредственное практическое значение, даже если текущая тема относится к самому отдаленному прошлому. В его изложении сложные системы родства в первобытном обществе могут показаться столь же актуальными, как и споры о полномочиях в современных профсоюзах.

Поскольку д-р Уайт никогда не пытается сделать из своих лекций цирк, то он следит за тем, чтобы и студенты не предавались легкомыслию и расхлябанности. Он требует безраздельного внимания студентов к своим курсам, и, как правило, обычно так и происходит. Во время

лекций для большой аудитории студентов начальных курсов его серьезная и достойная манера дополняется чертами своеобразной оборонительной позиции, что, вероятно, связано с тем, что на протяжении многих лет среди слушателей всегда находилось несколько студентов, переполненных подспудной враждебностью к его смелой и решительной трактовке спорных вопросов. На его лекциях для студентов начальных курсов мало полемики, так как д-р Уайт не очень восприимчив или не очень терпим ко взглядам, разительно отличающимся от его собственных, особенно если эти чуждые ему суждения шаблонны и некомпетентны или просто высказываются в невежливой форме. На лекциях для выпускников, посещаемых в основном студентами, лучше знакомыми с антропологией и в большей степени сочувствующими его точке зрения, ему уже меньше нужно обороняться, и он лучше воспринимает дискуссию, хотя даже здесь он не поощряет кардинального несогласия с его базовыми взглядами. Возможно, что эта оборонительная позиция в его преподавательской манере связана еще и с тем, что на протяжении большей части своей академической карьеры он отстаивал те теории и интерпретации, которые разделяло меньшинство антропологов.

Если д-р Уайт и не склонен тратить время на пустые споры с некомпетентными или неуравновешенными студентами в аудитории, то он всегда крайне либерален и не жалеет своего времени для серьезных студентов, приходящих в его кабинет за информацией и консультациями. Его время в этом отношении было вос-

17

требовано значительно больше, чем время любого из его коллег по факультету. В дополнение к своим обязанностям декана факультета он многие годы консультировал старшекурсников и составлял для них индивидуальные учебные планы. Он необыкновенно добр и благожелателен к достойным студентам, ищущим его руководства, и, более того, крайне либерален и великодушен, когда принимает студентов у себя дома. В самом деле, он частенько приглашал к себе домой на обед целые группы из наиболее продвинутых студентов. Все сказанное выше точно характеризует суть методов и достижений д-ра Уайта как преподавателя антропологии. Но намного лучше, чем могу сделать я, все это обобщено, оценено и ярко изложено в присланном по моей просьбе письме одного из блестящих благодарных выпускников д-ра Уайта, который сам ныне преподает антропологию в университете: «Лесли Уайт пришел в Мичиганский университет читать два типа курсов. Первый предлагал чрезвычайно популярные темы: «Эволюция культуры» и «Мышление первобытного человека». Студенты всех направлений толпами шли на эти лекции, образуя большую и иногда возбужденную аудиторию.

Теперь в любом крупном учебном заведении имеются свои «примадонны», и Мичиганский университет — не исключение. Некоторые из этих господ — особенно «грозовые романтики» от литературы, обращенные томисты от философии и аналитики самого унылого типа от психологии — вставали на дыбы от некоторых постулатов уайтовской антропологической доктрины. Они прививали своим студентам такое же отношение, и эти студенты, естественным образом, пытались перенести военные действия на территорию аудитории Уайта. Однако их ожидал там болезненный сюрприз.

В течение многих лет Уайт оттачивал свое едкое и искрометное остроумие, какое обычно ассоциируется с Палатой общин. Часто студент, вооруженный провокационным вопросом, который, как он думал, должен был бы уничтожить Уайта вместе со всеми его работами, бывал отбит, оттеснен и обыкновенно даже обойден с фланга. У некоторых из таких студентов, надо думать, до сих пор еще не зарубцевались раны. Все это доказывает, что лекции Уайта часто были, мягко говоря, оживленными и доброжелателям могли доставить подлинное наслаждение.

На курсах другого типа, более специальных и предназначенных для студентов, изучающих антропологию и общественные науки, Лесли Уайт представлял едва ли не другим человеком. Более терпеливого, старательного и мягкого преподавателя нельзя было и пожелать. Он обладал в полной мере тем смирением перед неизвестным, которое отличает истинно чуткого человека; он обладал

18

удивительной любознательностью ко всему на свете, а также огромным человеческим обаянием. Но вне стен университета у него было еще одно качество, важнейшее и, наверное,

лучшее из всех описанных: он и его жена Мэри были хорошими друзьями всем своим студентам».

Эрудиция д-ра Уайта и его способность возбуждать восхищенный интерес у серьезных студентов были широко признаны в академическом мире. Он преподавал в качестве приглашенного профессора на многих из ведущих факультетов антропологии в Соединенных Штатах — в Чикагском, Йельском, Колумбийском, Гарвардском и Калифорнийском университетах — и даже один год в Яньцзинском университете в Пекине. Эти приглашения имели тем большее значение, что основополагающие позиции д-ра Уайта в антропологической теории находились в более или менее прямом противоречии с позициями людей, занимавших доминирующее положение на факультетах, где его просили преподавать.

### **Выдающийся вклад в антропологию и общественные науки. Культура, культурология, культурная эволюция**

Прежде чем подробно остановиться на основном вкладе д-ра Уайта в общественные науки в целом и в антропологию в частности, стоит перечислить те его достижения и те тезисы, благодаря которым он лучше всего известен и из-за которых его, возможно, будут помнить дольше всего. Это прежде всего: 1) возрождение и реабилитация (в измененном виде) учения о культурной эволюции, обоснованного и подкрепленного большим объемом информации, чем тот, что имелся в распоряжении эволюционистов старшего поколения (классических), и уточненного более пристальным анализом, чем кто-либо из ранних эволюционистов был в состоянии предпринять при рассмотрении предмета; 2) дальнейшее развитие и точное определение понятия культуры как главного объекта антропологического исследования; 3) настойчивое утверждение тезиса о том, что культура, как со стороны ее описания, так и с точки зрения эволюционного развития, должна быть вверена новой и самостоятельной науке, а именно — культурологии, которая если не составляет всю антропологию, то, во всяком случае, является самым большим и важным ее разделом.

В свете того, что д-р Уайт, вероятно, войдет в историю антропологии как выдающаяся личность второй трети нынешнего века, если не всего этого века, поборник идеи культурной эволюции, воплотивший ее на практике,— было бы интересно и важно рассмотреть, как именно он пришел к своей бескомпромиссной, но продуктивной позиции и соответствующим оценкам. Когда он,

19

будучи студентом младших курсов, подробно познакомился с общей теорией эволюции и с ее применением в различных областях естественных наук и в философии, это учение, похоже, не оказало никакого влияния ни на его первые шаги в антропологии, ни на его взгляды.

Действительно, начиная изучать этот предмет, главным образом под руководством Александра Гольденвейзера и Уильяма Томаса, он строго придерживался боасовской и антиэволюционистской ориентации. Такой подход получил продолжение в его дипломной работе в Чикагском университете, которую он писал у Фай-Купера Коула и Эдварда Сэпира, а те, в свою очередь, писали докторские диссертации у Боаса. Большая часть литературы в области антропологии, которую он прочел к моменту получения докторской степени в 1927 г., была создана школой Боаса. Принимая во внимание его долгие и яростные споры с Робертом Лоуи, интересно узнать, что, по утверждению самого д-ра Уайта, из всей литературы такого плана самое сильное влияние на него в то время оказала резко антиэволюционистская, антиморгановская книга Лоуи «Первобытное общество». Он рассказывал мне, что на протяжении этого периода фактически не читал ни одной из работ классических антропологов и эволюционистов старшего поколения, таких как Морган, Тайлор, Фрэзер, Летурно, Липперт и др., поскольку его учителя объясняли ему, что такие книги «устарели», а в то время у него не было причин подвергать сомнению такую оценку.

Довольно часто многие изучающие этнологическую теорию, рассуждая о системе взглядов д-ра Уайта, полагают, что ему вдруг случайно попался экземпляр моргановского «Древнего общества» и он был ослеплен яркой вспышкой света, мгновенно обратившей его из фанатичного приверженца боасовской школы в крестonosца, сражающегося против ее основных догматов, подобно тому как апостол Павел был обращен по дороге в Дамаск. На самом деле его обращение к эволюционизму было постепенным процессом, следствием нескольких однонаправленных факторов.

Это, во-первых, его ранний опыт профессионального преподавания антропологии в университете Буффало. Чувствуя, что ему сложно объяснять и защищать антиэволюционистскую позицию, хотя он все еще разделял ее, он понял, что вынужден отказаться от своей веры в антиэволюционизм. Вот как он изложил это в письме ко мне: «Когда я пришел преподавать в университет Буффало, то понял, что не могу защищать при помощи фактов и логики антиэволюционистскую позицию, вынесенную мною от Гольденвейзера *et al.* Через какое-то время я обнаружил, что и верить в нее больше не могу». Он повторяет это, по существу, на странице *ix* своего предисловия к «Эволюции культуры». Я пре-

20

красно понимаю это объяснение, так как оно в точности повторяет мой собственный опыт, когда я пытался преподавать традиционную классическую экономику в колледже. Все шло хорошо, пока я учил несведущих и невинных второкурсников колледжа свободных искусств. Но когда мне пришлось иметь дело с группой старшекурсников инженерного колледжа, которые накопили некоторый опыт соприкосновения с реальностью, мне пришлось довольно резко пересмотреть свой прежний подход к экономическим фактам и теории.

Во-вторых, серьезное влияние на него оказал молодой коллега, блестящий и эрудированный философ Марвин Фарбер, который был зачислен в штат университета Буффало за год до того, как туда пришел д-р Уайт. Фарбер немного занимался антропологией, будучи студентом Гарварда, а затем в ходе длительного обучения за границей, и питал особый интерес к теме эволюции как таковой. Он много сделал для того, чтобы подорвать уже пошатнувшееся доверие д-ра Уайта к радикально антиэволюционистским аргументам, выдвинутым Лоуи в «Первобытном обществе».

Еще одним импульсом послужил определенный интерес к полевым исследованиям. Приехав в Буффало, д-р Уайт обнаружил, что неподалеку находится резервация индейцев-сенека, и он направлял своих студентов изучать их жизнь, обычаи и традиции. Это подвигло его на то, чтобы впервые прочесть Моргана, но вначале не «Древнее общество», а «Лигу ирокезов». Эта книга подтолкнула его почитать Моргана более полно и основательно, и, как он сам об этом пишет, «я обнаружил, что он был поистине выдающимся ученым и замечательной личностью, а вовсе не таким, каким его изображал Лоуи». Изучение Моргана естественным образом подтолкнуло его к прочтению нескольких работ других крупных эволюционистов, но ни один из них не вызывал у него такого восхищения, как Морган, за исключением, возможно, лишь сэра Эдварда Барнетта Тайлора. Что касается Тайлора, то его влияние сказалось на понимании скорее культуры, нежели эволюционистского учения.

Завершающим шагом в превращении д-ра Уайта в активного эволюциониста стало его путешествие по России и Грузии в 1929 г., в ходе которого он впервые более или менее основательно познакомился с трудами Маркса и Энгельса, особенно с теми разделами, где речь идет о природе и развитии цивилизации. Разрабатывая тему происхождения семьи, Энгельс особенно широко использовал взгляды Моргана на социальную эволюцию, тем самым лишняя раз убеждая д-ра Уайта в важности и значимости эволюционного подхода. Произведения Маркса и Энгельса также помогли уяснить причины, по которым теория Моргана о роли

21

собственности в ходе развития культуры подвергалась столь яростным нападкам со стороны католических ученых, а также историков и экономистов капиталистического общества. Таким образом, к тому моменту, как д-р Уайт пришел преподавать в Мичиганский университет в 1930 г., он уже отбросил свою раннюю боасовскую, антиэволюционистскую ориентацию и воспринял эволюционистский подход. С этого времени многие его теоретические работы были посвящены энергичным и конструктивным спорам с ведущими деятелями школы Боаса, хотя в последнее десятилетие тематика его теоретических выступлений несколько сместилась в сторону определения поля культуры и рамок науки о культуре — культурологии.

Если Морган оказался для д-ра Уайта главным вдохновителем его эволюционной концепции, то можно говорить и о сопоставимом влиянии Тайлора в том, что касается подчеркивания первостепенного значения культуры в антропологических подходах и разработках. Д-р Уайт

часто цитирует классическое и новаторское определение культуры, данное Тайлором в его великой монографии «Первобытная культура»: «Культура... это то сложное целое, которое включает в себя знания, верования, искусство, мораль, право, обычаи и любые другие способности и привычки, приобретенные человеком как членом общества». Если бы д-р Уайт развил свой интерес к культуре раньше, то профессор Альфред Л. Крёбер, без сомнения, стал бы его первым наставником в этой области, так как знаменитая статья Крёбера «Надорганическое», появившаяся в 1917 г., была на языке у антропологов и стала общим местом дискуссий среди адептов школы Боаса задолго до того, как д-р Уайт поступил в Колумбийский университет или в Новую школу. Но так получилось, что влияние Крёбера пришло уже позже тайлоровского, дополнившись влиянием Эмиля Дюркгейма и Вильгельма Оствальда. Эти люди помогли ему увидеть также необходимость и целесообразность специальной науки для изучения природы и развития культуры, которую он окрестил культурологией, позже обнаружив, что еще в 1915 г. известный химик Оствальд уже использовал этот термин в точно таком же значении. Любопытно, что д-р Уайт, оказывается, был мало знаком с деятельностью таких людей, как Юлиус Липперт, Максим Ковалевский, Франц-Карл Мюллер-Лиер, Альфред Фиркандт и Альфред Вебер, чьи подходы были столь же продуктивны и основательны, как взгляды и подходы Тайлора, Дюркгейма, Крёбера и Оствальда. Во всяком случае, они никак не повлияли на д-ра Уайта, да в этом и не было необходимости.

Короче говоря, выдающиеся усилия д-ра Уайта по описанию сущности и процессов культурной эволюции, а также определению

22

границ соответствующей теории, ее развитию и защите, представляют собой завершение работы, начало которой положили Морган и Тайлор, на основе более обширных знаний и более полного теоретического понимания. В одной из своих самых последних публикаций — «Понятие эволюции в культурной антропологии» (1959) — д-р Уайт досконально проанализировал этот вопрос на высоком научном уровне. Здесь нет возможности сколько-нибудь адекватно изложить выдвинутые д-ром Уайтом концепции культуры, культурологии, культурной эволюции и смежных предметов или охарактеризовать его вклад во все эти области. Одно лишь предварительное рассмотрение этих предметов составляет внушительную книгу объемом свыше четырехсот страниц (его «Наука о культуре»), но даже и в этом томе сущность и значение культурной эволюции или законы и методы культурологии рассматриваются недостаточно. Однако мы можем выделить основы его подхода, теорий и взглядов и показать их значение для современного состояния и будущего развития антропологии и общественных наук.

Обратимся сначала к природе культуры — основе идеологии и рабочего инструментария д-ра Уайта. Культура принадлежит исключительно человеку; никакое другое животное не обладает культурой, так как культура подразумевает способность использовать символы — способность, характерную только для человечества. Д-р Уайт привлек внимание к основополагающему значению символического поведения в статье, опубликованной еще в 1940 г. О том, что эта статья привлекла повышенное заинтересованное внимание, свидетельствует тот факт, что ее переиздавали как минимум в шести сборниках, не считая собственного сборника работ д-ра Уайта «Наука о культуре». Он описывает важность символа и символического поведения следующим образом: «Тезис, который мы намерены выдвинуть и отстаивать здесь, состоит в том, что существует *фундаментальное* различие между сознанием человека и сознанием не-человека. Это различие качественное, а не количественное... Человек использует символы; ни одно другое существо этого не делает. Организм либо обладает способностью использовать символы, либо нет; промежуточного состояния не бывает. Символ может быть определен как нечто, смысл и значение чему придает тот, кто его использует... Все символы должны иметь материальную форму, в противном случае они не могли бы стать частью нашего опыта...

Вся культура (цивилизация) обусловлена символом. Именно осуществление способности к символизации привело к возникновению культуры, и именно использование символов сделало возможным ее непрерывное существование. Без символа культуры бы не было, и человек был бы всего лишь животным, но не челове-

ком в полном смысле слова. Членораздельная речь — самая важная и характерная форма символического поведения»<sup>1</sup>.

Культура включает в себя все плоды использования человеком символов (то есть символизации), рассматриваемые и действующие во внетелесном контексте, то есть когда они лишены прямой и непосредственной связи с человеческим организмом. «Предметы и явления, обусловленные использованием символов, включают идеи, верования, чувства, действия, модели поведения, обычаи, нормы, установления, произведения и формы искусства, языки, орудия, инструменты, машины, утварь, украшения, фетиши, амулеты и т. д. Культура — наименование предметов и явлений, обусловленное использованием символов, которые рассматриваются во внетелесном контексте»<sup>2</sup>. Если же рассматривать их в телесном контексте, то есть в их непосредственной связи с людьми, то они выражают «человеческое поведение», другими словами, совершенно иной уровень и иную категорию в пределах свойственных общественным наукам значений и компетенции.

Концепция д-ра Уайта об уникальности культуры (культура — единственный продукт, который человек не делит с животным миром) естественно приводит его к утверждению о том, что изучение культуры равным образом требует уникальной науки или дисциплины, способной описывать, анализировать и оценивать ее, той науки, которую он соответственно окрестил «культурологией». Более ранние авторы, начиная с Липперта и Тайлора, а некоторые даже и до них, отчетливо это подразумевали, но д-р Уайт оказался именно первым *антропологом*, использовавшим термин «культурология». Если он формально и не был первым, кто предложил и применил этот термин, он, безусловно, раньше всех обосновал, защитил и развил его. Он с таким же правом может называться «отцом» культурологии, с каким Огюст Конт считается отцом социологии. Некоторые из предшественников Конта превосхитили большинство его идей, включая, по большому счету, даже его иерархию наук и его представления о природе и очень высоком статусе социологии. Конечно, ни д-р Уайт, ни кто-либо из его последователей не станут утверждать, что он изобрел культурологическую перспективу, но он *обозначил* ее для антропологии. Не был он также и единственным, кто применял ее на практике; многие культурологические изыскания велись еще до 1947 г., вне зависимости от того, назывались они культурологическими или нет.

Д-р Уайт полагает, что Оствальд, всемирно известный химик, был первым, кто использовал термин «культурология» так же, как определял его д-р Уайт, и с точно таким же смыслом. Это было сделано в двух статьях, опубликованных в 1915 г. Но ни один ан-

24

трополог не подхватил этого термина, не развил и не применил его плодотворно до тех пор, пока спустя полтора десятилетия это не начал осуществлять на своих университетских занятиях д-р Уайт, изложивший свои соображения по этому поводу в статье «Расширение границ науки» (1947). Это произошло не ранее, чем года два спустя после того, как он наткнулся на статьи Оствальда — открытие, которое, по-видимому, сильно взбудоражило его и добавило чувства удовлетворения и уверенности. Как он однажды написал мне: «С уверенностью могу сказать, что *ни один* другой труд по культурной эволюции не принес мне такой радости открытия, как работа Оствальда 1915 г. о культурологии». Поскольку культура, а не общественная жизнь — единственный уникальный и самый характерный продукт человеческой деятельности, то культурология, следовательно, должна рассматриваться как главенствующая наука, потеснив социологию с занимаемой ею вершины. Статья д-ра Уайта 1947 г. явственно напоминает знаменитое описание Контом иерархии наук, сделанное веком с четвертью ранее.

Если можно с готовностью согласиться с утверждениями д-ра Уайта относительно необходимости науки культурологии и места, которое она должна занимать, то надо вместе с тем признать, что на сегодняшний день это — главным образом многообещающее стремление, продуктивный и дерзкий проект, почти как социология во времена Конта. Культура, как сказал (и, вероятно, совершенно справедливо) д-р Уайт, должна обладать своим собственным уникальным ходом развития, законами, тенденциями и т. д., которые имеют важнейшее значение для объяснения прошлого человечества, сообщая нам о том, каким образом человечество зашло в нынешний тупик, и подсказывая возможные перспективы на

ближайшее и отдаленное будущее. Однако пока ни д-р Уайт, ни кто-либо из его последователей среди культурологов и антропологов еще почти ничего не сказали нам о том, в чем же реально заключаются этот ход развития, законы и тенденции, не проиллюстрировали и не продемонстрировали их подробно на примере из прошлого или настоящего. Сам д-р Уайт в первом томе своей блестящей и глубоко научной книги «Эволюция культуры» недалеко ушел в этом направлении, подчеркнув лишь связь между объемом имеющейся в распоряжении энергии, ее успешным применением, с одной стороны, и уровнем или типом культур, скоростью изменений в них и тенденциями их развития — с другой. Эту плодотворную концепцию соотносительности энергии с культурами и их развитием он выдвинул еще в 1943 г.

Следует признать, что большинство «законов» культурологии, которые до сих пор формулировались в печати, — это те самые за-

25

коны, что содержались в трудах классических эволюционистов прошлого века. «Новая», или возрожденная, наука должна представить нам новые законы или по крайней мере исследовать, оценить, исправить и расширить те относящиеся к культуре механизмы, законы и тенденции, на которые впервые было указано около века назад в работах старшего, менее информированного и менее критичного поколения. Короче говоря, культурология имеет в высшей степени обоснованное право на существование, а также хорошо разграниченное и весьма многообещающее поле для исследований, однако до сих пор все это в основном остается на уровне задачи для нынешних и будущих культурологов. Немногочисленность достижений культурологии на сегодняшний день, вероятно, в значительной степени может быть списана на отрицательное отношение школы Боаса в Соединенных Штатах (и ее единомышленников в Европе) к большинству культурологических гипотез и проблем. Вне зависимости от прочих заслуг и достижений в первой трети XX в. антропология, с культурологической точки зрения, представляла собой голую пустыню. Однако нет оснований сомневаться, что этот относительный вакуум будет вскоре заполнен, и весьма впечатляюще, по большей части усилиями самого д-ра Уайта и его учеников. В сущности, предлагаемый сборник состоит главным образом из культурологических исследований, раскрывающих механизмы, законы и тенденции культурной эволюции. Систематическое исследование этого предмета, предпринятое двумя учениками д-ра Уайта — д-ром Салинсом и д-ром Сервисом, — под названием «Эволюция и культура», скорее всего, увидит свет еще до выхода нашего сборника.

Представление о важности эволюционного учения и эволюционных процессов вообще сложилось у д-ра Уайта задолго до того, как он начал изучать антропологию и еще более осознал их значимость; поэтому неудивительно, что он стал рассматривать эволюцию культуры как важнейшую проблему, учитывая ее многочисленные проявления. Как он пишет в предисловии к своей «Эволюции культуры», «было бы в самом деле странно, более того, уму непостижимо, если бы эта теория [эволюции], которая играет настолько фундаментальную роль в биологических науках, которая настолько плодотворна для физических наук (где она все шире и шире применяется в астрономии и физике) и для многих общественных наук, — не нашла себе места в культурной антропологии»<sup>3</sup>.

Его собственная роль в превращении культурологии в нечто большее, нежели многообещающий прогноз будущего фундаментального подхода к изучению человеческого разума, состоит главным образом в разработке эволюции культуры. Он не устает под-

26

черкивать, что культурная эволюция, как он ее понимает и трактует, есть добросовестное продолжение — без каких-либо теоретических изъятий — эволюционных теорий и принципов таких классических эволюционистов, как Морган, Тайлор и их единомышленники. Его деятельность лежит в сфере *эволюционизма*, а не *неоэволюционизма*. Главное различие состоит в том, что нынешнему эволюционисту доступен больший объем информации, и в том, что теперь к проблемам культурной эволюции может быть применен более сложный теоретический анализ. В сжатой форме д-р Уайт излагает это так: «Неоэволюционизм — это термин, вводящий в заблуждение: его использование подразумевает, что сегодня теория эволюции представляет из себя нечто иное, нежели восемьдесят лет назад. Мы отвергаем

такой взгляд. Предлагаемая в этой работе *теория* эволюции в принципиальном отношении ни на йоту не отличается от той, что была изложена в «Антропологии» Тайлора в 1881 г., хотя, разумеется, развитие, изложение и обоснование этой теории могут быть — и являются — в чем-то отличными»<sup>4</sup>. Он поддерживает «теорию стадий» в культурной эволюции, что было базовым постулатом классического эволюционизма: «"Эволюционные стадии" — реалистическое и научно обоснованное понятие; прогресс в культурных изменениях есть нечто, что определяется в объективных терминах и измеряется объективным критерием или критериями, и... поэтому культуры могут оцениваться и сопоставляться в категориях "более высокая", "более развитая" и т.д. Стадии — это всего лишь последовательность значимых форм в рамках процесса развития»<sup>5</sup>.

Главная новизна подхода д-ра Уайта к культурной эволюции и предложенной им модели разработки этого поля состоит во временных рамках, которые он устанавливает, и в особом акцентировании роли энергии в культурной эволюции. Большинство эволюционистов старшего поколения стремились свести свою работу в основном к рассмотрению культурного развития в дописьменный период, хотя некоторые и доходили до зачатков гражданского общества на древнем Ближнем Востоке, а Морган, Тайлор и Спенсер в ряде случаев обращались к классическому периоду и даже современной эпохе. В самом деле, Тайлор по крайней мере мимоходом упоминал о практической ценности рассмотрения всего периода существования человечества. Свою знаменитую «Антропологию» он закончил следующей фразой: «Знание об образе жизни человека от отдаленного прошлого до настоящего времени не только поможет нам предугадывать будущее, но и, быть может, поможет нам исполнить наш долг и оставить этот мир лучшим, нежели он был, когда мы пришли в него». Д-р Уайт предлагает не только продолжать начатое им подробное изучение культурной

27

эволюции вплоть до наших дней, но и применять эти принципы для прогнозирования основных культурных тенденций будущего столетия.

Строго говоря, то, что д-р Уайт подчеркивает важность потребления и использования энергии в культурной эволюции, не является существенным отклонением от учения классических эволюционистов, особенно Моргана, который делал основной акцент на технологии как ведущем факторе культурного развития и социального прогресса. Возрастание количества доступной энергии, которую потребляют и используют, напрямую связано с технологическим прогрессом и является самым важным проявлением технологии.

Д-р Уайт утверждает, что «наилучший универсальный показатель, которым можно измерить все культуры, — количество энергии, потребляемой на душу населения в год. Это общий знаменатель для всех культур»<sup>6</sup>. Уровень потребления и успешного использования энергии определяет скорость и сложность культурной эволюции. Надо учитывать, что при эффективном использовании энергии имеют значение не только технологическая оснащенность, но и социальная организация, использующая эту технологию. «Уровень культуры повышался по мере того, как возрастал годовой объем потребления энергии на душу населения. Но *объем* энергии — не единственный значимый фактор культурного развития, хотя это наиболее важный и фундаментальный фактор. *Средства* использования энергии тоже значимы. Этот фактор выражается в производительности орудий и механизмов и в социальной организации, которая их использует. Притом что объем энергии остается постоянным, объем производимых потребительских товаров и услуг варьируется в зависимости от эффективности расходования энергии»<sup>7</sup>.

Рассматривая общие рамки и историческую панораму культурной эволюции, интерпретируемой с точки зрения совершенствования добычи и использования энергии, д-р Уайт считает, что тут имели место две грандиозные эпохи прогресса: 1) «земледельческая революция», основывающаяся на одомашнивании животных и возникновении земледелия, которая произошла в конце дописьменной эпохи и способствовала переходу к гражданскому обществу; 2) великая «топливная революция», которая была одной из фаз промышленной революции, ощутимо заявившей о себе в XVIII в., но своими корнями уходившей в предыдущие столетия. «Первый значительный прогресс в культуре был достигнут тогда, когда животные стали подвергаться одомашниванию или когда началось разведение растений, или же когда произошло и то и другое. Растения и животные — это, конечно же, формы и

величины энергии, а занятия земледелием и животноводством — сред-

28

ства овладения этой энергией и обращения ее на службу человеку, так же как гидроэлектростанции — это средства использования энергии рек... С использованием различных видов топлива, особенно угля и нефти, а также паровых двигателей и двигателей внутреннего сгорания связан следующий громадный шаг вперед, совершенный цивилизацией. Ныне же вскрыт новый источник энергии — атомное ядро»<sup>8</sup>.

Хотя покорение энергии стало важнейшим фактором, перенесшим человека из каменного века в атомную эру, конечный результат его воздействия на человечество будет зависеть от того, насколько существующая культура позволит использовать его в созидательных целях.

Культурная эволюция создала цивилизацию и довела ее до современного этапа, но она может и уничтожить человечество вместе с его культурой, если позволить ей обернуться против них. Как выразил эту мысль д-р Уайт в конце своего яркого доклада «Человек, культура и люди в полном смысле слова», с которым он в качестве вице-президента антропологической секции Американской ассоциации за развитие науки выступил 27 декабря 1958 г., «культура дала человеку силу и власть. Но плата за это — рабство человечества. Культура неумолимо зажимает нас в свои тиски, и мы должны взглянуть в лицо тому, что нас ожидает. Теперь, в наши дни, когда культура предлагает нам возможность не быть ограниченными земными рамками, но путешествовать к другим планетам, над нами нависает страшнейшая угроза. Когда-то человек мог погибнуть, если бы ему не помогла культура. Сейчас он может быть уничтожен *по вине* культуры, исчезнув с лица земли в огне термоядерного взрыва... Срок для принятия решения, возможно, уже совсем близок».

Д-р Уайт старается провести различие между историческим и эволюционно-культурологическим подходами к изучению прошлого. Первый из них описывает явления, уникальные с точки зрения пространства и времени, тогда как последний обобщает соответственно классы явлений: «Исторический процесс и эволюционный процесс сходны в том, что оба предполагают последовательность событий во времени. Однако они различаются тем, что исторический процесс связан с событиями, которые определяются конкретными временными и пространственными координатами, или, коротко говоря, — с *единичными* явлениями, тогда как эволюционный процесс связан с классами явлений, не зависящими от конкретного времени и места... Один конкретизирует, другой обобщает»<sup>9</sup>.

Было очевидно, что настойчивое проведение д-ром Уайтом идей о фундаментальной природе понятия культуры, о потребности в самостоятельной науке культурологии, а также об оправдан-

29

ности и первостепенной значимости эволюционного подхода к изучению культуры приведет его к острой и далеко идущей полемике со многими антропологами. В начале этих оживленных споров и дискуссий он был практически одинок. Эволюционисты старшего поколения в большинстве своем либо уже умерли, либо ушли на покой, а следующее поколение антропологов почти всё придерживалось антиэволюционистских принципов американской школы Боаса и ее европейских последователей. Но д-ра Уайта это не испугало, и он выступил против могущественнейших представителей тогдашнего антропологического клана.

Не будет преувеличением сказать, что ни один достойный и честный ученый-обществовед — за исключением автора этого предисловия в случае с его ревизионистской по характеру работой о Второй мировой войне — не бывал вовлечен в столь неравное в количественном отношении соперничество, как это произошло с д-ром Уайтом. И никто на антропологическом поприще не вел себя столь же достойно по отношению к своим оппонентам и не проявлял к ним такого безусловного уважения и доброй воли (как бы ни были они далеки от принятия эволюционистской позиции д-ра Уайта или его видения природы культуры и культурологии). Это было возможно во многом благодаря искренней позиции д-ра Уайта, его серьезному подходу к проблемам, его сосредоточенности на фактах и теории, а также тому, что он избегал личных нападок и высмеивания оппонентов. Он нападал на мнения и убеждения, а не на личности, и нападал с прямолинейной честностью и абсолютной объективностью. Тот, кто захочет познакомиться с этими спорами и полемикой, сможет найти их удачное изложение на

страницах xi—xiv раздела «От автора» в книге «Наука о культуре», в примечании 9 на странице ix предисловия к его «Эволюции культуры» и в статье «Понятие культуры» из журнала «Американский антрополог» за 1959 г.

В своих теоретических работах по антропологии д-р Уайт выказал и другие замечательные свойства, и на его счету много серьезных достижений, но, учитывая ограниченность пространства нашей статьи, представляется, что лучше всего сделать акцент на тех из них, которые имеют особо важное значение и в которых выразился наиболее уникальный и весомый вклад д-ра Уайта. К таковым относятся его четкая концепция культуры, обоснование сущности, необходимости и значения культурологии, утверждение бескомпромиссно эволюционного подхода к изменениям и развитию в культуре. Что касается некоторых других характерных черт или аспектов его работ, то мы можем здесь всего лишь попытаться перечислить их.

Один из таких основополагающих аспектов — базовый критерий всех его работ и всего его учения, а именно ясный анализ ме-

30

тода и философии науки и настойчивое провозглашение в его собственных произведениях строгой приверженности научному методу, преданности, которую он сам проявлял с замечательной последовательностью и мужеством. Одна из лучших формулировок его позиции по этому поводу содержится в статье «Наука есть научная деятельность», которая впервые появилась в 1938 г. и была воспроизведена с некоторыми дополнениями в виде первой главы «Науки о культуре». Он проанализировал и отверг все теологические и метафизические трактовки явлений. Особенно резко, но обоснованно он отвергал учение о свободе воли. В работах, которые побуждали к размышлениям и на многое проливали свет, д-р Уайт писал о взаимосвязи, родстве и иерархии наук, а также защищал самостоятельность и независимость науки о культуре — культурологии, которую он помещает на вершину иерархии. Это навлекло на него критику со стороны непосредственных коллег и других представителей его профессии — тех, кто являлся убежденным сторонником междисциплинарного подхода в общественных науках.

Следующий по значению после приверженности научному подходу принцип, которым руководствуется д-р Уайт в своих гипотезах и методологии, — поддержка последовательного и смелого исторического материализма. Это идет не от Маркса и не от какой-либо другой традиционной идеологии, а от диктуемого здравым смыслом предположения, что основная черта любой культуры — «труд бытия», или проблема выживания. Все остальные аспекты культуры, какими бы замечательными и привлекательными они ни были, — лишь дополнения, украшения и надстройка. Тот акцент, который он делает на важности технологии и на ее важнейшем продукте — энергии, естественно и логично вытекает из этой изначальной приверженности историческому материализму.

В историческом материализме д-ра Уайта примечателен также и акцент, который он делает на собственности и имущественных отношениях как на, вероятно, одной из важнейших черт и характеристик гражданского общества, начиная с дописьменной эпохи: «Все гражданские общества организованы на базе отношений собственности... Собственность — фундамент гражданского общества; ее формы и процессы — это морфология и физиология государства. Это общий знаменатель, к которому можно привести все общественные классы, стоящие выше племенного уровня развития. Статус каждого индивида, каждого класса есть функция отношения собственности. Все имеет форму или функцию собственности; некто либо сам представляет собой предмет собственности, либо является ее владельцем. В гражданском обществе собствен-

31

ность — мерило всех людей»<sup>10</sup>. Подчеркивание в соответствии с заповедями Моргана значения собственности — чуть ли не единственная позиция, за которую д-ра Уайта критикуют некоторые его ученики. То, что гражданское общество основано исключительно или даже прежде всего на отношениях собственности, — спорное утверждение. Лишь немногие из ранних примитивных государств были основаны на базе широкой частной собственности или свободной торговли; их не было даже в средиземноморских государствах, предшествовавших Греции аристотелевского периода. Нельзя отрицать огромную значимость

отношений собственности, но представлять их ядром общественных отношений — некоторое преувеличение.

Другой важный постулат д-ра Уайта, в котором он отходит от точки зрения большинства ученых-обществоведов,— это утверждение, что человечество не может контролировать направление культурной эволюции, что культура, как он выражается, «подчинила и поработила человечество». Он принял непреклонную и бескомпромиссную доктрину культурного детерминизма, в которой экономические факторы играют доминирующую роль. Эта точка зрения, конечно, ниспровергает теорию «великого человека» в истории и представление о ведущей роли гения в определении курса исторического развития. Согласно уайтовским гипотезам, значимость и влияние личности будут зависеть от того, насколько она приспособлена к культурному окружению. «Человек исключительных природных способностей может прожить и умереть в безвестности в условиях отсутствия необходимых культурных данных и обстоятельств для реализации его потенциала. И наоборот, определенная комбинация культурных событий способна заставить человека довольно посредственных дарований предстать гением»<sup>11</sup>.

Неприятие д-ром Уайтом «личностной» трактовки культуры прекрасно соотносится с его базовой доктриной культурного детерминизма. Хотя он и был первым антропологом, написавшим статью под названием «Личность и культура» (1925), он последовательно выступал против течения в антропологии, связывавшего личность и культуру, против попыток объяснить культуры и культурные модели как результат деятельности личности (тип интерпретации, которым больше всего прославились такие авторы, как Эдвард Сэпир, Рут Бенедикт и Клайд Клакхон). Неприятие Уайтом принципов этого популярного нового течения в антропологии особенно примечательно в свете того большого внимания, которое он уделял психологии в своей научной работе до получения докторской степени.

Хотя до сих пор основной акцент делался на теоретической работе д-ра Уайта, его произведения и антропологическая деятель-

32

ность никоим образом не сводились к этой области интеллектуальных усилий. Он опубликовал четыре монографии, основанные на обширной полевой работе, проведенной среди пуэбло Юго-Запада на протяжении последней четверти века. Пятая, которую он сейчас заканчивает, посвящена пуэбло-сия; она наиболее обширна и впечатляюща. Кроме того, в течение короткого времени в 30-х годах он руководил школой полевых исследований культуры пуэбло. Некоторые критики работ д-ра Уайта выражали недовольство тем, что в своих теоретических построениях он редко ссылался на собственную полевую работу. Они считали тот факт, что он не сумел сделать этого, особенно примечательным, поскольку сам он довольно резко отзывался о тенденции среди антиэволюционистских антропологов несправедливо описывать классическую эволюционистскую школу как кабинетных ученых, в большинстве своем лишенных полевого опыта.

Эта критика вряд ли уместна. Довольно сложно понять, как описательный материал об индейцах-керес из различных пуэбло в Нью-Мексико мог бы быть широко введен в какое бы то ни было обстоятельное теоретическое исследование символа, культурной эволюции или культурологии. Вряд ли можно упрекать Дарвина за то, что он описал галапагосских черепах или какую-нибудь редкую птицу, виденную им в Аргентине, а затем не стал детально останавливаться на них в своем общем исследовании биологической эволюции. Монографии д-ра Уайта об индейцах-керес соответствуют обычной традиции полевой работы: описать данную отдельную культуру так, чтобы другим полевым исследователям не надо было туда ехать и делать то же самое. От таких работ и не ожидают сколько-нибудь заметной теоретической ценности. Тем не менее со стороны д-ра Уайта было бы благоразумным защитить себя от лукавых или некомпетентных критиков, хотя бы изредка прибегая в своих теоретических монографиях к уместным ссылкам на свои полевые исследования.

#### **Публикации и издательские планы**

За исключением, возможно, того времени, что ушло на создание монументального труда «Эволюция культуры» (огромного четырехтомного издания, первый том которого появился в 1959 г.), большую часть своего времени д-р Уайт отдавал, по всей видимости, биографическим и квазибиографическим исследованиям, а не какой-либо иной тематике. Мы

имеем в виду его глубокое исследование жизни и творчества Льюиса Генри Моргана, наиболее выдающегося эволюциониста из всех классических антропологов.

33

Уайт не только полностью охватил все письменные источники о Моргане, но попытался буквально пройти по следам Моргана там, где тот путешествовал и вел свои полевые работы. Он уже опубликовал «Отрывки из европейского путевого дневника Льюиса Г. Моргана» (1937); двухтомник «Пионеры американской антропологии: переписка Банделье с Морганом, 1873—1883» (1940); прекрасную главу о вкладе Моргана в историческую социологию из вышедшей под моей редакцией книги «Введение в историю социологии» (1947), а также многочисленные статьи, посвященные жизни Моргана и его теориям, и источники по этой теме. Издательство Мичиганского университета недавно выпустило «Индийские дневники Моргана, 1859—1862», значение которых один комментатор сравнил со значением дневников Льюиса и Кларка.

Все исследования и публикации д-ра Уайта о Моргане были направлены на создание полной биографии этого заслуженного антрополога и публициста, и по крайней мере в эмоциональном отношении данная деятельность ставится д-ром Уайтом наравне с его «Эволюцией культуры». Не приходится сомневаться, что если исследование о Моргане будет завершено в соответствии с ожиданиями, то оно станет самой яркой биографией антрополога из тех, что когда-либо были написаны, и явит совершенно иной портрет Моргана по сравнению с тем, что предстает в критических работах антиэволюционистских авторов первой половины нынешнего века. Оно также продемонстрирует, что Морган был необыкновенно деятельным, талантливым и интересным человеком совершенно безотносительно к своим эволюционистским трудам.

Хотя я в нескольких местах и останавливался на тех или иных публикациях д-ра Уайта, хотелось бы кратко привести здесь их все, пусть и ограничив перечень только книгами и монографиями. Полную библиографию его произведений, подготовленную редакторами и включающую многочисленные статьи и рецензии, можно найти на с. 486—497 нашего тома. В первую очередь следует отметить его монографии об индейцах-керес из различных пуэбло Нью-Мексико: «Индейцы-ако-ма» (1932), «Пуэбло Сан-Фелипе» (1932), «Пуэбло Санто-Доминго, Нью-Мексико» (1935), «Пуэбло Санта-Ана, Нью-Мексико» (1942). Монография о пуэбло-сия готовится к публикации в 1960 г. и будет событием, вполне достойным шестидесятилетнего юбилея автора. Первый том его *magnus opus* «Эволюция культуры», охватывающий период до распада древнего языческого общества, был опубликован в начале 1959 г. Выше уже упоминались изданные им три книги о жизни и творчестве Моргана:

34

отрывки из европейского путевого дневника Моргана (1937), переписка Банделье и Моргана (1940), индийские дневники Моргана (1959).

Изначально планировалось издать «Эволюцию культуры» в виде двух больших томов. Я тогда лично изучил впечатляющую объемистую рукопись — около 2500 страниц тщательно отредактированного и прекрасно написанного материала. Несмотря на высокое мнение рецензентов об этой работе, послевоенный рост расценок на книгоиздание сделал выпуск книги такого объема, в отсутствие крупной субсидии, невыгодным для любого издателя, как бы высоко ни оценивалось содержание книги. Поскольку никакой субсидии не предвиделось, было выработано предварительное решение, в соответствии с которым материал, напрямую связанный с эволюцией культуры, должен был быть тщательно отредактирован, несколько сокращен и затем издан в двух томах, причем разделительной чертой между ними должно было стать падение Западной Римской империи. Затем планировалось выпустить отдельной книгой большой раздел, посвященный «топливной революции», который сам по себе составлял объемистый том. За ним должен был последовать заключительный том, где основные выводы из трех предыдущих были бы резюмированы и использованы для прогнозирования главных направлений культурной эволюции в следующем столетии. Если удастся сделать все так, как планировалось, то это четырехтомное издание будет представлять собою наиболее основательный и масштабный проект, осуществленный антропологом в нынешнем веке, не считая работ покойного сэра Джеймса Г. Фрэнзера, а научная ценность этого издания, конечно же, далеко превзойдет ценность книг Фрэнзера. Ко всему этому, безусловно,

будет добавлена монументальная биография Моргана.

Хотя его монографии, статьи и рецензии вместе составляют внушительный объем, даже среди дружественных комментаторов до сих пор было принято ценить прежде всего качество, а не количество написанного д-ром Уайтом, но теперь, после завершения в основе своей четырехтомного проекта, описанного выше, не могут не впечатлять и количественные показатели. Очевидно, мало кто из ученых трудился над своими произведениями больше, чем д-р Уайт. Вплоть до недавнего времени он писал традиционным способом — авторучкой, хотя умеет быстро и профессионально печатать. Мне понадобилось больше двух десятилетий, чтобы уговорить его по крайней мере печатать свои тексты. Мне так и не удалось убедить его, что он может и даже должен диктовать, хотя бы в черновом варианте, значительную часть материала г-же Уайт — профессиональной секретарше. Он неохотно сделал не-

35

сколько попыток, которые вскоре бросил. Его черновики, написанные от руки или напечатанные, всегда внимательно редактируются и проверяются, а затем методично набираются еще раз, и даже эти чистые вторые копии часто перепроверяются и перепечатываются заново. В результате тексты его публикаций всегда скрупулезно отшлифованы. Он пишет ясно и остро, на радость читателю сводя к минимуму ненужное многословие. Читателю никогда не приходится недоумевать, что имеет в виду автор. Его текст всегда живой, изобилующий меткими фразами. Иногда д-ру Уайту удается достичь истинного красноречия и настоящей красоты изложения. Возможно, самый яркий тому пример — доклад «Человек, культура и люди в подлинном смысле слова», с которым он в качестве вице-президента обратился в декабре 1958 г. к Американской ассоциации за развитие науки. Это тем более примечательно, что подготовка доклада совпала с тяжелой семейной трагедией. За исключением монографий о пуэбло и «Эволюции культуры» большинство произведений д-ра Уайта носили в той или иной степени полемический характер. Он постепенно отточил свой полемический стиль, который даже его неизменные противники признавали мастерским. Многие полагают, что этот стиль был особенно эффективен благодаря присущей ему сдержанности и тому, что принято называть хорошим вкусом. Я уже упоминал о том уважении, которое он завоевал даже среди противников своей непредвзятостью и обыкновением полно и честно цитировать то, на что собирается нападать. В любом случае мало кто усомнится в том, что д-р Уайт — самый плодовитый, талантливый и яркий полемист из всех ныне живущих американских антропологов.

### **Академические и профессиональные награды**

Выше время от времени уже упоминалось о профессиональных наградах, которых удостоивался д-р Уайт. Здесь будут перечислены некоторые из самых важных. В строго академической сфере самой главной была награда «За выдающиеся достижения в области преподавания», которую в 1957 г. ему присудил Мичиганский университет. Эта награда может считаться тем более почетной, что в 1957 г. она присуждалась впервые. Выше уже говорилось о том, что д-ра Уайта приглашали читать лекции в Колумбийском, Гарвардском, Йельском, Чикагском, Калифорнийском университетах и в Яньцзинском университете в Пекине. В 1957 г. он был избран председателем секции «Эйч» (Антропология) и вице-президентом Американской ассоциации за развитие науки (куда в де-

36

кабре 1958 г. он подал заявление об отставке). Еще одним признанием его статуса и достижений стало награждение Медалью Викинг-фонда и присуждение \$1000 за выдающийся вклад в области общей антропологии за 1959 г. Лауреатов этой награды в области общей антропологии ежегодно выбирает комитет антропологов, представляющих Американскую антропологическую ассоциацию. Ежегодное награждение, финансируемое фондом Вен-нер-Грен — единственной в Америке организацией такого рода, занимающейся поощрением исследований и публикаций в сфере антропологии, — предполагает вручение трех медалей: за заслуги соответственно в области общей антропологии, физической антропологии и археологии. Один известный антрополог заметил в разговоре со мной, что задержка в присуждении д-ру Уайту этой награды во многом лишила ее престижного значения, поскольку если и следовало ему ее вручать, то не теперь, а десять лет назад, а то и раньше. Но настоящее общественное признание пришло к д-ру Уайту в 1947 г. В то время

Американская резиновая компания была спонсором трансляции воскресных дневных концертов, организуемых Нью-Йоркским филармоническим обществом в Карнеги-холле. Программа состояла из двух частей, а перерыв между ними заполнялся тем, что какому-нибудь заслуженному ученому предоставлялась возможность рассказать, какое значение имеет тема его исследований для жизни и благополучия общества. Представляя общественные науки выбрали д-ра Уайта, который выступил с блестящей краткой речью о культурной эволюции, сделав особый акцент на значении освоения и использования энергии. Речь называлась «Энергия и развитие цивилизации». Она была опубликована в сборнике «Говорят ученые» под редакцией Уоррена Уиве-ра (1947, с. 302—305), а также в двух технических журналах и в сокращенном виде в журнале «Тайм».

### **Краткий критический обзор работ и идей д-ра Уайта**

Из-за того, что я писал о карьере и достижениях д-ра Уайта в довольно восторженной и в некотором роде хвалебной манере, скептики могут заподозрить, что я не вижу в его работах никаких недостатков и воспринимаю их как боговдохновенные. Поскольку полемика, которую вел д-р Уайт, затрагивала более важные и значимые вопросы — в сравнении с любым из ныне живущих американских антропологов, — то те, кто сомневается в справедливости его взглядов и оценок, безусловно, имеют в своем распоряжении достаточно материала, написанного его оппонентами. Я не претендую на непогрешимость своего мнения

37

относительно заслуг д-ра Уайта, а также правильности его суждений и действий.

На основе того объема информации об общих установках и тенденциях общественных наук в современный период, каким обладает любой нынешний обществовед, а также на основе более совершенных знаний об антропологии, нежели те, которыми располагает большинство обществоведов, не являющихся профессиональными антропологами, могу сказать, что я солидаризируюсь с большинством посылок, которые выдвигает, а в дальнейшем плодотворно развивает д-р Уайт. Речь идет о: значимости понятия культуры; основополагающей роли символизации; необходимости культурологии и ее рациональной природе; обоснованности доктрины культурной эволюции и общей концепции культурного детерминизма, если это не противоречит фактам и логике.

Мой собственный опыт изучения теории культурной эволюции и отношение к ней развивались несколько иначе, чем у д-ра Уайта. В годы своего обучения в колледже я прочел буквально все книги классических эволюционистов — по крайней мере те, что были написаны по-английски или переведены на этот язык; я читал Моргана, Тайлора, Бринтона, Спенсера, Фрэзера, Летурно, Вестермарка, Самнера, Хауарда и прочих. Когда в 1915 г. я приступал к дипломной работе в Колумбийском университете, то записался на лекции Александра Гольденвейзера, самого эрудированного и красноречивого из учеников Франца Боаса, и мой энтузиазм по отношению к эволюционистам заметно поулег. Тогда же я лично познакомился с Робертом Г. Лоуи, а позже с жадностью прочитал его «Первобытное общество». После этого с эволюционистами для меня было покончено, и в ряде мест я с большим смаком цитировал нападки Лоуи на Моргана и эволюционизм. В тот момент мы с д-ром Уайтом были едины в своем неприятии эволюционизма. Затем мое внимание все больше и больше стала занимать история общества, дипломатии и общественной мысли; я стал меньше интересоваться антропологическими дискуссиями, ограничиваясь чтением оттисков, которые д-р Уайт и несколько других моих друзей-антропологов время от времени мне присылали. Будучи твердо убежден в честности и высоком интеллекте д-ра Уайта, я начал подозревать, что в пользу эволюционизма говорит больше доводов, чем предполагал Лоуи в своих знаменитых тезисах, хоронящих эволюционизм и эхом отозвавшихся в его полемике с д-ром Уайтом. Внимательно читая полемические статьи д-ра Уайта и много с ним беседуя, я убедился в этом еще больше. В результате всего этого я вовсе не стал счи-

38

тать, будто его взгляды суть слово Божье; как раз если бы это было так, он бы в них усомнился. Однако я убежден в их здравости, обоснованности и непреходящей ценности.

Уже отмечалось, что на сегодняшний день культурология все еще остается главным образом богатой областью общественных наук, исследованной лишь на предмет выявления ее границ, при-том что саму делянку уже застолбили на законных основаниях. Ее закрепление и полноценное развитие остаются по большей части задачей будущего, но уже очевиден довольно быстрый и впечатляющий успех этого предприятия, о чем свидетельствуют помимо прочего работы д-ра Уайта и его коллег; особенно удачным примером могут служить как предлагаемый нами сборник, так и подготовленная проф.Салинсом и проф.Сервисом книга «Эволюция и культура»\*.

Единственное, в чем я разошелся бы с установками и философией д-ра Уайта, так это с крайностями, до которых, как мне кажется, он иногда доходит в своем культурном детерминизме, когда игнорирует в «высоких, широких и красивых» обобщающих построениях важность личностных и случайных факторов, определяющих и обуславливающих исторические события. Впрочем, даже в своем крайнем варианте такой подход, конечно, представляет собой ценный корректив к господствующим в традиционных исторических работах догмам о первостепенной значимости действий отдельных личностей и их влияния на исторический процесс. Если бы меня заставили выбирать между двумя радикальными формами этих противоположных воззрений, я бы, не колеблясь, подписался даже под самым прямолинейным культурным детерминизмом, но я считаю, что в этом нет нужды.

В целом культура — определяющий фактор эволюционного процесса и развития цивилизации. Но внутри этих широких рамок остается достаточное поле для действия личностных факторов и случайных событий. Я склонялся к тому, чтобы разделить целостную систему взглядов д-ра Уайта относительно культурного или по крайней мере социального детерминизма к тому моменту, когда более или менее случайно я увлекся историей дипломатии; примерно тогда же я впервые встретил д-ра Уайта. В сущности, первую систематическую лекцию по этому предмету я прочел в рамках курса, который летом 1923 г. посещал Уайт, и никто из всей аудитории не был так взбудоражен (в положительном смысле слова) услышанным, как он. Лекция была посвящена пересмот-

\* См. также сборник статей: *Evolution and Anthropology: A Centennial Appraisal*. Washington, 1959.

39

ру причин первой мировой войны. Могу уверенно сказать, что мои занятия дипломатической историей на протяжении трети века не отбили у меня склонности верить в правоту позиции культурного детерминизма. То, что я активнее всех проповедовал учение о культурном отстабании как важнейшей причине системных кризисов и социальных проблем, убедительно свидетельствует об этом.

В ограниченном объеме данной статьи было бы невозможно рассмотреть эту насущную проблему должным образом, но можно хотя бы кратко проиллюстрировать затронутые темы, обратившись к причинам, вызвавшим войну в 1914 г. Решение коллективных споров военным путем было одним из главных элементов культурного наследия человечества со времен ушедшего первобытного общества. Культурный детерминизм отчетливо просматривался и в базовых общественных установках начала XX в., таких как национализм, расизм, милитаризм, экономическое соперничество, империализм и тому подобное, провоцирующих возникновение международных конфликтов и их разрешение силой оружия. Это ярко демонстрировали также дипломатическая традиция и практика, и даже новые факторы, воздействующие на дипломатию, такие как власть новой массовой прессы, которая в период с 1900 по 1914 г. так много сделала, чтобы воспламенить Европу, а также военные технологии того времени. Но культурный фон 1914 г. и культурный багаж главных движущих сил, приведших к началу военных действий в августе 1914 г., оставались в основном неизменными на протяжении нескольких десятилетий перед 1914 г., не приводя, однако, ко всеобщей войне. Ни одно реалистичное объяснение внезапности начала войны 1914 г. не может пренебречь личностными и случайными факторами, сыгравшими свою роль в течение пяти недель между убийством австрийского эрцгерцога 30 июня 1914 г. и развертыванием военных действий в августе. Мне потребовалось около шестисот страниц, чтобы в книге «Истоки мировой войны» всего лишь свести все это воедино должным образом, и я не собираюсь воспроизводить это

здесь. Там были задействованы не только такие важнейшие личностные факторы, как приверженность сэра Эдварда Грея английской политике сохранения баланса сил на Европейском континенте; как страстное желание Извольского завладеть проливами, обеспечивающими выход из Черного моря, и решимость Пуанкаре вернуть Эльзас и Лотарингию. Огромное значение имели и такие, казалось бы, несущественные эпизоды, как то, что Сазонов сумел украдкой переговорить с царем за спиной министра сельского хозяйства. Большинство авторитетных специалистов полагают, что это спод-вигло царя повторно отдать приказ об общей мобилизации российских вооруженных сил — акт, приведший к войне как раз тог-

40

да, когда начинало казаться, что дипломатия сможет добиться мирного урегулирования. Конечно, д-р Уайт с его обширными познаниями в психологии и психиатрии и более полным владением историческим материалом по сравнению со многими антропологами признает все это, особенно в тех статьях, которые были в расширенном виде воспроизведены в виде глав VI и VIII его «Науки о культуре». На страницах 227—230 этой книги он приводит убедительный пример значимости личностных и случайных факторов в истории человечества. Суть моей критики сводится к тому, что, когда д-р Уайт впадает в масштабное и красноречивое теоретизирование по поводу культурного детерминизма, он, похоже, обо всем этом забывает, и культура превращается для него в нечто вроде бульдозера или мощного танка, который стирает из поля зрения личностный и случайный фактор. К сожалению, в этом случае его левая рука не знает о том, что делает правая. Я подолгу спорил с ним об этом, и он всегда обвинял меня в том, что я смешиваю культуру и историю. Я же отвечал, что если не *смешивать* культурный детерминизм со всеми необходимыми достоверными историческими данными, то адекватное понимание какого бы то ни было важного сегмента исторического опыта невозможно. Обобщения, конечно, очень важны, но их практическое значение невелико, если они не способствуют напрямую лучшему пониманию конкретных исторических ситуаций. Для каждой из них необходима большая скрупулезная мыслительная работа по определению соотношения между воздействием культурного наследия и влиянием, оказанным личностными и случайными факторами. Но даже это не позволяет выйти далеко за уровень блистательных догадок. Всегда и везде культурный фон и человеческое поведение переплетены и перемешаны в выработке политики и конкретных действий. Попытка разделить их иначе, нежели формальным определением, сколь бессмысленна, столь и ошибочна.

Когда культурный детерминизм доводится до излишней крайности, он перестает быть научным воззрением. Культурология в этом случае становится чем-то вроде грандиозной мистической или фаталистической, «новопредопределенческой» теологии, то есть тем, что д-р Уайт решительно и справедливо отвергает именно под этими названиями. Неуклонный и настойчивый культурный детерминизм сродни трансцендентной божественной благодати. Но нет нужды доводить культурный детерминизм до бессмысленной крайности, которая исключает или устраняет личностное и случайное. При конструировании крупных моделей и стадий человеческого развития и судьбы человечества культура верховенствует; этой уверенностью должен удовлетворить-

41

ся любой разумный культуролог, чья задача — по-настоящему понять и объяснить процессы изменений в культуре. Единственное, в чем мы с д-ром Уайтом полностью расходимся, — это наше понимание возможной роли общественных наук в социальных преобразованиях. В «Научном ежемесячнике» за март 1948 г. он писал: «До какой бы степени ни дошло развитие общественных наук, оно ни на йоту не сможет увеличить или усилить власть человека над цивилизацией». Я столь же твердо придерживаюсь прямо противоположной точки зрения, как сам д-р Уайт придерживается мнения о реальности культуры и существовании культурной эволюции.

### **Признание и награды, доставшиеся честному и последовательному диссиденту**

В этом предисловии я привлекал внимание ко многим интересным аспектам, связанным с личной и академической карьерой д-ра Уайта, но один аспект представляется, несомненно, самым примечательным: насколько мне известно, д-р Уайт — единственный заметный

диссидент в академическом мире, который вместе с тем удостоен такого количества академических наград и такого академического признания, как если бы он был обычным мягким и кротким конформистом. В самом деле, немного найдется в академической среде фигур, которые выказали бы сопоставимую смелость и профессиональный скептицизм и при этом смогли бы сохранить свои посты, не говоря уже о том, чтобы купаться в наградах. Инакомыслие самых заметных лиц в списке академических мучеников Соединенных Штатов, таких как Э.Бенджамин Эндрюс, Эдвард А.Росс, Скотт Нириг, Артур У.Калхоун, Ральф Э.Тернер *et al.*, было ограниченным и незначительным по сравнению с инакомыслием д-ра Уайта. Он не только бросал вызов безраздельно господствовавшим догмам и направлениям в своей собственной научной области, но и непреклонно сопротивлялся тому, что являлось обычно мощнейшим фактором запугивания ученых и ограничения академической свободы, а именно церковному обскурантизму. Он горячо поддержал экономический детерминизм (который принес так много неприятностей Чарльзу Бир-ду) и однозначно занял разумную скептическую позицию по отношению к тем бредням, которые господствуют в обществе в наши дни. Никогда, ни во время занятий со студентами, ни при исполнении своих административных обязанностей, ни во внут-риуниверситетских взаимоотношениях, ни высказывая свои политические воззрения, он не скрывал своих подлинных взглядов и не поддавался соображениям выгоды или амбициям.

42

Я чувствую, что совершенно не способен объяснить этот уникальный феномен в истории американской академической науки, которому, безусловно, нет параллелей в нашем столетии и который тем более был бы невозможен в любом другом веке, вплоть до Абеяра или Сократа. То признание, которое заслужили честность д-ра Уайта, его искренность, преданность истине, пренебрежение личными амбициями и интересами, а также абсолютная незлопамятность, может пролить некоторый свет на ситуацию, но, даже сведенные вместе, все эти качества не дают адекватного объяснения. Я могу лишь сфокусировать внимание на этом из ряда вон выходящем факте и предоставить другим размышлять над ним. Как бы это в целом ни объяснялось, нельзя без похвалы пройти мимо того, что Мичиганский университет продемонстрировал свою преданность принципу академической свободы. Тем не менее это не объясняет многочисленных приглашений читать лекции с кафедр, занимаемых могущественными персонами, которые были резкими противниками его взглядов. Можно было бы предположить, что по достоинству были оценены его эрудиция и научная честность, но ведь и Чарльза Бир-да на четырех континентах десятки лет ценили за те же качества. Однако мог ли бы нормальный и сведущий человек представить, чтобы Бирда пригласили в Колумбийский, Йельский, Гарвардский, Чикагский или Калифорнийский университеты читать лекции о причинах второй мировой войны и участия в ней в 40-е годы США? Данная аналогия не является натяжкой. Каковы бы ни были причины этой фактически уникальной ситуации, мой восторг по ее поводу уступает лишь моей озадаченности и недоумению.

### Примечания

Перевод выполнен по изданию: *Barnes H.E. My personal friendship for Leslie White // Essays in the Science of Culture. N.Y., 1960. P. xi-xlvi.*

<sup>1</sup> *White L.A. The Science of Culture. N.Y., 1949. P. 25, 33.*

<sup>2</sup> *Idem. The Concept of Culture // American Anthropologist, 1959. V. 61. P. 246-247.*

<sup>3</sup> *Idem. The Evolution of Culture. N.Y., 1959. P. viii-ix.*

<sup>4</sup> *Ibid. P. ix.*

<sup>5</sup> *White L.A. Evolutionary Stages, Progress and the Evaluation of Cultures // Southwestern Journal of Anthropology, 1947. V. 3. P. 165, 179.*

<sup>6</sup> *Ibid. P. 187.*

<sup>7</sup> *White L.A. Ethnological Theory // Philosophy for the Future: The Quest of Modern Materialism. N.Y., 1949. P. 377.*

<sup>8</sup> *Ibid. P. 376-377.*

43

<sup>9</sup> *White L.A. History, Evolutionism and Functionalism: Three Types of Interpretation of Culture // Southwestern Journal of Anthropology, 1945. V. 1. P. 230.*

<sup>10</sup> *Idem. The Evolution of Culture. P. 329-330.*

<sup>11</sup> *Idem. Kroeber's «Configurations of Culture Growth» // American Anthropologist, 1946. V. 48. P. 87.*

Перевод П.А.Кожановского, И.А. Осиновской

## Эволюция культуры.

### Развитие цивилизации до падения Рима

Памяти моего отца

АЛВИНА ЛИНКОЛЬНА УАЙТА

1866-1934

Действительно, вряд ли будет большим преувеличением сказать, что цивилизация, являясь процессом долгого и сложного развития, может быть полностью понята, только если изучается на всем своем протяжении; что прошлое постоянно требуется для объяснения настоящего, а целое — для понимания частного.

Эдуард Бернетт Тайлор

«Исследование ранней истории человечества  
и развития цивилизации». 1865. С. 2.

## Предисловие

В этой работе мы предлагаем читателю рассмотреть теорию эволюции культуры, начиная с ее появления на уровне антропоидов и заканчивая относительно новым временем.

Теория эволюции культуры больше, чем какая-либо другая, вдохновляла и определяла культурную антропологию на протяжении последних трех или четырех десятилетий XIX в. Эволюция «есть величайший принцип, который каждый ученый, — говорил великий английский исследователь Эдуард Бернетт Тайлор, — должен твердо усвоить, если он намерен понять мир, в котором живет, или же историю прошлого»<sup>1</sup>. Теория эволюции культуры была ответом науки на вопрос: «Как следует объяснять мировые цивилизации, или культуры?» Она была предложена наукой вместо теории Творения, исходившей от иудеохристианско-го богословия.

Теория эволюции культуры имела огромный успех в Англии и Соединенных Штатах в 1870-х — 1880-х годах. Но на исходе XIX в. как в Америке, так и в Германии возобладала реакция отторжения эволюционизма. Американскую атаку на эволюционистское понимание культуры возглавил Франц Боас (1858—1942), родившийся, выросший и получивший образование в Германии и на протяжении четверти века в основном определявший антропологическую мысль Соединенных Штатов. Многочисленные адепты школы Боаса выступали против *любой* теории эволюции культуры, не ограничиваясь теми, что были изложены Льюисом Г.Морганом, Гербертом Спенсером или другими<sup>2</sup>. Эта реакция отторжения получила наиболее яркое воплощение у Бертольда Лофера в хвалебной рецензии на книгу Роберта Г. Лоуи, стойкого оппонента эволюционизма. «Теория эволюции культуры, на мой взгляд, — писал Лофер, — [есть] наиболее бессодержательная, бесплодная и вредная теория из всех когда-либо создававшихся за всю историю

47

науки»<sup>3</sup>. Сам Уильям Дженнингс Брайан\* не смог бы сказать большего.

На рубеже столетий в Германии в среде таких ученых, как Фридрих Ратцель, Бернхард Анкерманн, Лео Фробениус и Фриц Гребнер, являвшийся их лидером, стало популярным неэволюционное объяснение культуры. То был метод исторической интерпретации, так называемый *Kulturkreislehre*. В одних отношениях он представлял собой просто иную, неэволюционистскую, точку зрения. По другим же пунктам исторический метод неизбежно вступал в спор с эволюционизмом, доказывая, что сходство культур в не связанных между собой регионах объясняется диффузией, а не самостоятельным развитием, и в этом смысле упомянутый подход являлся антиэволюционным.

Учение немецкой диффузионистской школы Гребнера было со временем воспринято римско-католическим священником патером Вильгельмом Шмидтом (1868—1954), который вместе с патером Вильгельмом Копперсом и их коллегами из среды духовенства составили влиятельную школу в этнологии. Как можно догадаться, эти клерикальные антропологи по своему мировоззрению и деятельности были решительными антиэволюционистами<sup>4</sup>.

В 30-е годы в Великобритании и Соединенных Штатах ведущей сделалась неэволюционная (а

иногда антиэволюционная) этнологическая школа, названная функциональной, во главе которой стояли Бронислав Малиновский и А.Р.Радклифф-Браун. Социальная антропология — преобладающее научное направление в сегодняшней Великобритании (1958) — тоже является неэволюционистской по своему характеру.

Антиэволюционизм достиг своего пика в 20-е годы, и эта точка зрения до сих пор во многом сохраняется. Но многое указывает и на то, что теория культурной эволюции сейчас возвращается. В «Бюллетене новостей» Американской антропологической ассоциации говорится, что на ежегодной конференции ассоциации, проходившей в Альбукерке в декабре 1947 г., «наблюдалось пробуждение интереса к проблеме культурной эволюции»<sup>5</sup>. За прошедшее время появился ряд статей, в которых отношение к теории культурной эволюции подвергается пересмотру<sup>6</sup>. Не так давно Джулиан Хаксли представил теорию эволюции как нечто само собой разумеющееся, как тезис, не нуждающийся в обосновании, как явление, актуальное для культурологии в той же мере, что и для биологии, и совершенно необходимое для ее развития<sup>7</sup>. Было бы действительно странно — более того, непостижимо, — если бы

\* Американский политический и религиозный деятель (1860-1925), известный своим ораторским искусством.— *Прим. пер.*

48

эта теория, играющая столь фундаментальную роль в биологических науках, оказавшаяся столь плодотворной и эвристичной в науках о неживой природе, где она находит все большее применение в астрономии и физике, а также во многих социальных науках, не нашла себе места в культурной антропологии.

В бытность свою аспирантом автор этих строк впитал антиэволюционные доктрины школы Боаса. Но, начав преподавать, вскоре обнаружил, что не может защищать эту точку зрения, а затем — что уже не в состоянии ее придерживаться. В отведенное ему время он развивал теорию эволюции в курсе под названием «Эволюция культуры», который он читал в Мичиганском университете в течение многих лет<sup>8</sup>. В ряде статей он подверг критике позиции антиэволюционистов<sup>9</sup>. Предлагаемая книга является попыткой дать современное, соответствующее середине XX в. представление об эволюционистской теории.

Но следует отметить и особо подчеркнуть, что теорию, излагаемую здесь, нельзя назвать «неоэволюционистской» в точном смысле термина, предложенного Лоуи, Гольденвейзером, Беннеттом, Нуномурой (в Японии) и другими<sup>10</sup>. Термин «неоэволюционизм» вводит в заблуждение: к нему прибегли, подразумевая, что теория эволюции сегодня некоторым образом отличается от теории, бытовавшей 80 лет назад. Мы отвергаем подобное мнение. *Теория* эволюции, излагаемая в данной работе, ни на йоту не отличается принципиально от того, о чем шла речь в тайлоровской «Антропологии» 1881 г., хотя, конечно, конкретные выкладки, форма изложения и аргументация данной теории могут отличаться — и действительно отличаются — по некоторым пунктам. «Неоламаркизм», «неоплатонизм» и проч. являются обоснованными терминами, а «неоэволюционизм», «неогравитационизм», «неоэрозионизм» и т.п. — нет.

Хотя антропологи и претендуют на все поле культуры, мало кто из них берется обрабатывать его во всей полноте. Большинство культурантропологов ограничивают свою работу бесписьменными культурами; кое-кто включает сюда и великие городские культуры бронзового и железного веков; но мы не знаем никого, кто взялся бы за современную западную цивилизацию, хотя несколько человек все же застолбили здесь участки, занявшись изучением общины. Мы решили взяться за восполнение этого пробела. Настоящий том подведет читателя к падению Римского государства. Продолжить эту работу мы намерены, изучив «топливную революцию» и сопутствующие ей институты. Наконец, в третьем томе («Последние тенденции и будущие возможности: 1958—2058») мы рассчитываем получить, в самом общем виде и насколько это возможно, кривую развития культуры на протяжении миллионов лет.

49

Автор признателен многим людям за помощь и поддержку в течение тех лет, что он работал над этой книгой. Невозможно перечислить здесь всех, кто так или иначе помогал автору. Множество студентов, посещавших читаемые автором курсы, помогали ему на протяжении двадцати пяти лет формулировать и выражать излагаемые здесь идеи. Трудно переоценить то

воодушевляющее и ободряющее воздействие, которое исходило от доктора Гарри Элмера Барнса, равно как и его энциклопедические знания. Автор желает выразить свою благодарность ряду институтов за помощь или гостеприимство, или же за то и другое вместе. Мичиганскому университету — за предоставление отпусков, позволивших полностью посвятить свое время написанию работы; факультету антропологии Йельского университета — за гостеприимство в осенний семестр 1947/48 г. и плодотворные дискуссии с ныне покойным профессором Ральфом Линтоном, а также с профессором Дж. Питером Мёрдоком; факультету социальных отношений и факультету антропологии Гарвардского университета — за гостеприимство в осенний семестр 1949/50 г., а также за доброту, оказанную автору покойным профессором Эрнестом А. Хуто-ном, профессором Клайдом Клакхоном, а также профессором Дж.О. Брю; лаборатории антропологии, музею Нью-Мексико, его директору, уважаемому Боузу Лонгу, а также мистеру Станли Стаббсу — за их гостеприимство и доброту в осенний семестр 1954/ 55 г.; Фонду антропологических исследований Веннер-Грен и лично доктору Полу Феджосу, директору Отдела исследований, - за ободрение и финансовую поддержку. Бетти Энн Уайлдер (миссис Гарри К.Диллингем) и Грейс Луис Вуд (миссис Франк Мур) в качестве ассистенток оказали огромную помощь. И наконец, автор желает выразить самую большую благодарность своей жене Мэри, которая взяла на себя печатание всей рукописи и поддерживала автора своим терпением, ободрением и пониманием.

*Лесли А. Уайт*

## Часть первая

# Первобытная культура

## Глава 1

### Человек и культура

Человек уникален: он единственный из живых видов обладает культурой. Под *культурой* мы понимаем вне- телесный временной континуум предметов и явлений, который возникает из способности человека к симво-лизации. Говоря более определенно и конкретно, культура состоит из орудий труда, приспособлений, утвари, одежды, украшений, обычаев, институтов, верований, обрядов, игр, языка, произведений искусства и т.д. Все люди во все времена и повсюду обладали культурой; ни один другой биологический вид не имеет и не имел культуры. В ходе эволюции приматов *человек* появился тогда, когда получила развитие и нашла себе выражение его способность к символизации. Мы, таким образом, определяем человека с точки зрения его способности к символизации и вытекающей отсюда способности продуцировать культуру.

Человек, будучи животным, обладает рядом черт, которые делают его пригодным для культуры. Среди них можно упомянуть прямохождение, которое высвобождает передние конечности для иной, нежели передвижение, активности; отстоящий большой палец, который делает руку эффективным хватательным органом; стереоскопическое, цветное зрение; стадность и, возможно, еще несколько черт. Но самое важное качество из всех — способность к символизации.

Способность свободно и произвольно порождать значение и наделять им предмет или явление и, соответственно, способность усваивать и различать это значение мы называем *способностью к символизации*. Святая вода служит в этом смысле хорошим примером. Святая вода — это жидкость, которая существует в природе, *плюс* то значение или ценность, которые привносятся человеком.

51

Это значение или ценность не могут быть усвоены или различаемы чувственным образом. Символизация поэтому состоит в манипулировании значениями — с помощью несенсорных средств. Подарки на память и фетиши — еще один образец символизации. Но, вероятно, наилучший пример — членораздельная речь, или язык; в любом случае мы можем рассматривать членораздельную речь как наиболее характерную и наиболее важную форму выражения способности к символизации.

Еще Дарвин замечал, что собаки «способны понимать слова и целые предложения». А сегодняшние лабораторные крысы в состоянии отличить зеленые кружки, означающие еду, от красных треугольников, означающих удар током. Однако это не есть символизация. Ни в

одном случае животное не создает значения и не наделяет им что бы то ни было; это делает именно человек. И каждый раз собака и крыса усваивают значения с помощью органов чувств, потому что в силу действия условного рефлекса эти значения настолько идентифицируются со своей физической основой, что становится возможным их чувственное восприятие.

Дарвин заявлял, что «не существует принципиальной разницы между человеком и высшими млекопитающими в их ментальных способностях», что разница между ними состоит «*исключительно* в его [человека] бесконечно большей способности соединять самые несхожие звуки и идеи ... ментальные способности высших животных не отличаются *по качеству*, хотя чрезвычайно отличаются *по степени развития* от соответствующих способностей человека» [курсив мой. — Л. У.]<sup>n</sup>. Такого взгляда придерживаются многие психологи, антропологи и социологи вплоть до сегодняшнего дня<sup>12</sup>. Можно, однако, легко продемонстрировать, что это неверно; что разница между разумом человека и более низких существ на самом деле заключается в качестве, а не просто в степени развития; что разум делает человека уникальным среди всех видов живых существ.

Есть многое, что человек способен делать, а ни одно другое существо делать не в состоянии. Только человек может провести различие между святой водой и обычной водой; ни одна человекообразная обезьяна, ни одна крыса, собака или любое другое животное, стоящее ниже человека по развитию, не способно даже на самое слабое представление о значении святой воды. Многие первобытные народы различают параллельных кузенов и кросску-зенов\*<sup>\*</sup>; все народы классифицируют родственников, отличая ку-

\* Параллельными кузенами называют детей однополых сиблингов, кросс-кузенами - детей разнополых сиблингов (сиблинги - дети общих родителей) — *Прим. пер.*

52

зена от сиблинга, дядю от деда и т.п. Ни одно низшее по отношению к человеку животное не может сделать этого; ни одна обезьяна не может отличить дядю от кузена. Ни одно животное не может чтить субботу; на самом деле оно не в состоянии отличить субботу от любого другого дня и не может иметь представления о какой бы то ни было святости. Ни одно животное, помимо человека, не может усвоить значение или ценность фетишей. Более низкие, чем человек, животные могут составить себе представление о существенных свойствах предметов, но они решительно ничего не могут знать об их ценах. Инцест и прелюбодеяние существуют только для человека; все другие животные обречены всегда оставаться невинными. Человеческие существа могут быть убиты при помощи магии; ни одно другое животное не способно умереть такой смертью. Только человек знает богов и демонов, небеса, ад и бессмертие. Только человек знает смерть.

Все приведенные примеры поведения — это ситуации «или-или»; некто либо способен на специфическое поведение, о котором идет речь, либо нет; не существует промежуточных стадий. Дело не в том, что человек в большей, а антропоид в меньшей степени обладают представлением о грехе, или что человек просто выше оценивает значимость святой воды, или же имеет лучшее представление о ценах. Низшим по отношению к человеку животным совершенно не доступно ни одно из действий и понятий, приведенных выше. Никто еще, насколько нам известно, не привел убедительных или хотя бы правдоподобных данных, которые бы показывали или доказывали, что более низкие, чем человек, животные способны — хотя бы и в самом слабом виде — на поведение описанного выше типа. Никто, насколько нам известно, даже не пытался доказать, что крысы, человекообразные обезьяны или иные низшие по отношению к человеку животные могут иметь хоть какое-то понятие о чем-то наподобие святой воды, фетиша, цены, дяди, греха, субботы или среды, инцеста, прелюбодеяния и т.п. Ни одно из животных не может войти в мир *человеческих* существ и разделить с ними их жизнь. Ничто более драматично и убедительно не демонстрирует ту «огромную пропасть»<sup>'</sup> (выражение Тайлора), которая отделяет человека от «дочеловека», чем жизнь Элен Келлер\*. До начала общения со своей учительницей, мисс Салливан, Элен Келлер жила на досимволическом уровне. С помощью мисс Салливан она переступила порог между до-символическим и символическим и вошла в мир человеческих существ. И сделала она это *в течение мгновенья*<sup>13</sup>.

\* Знаменитая американская писательница и общественный деятель (1880— 1968 г.). С

младенческого возраста была слепоглухонемой. — *Прим. пер.*

53

Фундаментальная, качественная разница между разумом человека и разумом более низких видов, конечно, осознавалась и в прежние столетия. Декарт<sup>14</sup> дал ей определение и охарактеризовал. Джон Локк<sup>15</sup> признавал «абсолютное различие между человеком и животными». Эдуард Б. Тайлор, один из великих основателей современной антропологии, писал об «огромной пропасти, отделяющей самого неразвитого дикаря от самой развитой обезьяны»<sup>16</sup>. Сегодня выдающиеся ученые, такие как невролог К.Джэдсон Хер-рик<sup>17</sup>, биологи Джулиан Хаксли<sup>18</sup> и Джордж Г.Симпсон<sup>19</sup>, антрополог А.Л.Крёбер<sup>20</sup>, тоже ясно видят эти различия. Поскольку автор уже высказывался на этот счет в эссе «Символ: происхождение и основа человеческого поведения» и поскольку данная работа несколько раз переиздавалась<sup>21</sup>, мы не станем возвращаться к ней здесь.

Человек и культура, согласно определению, возникали одновременно. Где это происходило и сколько было таких центров: много, несколько или всего один - для нас неважно: мы пишем не исторический трактат, поэтому места и даты конкретных событий нас не занимают. Однако знать, когда появился человек, весьма важно, поскольку это дает временную перспективу, необходимую для оценки эволюции культуры. Точно определить время возникновения человека и культуры, конечно, невозможно, но дата в миллион лет тому назад — это то, на чем сходятся все авторитетные специалисты в данной области.

Мы можем предположить, что культура возникла следующим образом: эволюция нервной системы у определенной линии (или линий) антропоидов в конце концов достигла своей высшей точки в виде способности к символизации. Осуществление этой способности породило культуру и увековечило ее. Мы можем пояснить и подтвердить эту концепцию, показав, что культура во всех ее частях и аспектах зависит от символизации, или точнее — от членораздельной речи. Для этой цели мы можем разделить компоненты культуры на четыре категории: идеологическую, социальную, технологическую, а также категорию чувств или оценок.

Идеологический сектор культуры состоит из представлений, а все представления — по крайней мере все представления человека как представителя особого биологического вида — обязаны своим возникновением и закреплением — символизации, или членораздельной речи. Представления о том, что Земля круглая (или плоская), что совы приносят несчастье, что, когда в глину добавляется примесь, керамика получается лучше, что у человека есть душа или что все люди смертны, — эти представления были бы невозможны без членораздельной речи. Поэтому все философские

54

построения человечества — рассматриваемые как таковые или как компоненты культурных систем — обусловлены символизацией.

Социальный компонент культурных систем, то есть обычаи, правила и модели поведения, институты и т.п., точно так же связаны с членораздельной речью. Как без нее можно было бы узнать, что иметь двух супругов в последовательных браках позволительно, а в одном браке — нет? Или что брак с кросскузеном разрешен и даже обязателен, а брак с параллельным кузеном кровосмесителен и потому преступен? Как, в самом деле, можно было бы отличить кузена от дяди, не пользуясь языком? Как без вербального выражения и коммуникации можно было бы различать «мое» и «твое», правильное и неправильное, знать, в чем состоит вежливое и подобающее поведение в отношении тещи или что делать с покойником, и т.д.? Ясно поэтому, что в социальной жизни поведение человека как представителя особого биологического вида<sup>22</sup> обусловлено символизацией.

Что касается чувств или установок как компонентов культуры, то здесь та же самая ситуация. Чувства или установки, которые формируют субъективный аспект, например табу по отношению к теще, должны быть обозначены, чтобы существовать. Ни одна человекообразная обезьяна, ни одна собака или крыса не способны на выражение чувств в такой форме или на установки, сформированные и направленные таким образом. Отвращение к молоку, отношение к целомудрию, к змеям, летучим мышам, к смерти и т.п. — все это возникает и обретает свою форму и экспрессивность в человеческом обществе за счет способности к символизации; без нее человек не отличался бы от животных.

А как обстоит дело с технологическим сектором культуры (изготовлением и использованием орудий и приспособлений)? Определение человека как животного, использующего орудие (часто, но не вполне оправданно приписываемое Бенджамину Франклину), устарело. Высшие обезьяны не только легко, искусно и многогранно используют орудия; они их еще и делают, или «изобретают»<sup>23</sup>. По-видимому, эти животные почти в равной мере владеют как орудиями, требующими точных и деликатных движений, так и теми, для которых необходима большая мускульная сила. Одна обезьяна способна научиться пользоваться орудием, наблюдая и имитируя действия другой особи. Но при всем этом существует глубокое различие между орудийной деятельностью антропоидных обезьян и тем, как использует орудия человек. У человека как биологического вида это в целом кумулятивный и прогрессирующий процесс; в рамках именно этого процесса лежит отличие неолитических культур от палеолитических, а века угля и железа — от средних веков. В процессе орудийной деятельности человека одно

поколение может начать действовать там, где остановилось предыдущее. Иначе обстоит дело с антропоидами. Использование орудий у них не является кумулятивным или прогрессирующим процессом; каждое поколение начинает с того же, с чего начинали его предшественники. Нет оснований полагать, что антропоиды хоть как-то технологически продвинулись сегодня по сравнению с тем, что они умели десять, сто или тысячу лет назад. Почему такая большая разница?

Простое упражнение в логике подсказывает ответ. Напишем два уравнения следующим образом.

Организм примата (антропоида) = использование орудий.

Организм примата (человека) = использование орудий + накопление навыков и прогресс.

Необходимо допустить, что разница в использовании орудий, как указывает правая часть уравнений, существует в силу различия организмов приматов, как это следует из левой части уравнений. И поскольку использование орудий *человеком* равно тому, что делает антропоид *плюс* свойство накопления навыков и прогресс, приходится допустить, что человеческий организм равен организму антропоида *плюс* дополнительное свойство, ответственное за различие в использовании орудий. Это рассуждение достаточно просто и логично. И, разумеется, мы точно знаем, что за дополнительное свойство отличает человека от антропоида: это способность к символизации. Отличительная черта орудийной деятельности человека как биологического вида коренится, таким образом, в способности к символизации. В эссе «Об использовании орудий приматами»<sup>24</sup> автор весьма подробно, точно и конкретно показал, как символизация и язык трансформировали непрогрессирующий и некумулятивный процесс орудийной деятельности антропоидов в кумулятивный и прогрессирующий процесс у человека. Поскольку это эссе было перепечатано в сборнике «Наука о культуре» и в других изданиях<sup>25</sup>, мы не станем повторять здесь его аргументацию.

В результате мы видим, что все, что входит в понятие *культура*, стало возможным благодаря способности к символизации и ею же обусловлено: это общие и специальные знания человека, его верования; созданные им социальные системы; политические и экономические институты; обряды, ритуальные принадлежности и формы искусства; традиционные установки и чувства; этические нормы и этикет; наконец, технология.

*Функция культуры.* Назначение и функция культуры в том, чтобы сохранить и продлить жизнь рода человеческого. У всех видов живых существ поведение направлено на сохранение вида. Низшие по отношению к человеку виды строят свое поведение сома-

56

тическими средствами, то есть с помощью тел, мышц, органов и т.п. Человек, будучи в сущности животным, тоже использует свои телесные органы для поддержания жизни. Но как особый биологический вид он использует внетелесную традицию, называемую нами культурой, которая обеспечивает ему поддержание и увековечение существования и в полной мере выражает это существование. В таком случае мы можем считать культуру внетелесным механизмом, применяемым определенным животным видом для сохранения и продления своей жизни.

Более определенно функция культуры состоит в налаживании связи человека с его природной средой: с одной стороны — с местом обитания на земле и с окружающим космосом; с другой

стороны — с такими же, как он, людьми. Человек связан со своей средой обитания посредством орудий, приемов деятельности, оценок и представлений. Орудия служат для использования природных ресурсов; одежда и жилище укрывают от стихий; всякого рода утварь применяется в процессе жизни и выживания. Процесс жизни у человека как биологического вида осуществляется коллективно, а также индивидуально, и задачей культуры является организовать людей ради этого. Пользование природными ресурсами и оборонительно-наступательные отношения с соседями или врагами могут потребовать объединенных усилий. Совместная охота, строительство дома, ирригационные работы могут потребовать организации в группы, да и война почти всегда — коллективное занятие. Но помимо прямых отношений со средой обитания эффективная жизнедеятельность требует организации людей в разного рода социальные группы: семьи, линиджи\*, гильдии ремесленников, духовные сословия и т.д. Все разнообразные части общества должны быть объединены в связное целое, а это целое — для того чтобы эффективно функционировать — должно регулироваться и управляться. Короче говоря, социальная организация не менее необходима для эффективной жизнедеятельности и выживания человеческого вида, чем технологическое приспособление к естественной среде и контроль над ней. А охват всего есть философия, система представлений, отягощенная эмоциями, или установками, или «ценностями», система, которая способствует связи человека с землей и космосом, а также организует и направляет его жизнь, коллективную и индивидуальную.

Мы могли бы выразить функции культуры и другим путем: назначение культуры в том, чтобы удовлетворять потребности чело-

\* Линидж - группа кровных родственников, возводящих происхождение к общему предку либо через женщин (матрилинейный принцип), либо через мужчин (патрилинейный принцип). - *Прим. пер.*

57

века. Эти потребности можно разделить на две категории: 1) те, что могут быть удовлетворены только за счет эксплуатации ресурсов окружающей среды, и 2) те, что могут быть удовлетворены исключительно за счет использования ресурсов человеческого организма. Человеку нужна пища и разнообразные материалы для изготовления одежды, утвари, украшений и т.п.; разумеется, они должны быть добыты из внешнего мира. Но у человека есть внутренние — психические, социальные и «духовные» — потребности, которые могут быть насыщены вовсе без обращения к внешнему миру. Человеку нужны мужество, комфорт, утешение, доверие, дружеское общение, сознание того, что при существующем порядке вещей жизнь имеет смысл; нужна и определенная уверенность в успехе. Задача культуры — отвечать этим потребностям «духа» точно так же, как и потребностям тела.

Жизнь движется только усилием. Боль, страдание, уныние, страх, разочарование и скука преследуют человека почти на каждом шагу. Чтобы продолжать бороться с тяготами жизни, ему нужны и дружеское общение, и мужество, вдохновение, надежда, комфорт, утешение и доверие. Тут на помощь человеку приходит культура. Мифологии льстят ему, ободряют и утешают. Посредством магии и ритуала он владеет иллюзией власти и контроля над предметами и явлениями: он может «управлять» погодой, лечить болезни, предвидеть будущее, увеличивать свои припасы, одолевая врагов. Разнообразные средства связывают его с духовным миром так, чтобы он мог пользоваться покровительством богов и избегать их гнева. Космологии дают ему ответы на все фундаментальные вопросы: о жизни и смерти и о природе вещей. Так культура дает человеку ощущение силы и уверенности. Она внушает ему, что жизнь стоит того, чтобы жить, и она дает ему мужество жить дальше. Она создает ему удобства и поддерживает его, когда он переживает поражение или сталкивается с разочарованием. Она дает ему в спутники богов и людей. Она идет в атаку на скуку, и временами ей удается сделать жизнь приятно волнующей, придать ей тонкий аромат. Говоря коротко, культура дает человеку иллюзию его значительности, всемогущества и всеведения. Эти внутренние — или *в пределах организма* — духовные потребности человека, безусловно, так же реальны, как потребность в еде, укрытии и защите; на самом деле они могут восприниматься даже более остро. И эти потребности должны удовлетворяться, если человек намерен преуспеть в жизненной борьбе.

Фактически в каждой культуре существуют институты или обычаи, первейшая, если не единственная, задача которых — объединять всех членов общины или некоторых ее членов.

Существуют племенные или общинные пиры и празднества. Существуют

58

клубы и общества, тайные и явные. Группировки такого рода, наверное, особенно бросаются в глаза в культурах, подобных нашей, где индивид затерялся бы среди многочисленных государственных, экономических и производственных структур, если бы не маленькие группы, внутри которых он может осуществлять тесное личностное общение со своими товарищами. Бесчисленные тайные общества, ложи и всевозможные клубы, характерные для нашей культуры, свидетельствуют, насколько важна и универсальна потребность человека избыть одиночество, иметь моральную и психологическую поддержку в результате членства в сравнительно небольшой, сплоченной персонализированной группе. Социальный сектор культурных систем, таким образом, удовлетворяет «внутренние», психические, «духовные» — или, как сказал бы Дюркгейм, «моральные» потребности человека, — подобно тому как ту же роль выполняет идеологический сектор: мифология, теология, философия и даже наука. Не остается в стороне и технологический сектор; он тоже приносит удовлетворение, которое по своему характеру не является чисто утилитарным или техническим. Ремесло — процесс производства или изготовления чего-либо — может принести ремесленнику (и часто действительно приносит) удовольствие и удовлетворение, совершенно не связанное с созданным продуктом или с результатами его использования. Вырезание идеального весла для каноэ, оттачивание симметричного каменного топора, плетение корзины, изготовление копья, колыбели и т.п., будучи техническими процессами, могут сами по себе приносить психологическое удовлетворение. Важно заметить в этой связи, что красота и польза часто объединяются в ремеслах. Оружие — даже современный шестизарядный револьвер — может быть щедро орнаментировано, щиты могут быть украшены рисунками, каноэ могут иметь замысловатую резьбу по носу судна, седла и уздечки могут быть украшены бисером или серебряной оправой и т.п. Ремесло способно производить красоту наряду с потребительским качеством, способно дать необходимую пищу душе — наряду с вещами, удовлетворяющими материальные нужды.

Таким образом, мы видим, что культура во всех ее аспектах — идеологическом, социальном и технологическом — удовлетворяет внутренние, духовные потребности человека в той же мере, что и его внешние, материальные нужды.

Вероятно, стоит повторить, во избежание недопонимания, что в реальной жизни эти два «класса» потребностей не разделяются и не различаются. Скорее они являются *аспектами* потребностей человека, так сказать, аспектами внешних и внутренних для организма потребностей. То, аспектами чего они являются, есть про-

59

цесс жизнедеятельности как таковой. Обслуживая эти два класса потребностей, культура делает только одно: способствует сохранению, полноте и непрерывности жизни человека как биологического вида.

*Отношение между человеком и культурой.* Мы приложили немало стараний, чтобы отличать культуру как один класс явлений от человека как другого класса. Разделять культуру и человека в ходе логического анализа и с определенными научными целями, конечно, резонно. Но нельзя позволить этой интеллектуальной процедуре затушевать тот факт, что в реальной жизни человек и культура неразделимы и поэтому между ними существует солидный пласт отношений. Мы рассмотрим эти отношения в их общем и специфическом аспектах. Сперва общее.

Культура была приведена в действие поведением человека; оно поддерживает и сохраняет ее. Следовательно, между ними не могло существовать иной зависимости, нежели та, при которой культура как система - со своей структурой и поведением - должна *естественным порядком* обуславливаться природой человека: строением и возможностями его тела. Если бы культуру создала раса суперкошек, суперкоров или супермуравьев - вместо расы суперобезьян<sup>26</sup>, - она была бы совершенно иной, не такой, как наша, потому что кошки, коровы и муравьи фундаментально отличаются по своей природе от обезьян - как и друг от друга. Природа человека, то есть строение и функции его тела, делают возможным определенное развитие в рамках процесса построения культуры, но в той же мере накладывают на него и определенные ограничения. Наша культура была бы совсем другой, если бы человек мог существовать только за счет растений или одного-единственного вида растений, вместо того чтобы быть всеядным. До определенной степени наша

культура есть функция нашего зрения; культура могла бы быть иной, будь наше зрение лишено цвета и стереоскопичности. Постоянная активность нашей сексуальной жизни вместо ее сезонности глубоко влияет на нашу социальную организацию, как мы увидим позже. Если бы потомство *Homo sapiens* рождалось пометом, как поросята или щенки, а не поодиночке, как бывает обычно, то системы родства, несомненно, отличались бы от тех, что сложились в реальности. Если бы взрослые мужчины и женщины были 10 дюймов или 10 футов ростом, в культуре существовали бы соответствующие особенности. А была бы необходимость в зимней или летней спячке, потребовалась бы культура, не похожая на нашу собственную. Даже такое небольшое биологическое отличие, как обладание тактильными волосками (а человек — единственное млекопитающее, которое их не имеет),

60

могло бы привести к значительным изменениям в нашей культуре. Ясно в таком случае, что культура в общем смысле является функцией человеческого организма: его строения и свойств. Определенные свойства и способности человека делают возможными определенные изменения в культуре. Но это же самое строение человека и его свойства накладывают известные ограничения на рамки и содержание культуры.

Но если значительная и фундаментальная общая связь между человеком и культурой существует, то примеров специфической связи между какой-либо человеческой группировкой (физическим типом, расой, племенем или нацией) и типом культуры — нет. Мало кто стал бы доказывать, что физический тип китайцев предрасполагает их к еде палочками или к письму кисточкой, а не пером. Но есть многие, кто считает, что «характер» народа обуславливает его политическую, социальную и экономическую систему, что народы бывают от природы агрессивными, покорными, индивидуалистическими, коммунистическими и т.д. Эти взгляды, однако, не подтверждаются научными данными. Конечно, народы различаются по физическому типу, и точно так же они могут различаться по характеру. Но мы не знаем ни того, в чем могут выражаться эти различия, ни того, как их распознать и измерить, а менее всего — как определить их влияние на культурные различия. Зато мы знаем, что влияние культуры на поведение народов настолько велико, настолько первостепенно, что можно не сомневаться: различия в характере, которые могут существовать у разных народов, при сравнении оказываются слабыми и незначительными. Есть все основания считать, что черты, или качества, именуемые характером, вовсе не являются врожденными, биологически обусловленными, а возникли под влиянием культуры.

Поэтому в ситуации «человек — культура» мы можем считать человека (биологический фактор) постоянной величиной<sup>27</sup>, а культуру — переменной. Существует внутренняя родовая связь между человеком в целом и культурой в целом. Но никакой корреляции в смысле причинно-следственной связи невозможно установить между определенными народами и определенными культурами. Это означает, что биологический фактор человека не релевантен для различных проблем культурной интерпретации, таких как многообразие культур, процессы культурных изменений в общем и эволюция культуры в частности.

*Внетелесный характер культуры.* Мы уже говорили о культуре как о внетелесной традиции, как об имеющей внетелесный, или надбиологический, характер. Это положение очень важно, если не сказать сущностно, для науки о культуре, поэтому мы должны

61

полностью прояснить, что имеется в виду. Мы имеем в виду, что, хотя культура производится и увековечивается только человеком и поэтому имеет свое происхождение и основу в биологическом строении человека, тем не менее после того, как она возникла и установилась в качестве традиции, культура существует, ведет себя и относится к человеку так, как если бы она была *небиологической по характеру*.

Надбиологический, внетелесный характер культурных феноменов легко продемонстрировать. Младенец при рождении попадает в группу человеческих существ. Он обладает способностью — поначалу потенциальной, а затем реализующейся по мере взросления — к символизирующему, культурному поведению, но у него нет культуры. Младенец не рождается с культурой — с языком, представлениями, моделями человеческого поведения и т.п. — и он не приобретает ее автоматически как функцию развития своей нервной системы. Он приобретает культуру из мира внешнего, от других людей — своих партнеров по культуре. Это, конечно, очевидно. Если младенец родится в одном культурном окружении, он приобретет определенный язык, определенные модели поведения, представления, установки и т.д. Если он родится в другом, отличающемся окружении, он приобретет иной культурный комплекс. Мы видим, таким образом, что

потомство человека как биологического вида рождается лишенным культуры; оно получает ее из мира за пределами своего тела. Культурные силы вторгаются к нему извне, подобно «силам из космоса», по выражению Дюркгейма<sup>28</sup>. Ребенок по мере роста очеловечивается и приобщается к культуре — вследствие направленных на него культурных влияний, идущих из мира вне его собственного организма. Происхождение и место расположения культуры — относительно ребенка — определенно внетелесны по своей сути.

Внетелесный характер культуры хорошо иллюстрируется другим примером: одна группа приобретает культурные черты второй. Этот феномен слишком хорошо известен и не требует разъяснений. Передача культуры от одной группы к другой может быть редкой и незначительной, а может быть и крупномасштабной. Случайной или же тщательно спланированной и осуществленной. В любом случае мы видим взаимосвязь между человеческими организмами, с одной стороны, и чертами культуры — с другой; связь, в которой культура-донор определенно занимает внешнее положение по отношению к человеческим организмам.

Независимость культуры от ее человеческих носителей в логическом анализе может быть показана двумя родами примеров. Рассмотрим сперва ряд групп человеческих существ, племен или наций, одного и того же физического типа, например североамериканских индейцев. Их культуры, включая языки, разнятся. Когда мы сравниваем и противопоставляем эти культуры и языки, исследуем причины их сходства и различий, внимание к биологическим носителям этих культур ничего не дает нам. Напротив, оно могло бы только затруднить или запутать решение нашей проблемы. Тот факт, что люди во всех рассматриваемых племенах обладают прямыми черными волосами, кожей медного оттенка и выдающимися скулами и при этом одни проявляют тенденцию к длинноголовью<sup>TM</sup>, другие к короткоголовью, совершенно не помогает нам в изучении их лингвистического и иного культурного сходства и различия. Наоборот, введение этих нерелевантных элементов в проблему только усложнило бы решение, а то и вовсе сделало бы его невозможным вследствие вызванной таким образом путаницы.

62

Некоторые антропологи с готовностью допускают нерелевантность *анатомических* черт для интерпретации культурных различий, но настаивают на релевантности и даже важности психологических факторов. Они доказывают, что культура создается свойствами личности, структурой характера, умственными способностями, «я» или «оно», присущими народам и индивидам. Но если *свойства личности, умственные способности* и т.п. определять как биологические феномены, как функции нейро-сенсорно-мышечно-железисто-и-тому-подобной системы, то их аргумент полностью лишается научной опоры<sup>29</sup>. Если, однако, эти ученые определяют свойства личности и умственные способности как продукт социальной деятельности человека, то есть как культурно детерминированные явления, то тем самым они говорят, что культура порождает или детерминирует культуру, но через посредство биологического организма человека — мысль, в точности соответствующая отстаиваемому нами тезису.

Теперь давайте рассмотрим крупную популяцию типа нации или племени на протяжении длительного периода времени, например, народ Англии в промежутке между 1066 и 1866 гг. или население Хонсю за период с 1850 по 1940 г. В каждом из этих случаев мы видим, что культура сильно изменилась. Население же как биологические организмы не претерпело заметных перемен ни в анатомическом, ни в психологическом отношении. Поэтому мы не можем объяснить эти культурные изменения, призывая на помощь биологический фактор; мы не можем объяснить культурную переменную с помощью биологической или иной константы. Точно так же ни в малейшей степени не помогло бы нам рассмотрение в этом качестве человеческого организма. Здесь, как и ранее, биологический фактор не является релевантным и, следовательно, его не нужно принимать во внимание. С точки зрения

63

логики и науки, в обоих указанных примерах вновь демонстрируется отсутствие зависимости культуры от ее биологических носителей, или от субстрата.

Нам могут сказать, что внетелесный характер топора или амулета вполне очевиден; оба предмета существуют вне человеческого организма. А как насчет чувств и установок? Разве не настолько глубоко укоренились они в человеческом организме, сделавшись его составной частью, чтобы исключить возможность их внетелесной роли? Рассуждать так — значит, с одной стороны, грешить ошибкой, с другой — поверхностностью.

Ошибка состоит в неумении проводить разницу между предметами и логическим анализом,

между предметами и интерпретацией предметов. Конечно, чувства и в самом деле укоренены в человеческом организме. Но их можно отделить от него в ходе логического анализа; ни один автомобиль на земле не избавлен от трения при движении, но физик может отделить — и на деле отделяет — кинетическую энергию автомобилей от трения, затрудняющего их движение. Сходным образом и мы способны отделить чувства и установки от их биологических матриц. Английский язык не существует помимо человеческого организма, но всем известно, что изучать язык можно безотносительно к тем, кто на нем разговаривает; железы, нервы, «органы речи» нерелевантны для филологии. Точно так же прививаемое отвращение к молоку, запрет на свинину, проявление уважения к старшим мы можем считать элементами общественной традиции и отделять от человеческого организма. Рассматриваемые подобным образом, они обладают точно той же внетелесной природой, что и топор, о котором уже говорилось. Что касается поверхностности упомянутого выше взгляда, то она состоит в смешении субъективного и объективного аспектов любой черты культуры, то есть любого предмета или явления, обусловленного символизацией. Топор занимает свое место в пространстве (локус) вне организма человека, поэтому можно подумать, что он «объективен» по своему характеру; и мы действительно называем его *объектом*. Локус чувств или установок находится внутри человеческого организма, поэтому их можно рассматривать как «субъективные» по своей природе. Но это означает игнорирование того факта, который мы только что отметили: что каждая черта или элемент культуры обладают как субъективным, так и объективным аспектом; в самом деле, один аспект подразумевает другой и нуждается в нем. Топор и впрямь есть объект, чей локус находится вне организма. Но как черта культуры он не имеет смысла вне идеи, или представления о природе топора и его использовании. Он не отделим также от установки или чувства — в

64

смысле своего использования. С другой стороны, чувство или установка лишены смысла без открытого выражения в речи, жесте или социально значимом поведении того или иного рода. Выражение чувства или установки — это физическое явление и как таковое оно так же доступно восприятию, как и топор. Чувство или установка становятся объектом, то есть они объективируются в момент выражения; они становятся предметом или явлением точно так же, как и топор. Таким образом, мы видим, что каждый элемент культуры, каждая ее черта, без исключения, имеют как субъективный, так и объективный аспект. И все они могут быть рассмотрены как предметы или явления<sup>30</sup>.

Мы видим, таким образом, что культура может рассматриваться как внетелесный класс предметов и явлений, как небιологическая традиция. Она всегда присутствует там, где есть человек. Она зарождается в организмах человеческих существ; она не могла бы существовать или сохраняться без существования и деятельности человеческих существ. Однако с точки зрения научного объяснения многообразия культуры и процессов изменения в ней (но не природы культуры в целом) ее можно считать как бы существующей самостоятельно, независимо от человека. Это «как бы» отнюдь не сообщает объяснениям, сделанным на базе данного допущения, фиктивный или ненаучный характер. Из указанного допущения происходит наука о языке, и это — наибольшее приближение к зрелой науке, которое мы имеем на уровне *человеческой* деятельности. Человек, как вид или как организм, нерелевантен для науки о языке. Он точно так же нерелевантен и для науки о культуре. «Наука одни элементы должна выделять, а другими пренебрегать, — говорит Моррис Коэн, — потому что не все, что совокупно существует, совокупно же и релевантно»<sup>31</sup>.

*Культура как течение времени, или поток.* Есть несколько значимых способов рассмотрения культуры с научными целями. Мы можем думать о культуре человечества в целом или о какой-либо определенной ее части как о потоке, бегущем сквозь время. Орудия труда, приспособления, утварь, обычаи, правовые нормы, верования, обряды, формы искусства и т.п. содержат в себе это течение времени, или процесс. Процесс этот взаимный: каждая черта культуры, или «созвездие» черт, воздействует сама и реагирует на действия других, время от времени образуя новые комбинации и перестановки. Новый синтез культурных элементов мы называем изобретением; оно есть явление, которое имеет место, когда культурный процесс располагает определенные элементы в непосредственном соприкосновении или вместе друг с другом. Когда изобретение становится возможно, оно одновременно дела-

ется неизбежным. Бессмыслицей звучит высказывание о том, что изобретение было возможно, но не состоялось; если его не было, то в каком смысле оно было возможно? Изобретение подобно низвержению ливня. Когда есть определенные метеорологические факторы и условия и они должным образом совпадают, дождь обязательно прольется; если этих факторов нет или они не совпали, дождя не будет. Здесь нет расхождения между возможностью и неизбежностью. То же самое и с изобретениями. Когда определенные культурные элементы и условия присутствуют и должным образом совпадают, изобретение состоится; если же их нет, изобретения не будет. Многочисленные примеры изобретений или открытий, которые делались синхронно людьми, работавшими независимо друг от друга, иллюстрируют эту мысль: когда взаимодействие элементов культуры в потоке ее развития достигает определенной точки, новый синтез этих элементов становится не только возможным, но и неизбежным, и если культура продвигается широким фронтом, этот синтез найдет себе множественное и синхронное выражение.

Культурный поток по мере своего течения претерпевает изменения как с содержательной, так и с формальной стороны. Могут добавиться новые элементы; могут выпасть старые. Металлы, уголь или нефть могут быть введены в культурный поток на тех стадиях развития, которые делают его восприимчивым к подобным нововведениям. Каменные топоры, бычьи упряжки и прялки могут исчезнуть, если станут несопоставимы со своим контекстом в культурном потоке.

*Культура как вневременная система.* Мы можем рассматривать культуру человечества в целом или культуру какой-либо различаемой его части как вневременную систему; то есть мы можем считать ее просто совокупностью организованных элементов, безотносительно к хронологической последовательности событий. Система есть организация предметов и явлений, связанных между собой таким образом, что отношение одной части к другой обусловлено ее отношением к целому. Атом, молекула или живой организм являются системой. Культура тоже обладает системной организацией. Система подразумевает как части, так и отношения между частями, или структуру и функцию, иными словами — процесс. Мы уже вычленили четыре категории элементов культуры: технологическую, социальную, идеологическую и установочную. Они могут быть осмыслены как структура культурной системы. Взаимоотношение отдельных элементов и их классов, а также интеграция элементов в единое сцепленное целое включают функции, или процессы, культурной системы.

*Культура и культуры.* Когда мы имеем в виду культуру в общем, или культуру человечества в целом, мы называем ее просто *культурой*. Но когда мы имеем в виду культуру, которой обладает племя, нация или регион, мы говорим об *отдельной* культуре или культурах. Культура человечества — это на деле одна-единственная система, а все так называемые культуры — просто различаемые части единой структуры<sup>32</sup>. Культура человечества как целого может рассматриваться во времени — как струящийся поток, или вне времени — как система, или же как то и другое сразу, то есть как система во временном континууме. Для определенных целей и в определенных границах культура отдельного племени (или группы племен) или культура региона могут рассматриваться как система. Так, можно говорить о культуре племени сенека или племен ирокезов, можно говорить о культуре племен Великих равнин или Западной Европы — как об образующих систему. На деле, конечно, культура сенека — не более чем вычленимая часть ирокезской культуры, точно так же как ирокезская культура — вычленимая часть культуры аборигенов Северной Америки, а та, в свою очередь, является частью культуры человечества в целом. Культура всего человечества действительно создает самодостаточную закрытую систему. А вот культуры племен или регионов совсем не являются в реальности самодостаточными, закрытыми системами; они постоянно подвергаются противоположно направленным влияниям других культур. Но для определенных целей и в определенных границах эти культуры можно трактовать как системы. Культура любой вычленимой группы людей в любой момент времени является завершенной, то есть она содержит все те виды элементов, что и культура в целом, и обладает системной организацией. Так, культура пуэбло племени зуны, несмотря на их контакты и брачные связи

с соседними племенами, в любой данный момент все-таки существует и функционирует как система. То же самое можно было бы сказать в отношении культур ирокезских племен, племен Великих равнин или Западной Европы.

Коротко говоря, только тогда и в том случае, когда культуры могут рассматриваться вне отношений и контактов с другими культурами, их можно считать системами. Непонимание этого привело в прошлом к серьезным ошибкам в этнологической теории. Так, оппоненты теории культурной эволюции указывали, что «какой-либо данной культуре» не было надобности проходить через фиксируемые стадии развития для того, чтобы достигнуть определенной его точки, поскольку этой точки можно было достичь и посредством культурной диффузии. Тот факт, что некоторые африканские племена прямо от каменного века перешли к

желез-

67  
ному, минуя медный или бронзовый, служил излюбленной иллюстрацией к приведенному тезису. Ошибка здесь состоит в трактовании этих культур как систем при одновременном введении внесистемных факторов. На самом деле, конечно, эволюционисты не говорили, что каждая культура или каждый народ должны проходить определенную последовательность стадий, но что процессы культурного развития должны проходить через определенные серии стадий. Противники культурного эволюционизма путали культурную историю народов с эволюционной последовательностью культур<sup>33</sup>.

Таким образом, культуру человечества в целом можно считать системой. Мы можем также считать системами культуры выделяемых групп людей или регионов, но только в том случае, если на них не влияет контакт с другими культурами. До того предела, до которого достоверно известно, что культура зуньи, или культура Западной Европы, или культура аборигенной Америки не подверглись влиянию других культур, к ним можно относиться как к системам.

### **Технология: основа и определяющий фактор культурных систем**

Логическим путем мы выделили в культурных системах четыре рода компонентов: технологический, социальный, идеологический и эмоциональный, или установочный.

Рассмотренные в статике, эти классы культурных явлений можно считать частями целого, разными секторами или ареалами культуры. С динамической точки зрения, однако, технологию, социальную организацию и философию следует считать *аспектами* любой культурной системы или видами поведения культурной системы как органического целого — подобно тому как дыхание, обмен веществ, производство потомства и т.д. суть процессы, свойственные биологическому организму как целостности. Это, конечно, означает тесное взаимодействие между чертами, различаемыми как технологическая, социальная, философская и т.п., как мы уже видели. Но тот факт, что эти четыре культурные категории взаимосвязаны, что каждая соотносится с остальными тремя, не означает, что соответствующие им роли в культурном процессе равноценны, поскольку это не так.

Технологический фактор является основным; остальные зависят от него. Более того, технологический фактор определяет, по крайней мере в общем, форму и содержание социального, философского и эмоционального секторов.

Технологическую базу систем, образуемых культурой, довольно легко продемонстрировать. Все живые организмы способны

68

поддерживать себя как индивидов и сохранять себя как вид, только если определенный минимум приспособления к внешнему миру достигнут и поддерживается. Должна быть еда, защита от стихий и оборона от врагов. Эти жизнеподдерживающие и жизне-продлевающие процессы являются технологическими в широком, но вполне реальном смысле, то есть они осуществляются за счет материальных, механических, биофизических и биохимических средств.

Если бы доказывалось, что технологии не могут существовать без идей (а эмпирическое наблюдение, разумеется, свидетельствует, что технологии не существуют в отрыве от идей) и что поэтому орудия труда зависят от идей, на это можно было бы возразить, во-первых, что идеи могут быть значимы и эффективны для поддержания жизни, только если получают свое выражение через технологические средства (и в этом от них зависят), тогда как значимость

технологической культуры носит непосредственный характер. Во-вторых, в связке технологий и идей идейные системы можно объяснять в терминах технологий, а технологии — в терминах физико-химических, механических средств приспособления одного материального тела к другому. Но если технологии объясняют в терминах идей, то сами идеи либо не объясняются, либо объясняются с помощью апелляции к другим идеям, что означает то же самое.

Совершенно очевидно, что социальная организация людей не только зависит от присущей им технологии, но и в значительной степени, если не целиком, обуславливается ею как по форме, так и по содержанию. Между прочим, социальную систему можно хорошо определить как способ, которым общество извлекает пользу из своей конкретной технологии в различных жизнеобеспечивающих процессах: в добычании средств к существованию, защите от стихий, защите от врагов, лечении болезней и т.д. Действия, связанные с охотой, рыбной ловлей, собирательством, обработкой земли, уходом за крупным и мелким рогатым скотом, добычей полезных ископаемых и всеми процессами, с помощью которых сырые материалы преобразуются, становясь пригодными для человеческого потребления, — не просто технологические процессы; они в равной степени — процессы социальные<sup>34</sup>. И в качестве социальных процессов они суть функция соответствующих им технологических процессов; если изменяются последние, изменяются и первые. Процессы борьбы с болезнью, «контроля» над погодой, защиты от стихий, обороны от врагов точно так же являются социальными процессами. Поэтому для социальных систем средства существования, здоровье, защита и оборона — такие же координаты, как и для технологических систем. Из перечисленно-

69  
го добычание средств к существованию — самая важная функция, поскольку все остальные зависят от нее. Так, охота, скотоводство, собирательство, рыболовство, обработка земли, добыча ископаемых, мелкое производство и транспортировка обычно влияют — в каждом случае по-своему и в соответствии со своей значимостью — на форму и содержание социальной системы. В любом обществе обычно действуют минимум два таких технологических фактора, в некоторых обществах — больше. Наряду с использованием и обработкой материалов, полученных от природы, любая социальная система обычно детерминирована и такими технологическими факторами, как медицинский, защитный и военный. Каждый из них допускает значительные вариации. Поэтому социальная система, даже самая простая, является весьма сложной вещью, сложной в том смысле, что она - равнодействующая ряда факторов, каждый из которых может значительно варьировать. Мы можем выразить это с помощью следующей формулы:  $T(Cx Zx O) \rightarrow$  общество, или социальная система, где технологический фактор ( $T$ ), выраженный в орудиях и процессах добычания средств к существованию ( $C$ ), защиты от стихий ( $Z$ ) и обороны от врагов ( $O$ ), обуславливает социальную систему. Каждый из трех субфакторов - технология добычания средств к существованию, технология защиты и технология обороны — может иметь огромное число вариантов в пределах своей специфики, от палки-копалки и дубинки до современной сельскохозяйственной техники и управляемых ракет, оказывая соответствующее влияние на социальную систему.

Положения, изложенные здесь, не назовешь трудными для понимания или радикальными. Наоборот, они не более чем признание очевидного. У охотничьих народов — один тип социальной организации как следствие данного рода деятельности, то есть использования определенных технологических приспособлений; у земледельцев, пастушеских народов или народов индустриальных обществ — иной, собственный тип социальной системы. В некоторых культурах вполне явственно влияние воинственного образа жизни; в других — влияние оборонительной модели. Тесное и необходимое соединение социальной системы с соответствующей ей технологией легко показать, представив себе, что кочующее охотничье и оседлое земледельческое племя меняются социальными системами.

Влияние технологии на социальную организацию выражается двояко. Во-первых, существует прямое воздействие технологических инструментов на поведение человеческих существ. Лук и стрела, палка-копалка, часы или паровой двигатель порождают определенные траектории, или модели, поведения. Во-вторых, эти модели должны соотноситься друг с другом на социальном уров-

не с целью сделать возможной сцепленную, интегрированную социальную систему. Способ, каким осуществляется взаимоотношение социальных моделей, обусловлен их собственной структурой и функцией, которые, в свою очередь, детерминированы технологией. Так, профсоюз железнодорожных тормозных кондукторов — это группа, сформированная на основе моделей поведения, сложившихся непосредственно из опыта использования локомотивов, вагонов и т.п. И общество должно знать способ соотнесения этого профсоюза с остальными социальными группами, чтобы инкорпорировать его в общую социальную организацию. Эффект воздействия технологии на социальную организацию, таким образом, осуществляется напрямую — через использование орудий, утвари и т.п. и косвенно — в процессе соотнесения социальных моделей, сформированных непосредственно под воздействием технологии.

Разумеется, детальные особенности социальной системы практически невозможно объяснить за счет технологического фактора. И можно было бы поставить под сомнение изложенный выше тезис, требуя объяснить с точки зрения технологии следующие факты: два племени обладают сходной технологией, но одно из них имеет специальный взаимный термин для выражения отношения между братом матери и сыном сестры, а другое племя такого термина не знает; или же: в одном племени есть кланы, а в другом нет. Мы не сумели бы дать объяснение этим или другим социальным чертам, исходя из действия технологического фактора. Однако невозможность сделать это не означает непременно, что наш тезис не имеет силы. Эффективно наблюдать за микроскопическими явлениями при помощи подзорной трубы не всегда возможно.

Если социальные институты формируются под воздействием технологий, то и социальные изменения должны происходить вслед за технологическими изменениями. Однако институциональный ответ на технологические изменения может состояться не сразу. Институты подчас обладают собственной инерцией. Особенности положения какого-то института внутри социальной структуры также могут способствовать сохранению данного института в неизменном виде. Таким образом, неувязка между институтом и технологией может возрастать; зазор между институциональным изменением и культурным изменением оказывается значительным. Поэтому, чтобы объяснить, исходя из технологического влияния, детали социальной структуры, нам потребовалось бы знать историю каждой детали культурной системы. Во-вторых, как мы уже видели, социальный феномен есть равнодействующая не просто *одного*, но многих технологических факторов. Обозна-

71

чение авункулатных\* отношений одним взаимным термином — это, можно сказать, мельчайшее, частное выражение той кооперации, интеграции и солидарности, в которой нуждается группа для безопасности своей жизни. Но рассмотрение авункулата с точки зрения всех технологических факторов, таких как орудия, оружие, утварь, используемые племенем, могло бы оказаться непосильной задачей даже при наличии более адекватных средств анализа, чем те, что у нас сейчас имеются. В-третьих, как мы уже отметили, социальный элемент может служить взаимодействию и интеграции других социальных элементов, которые были сформированы непосредственно под действием технологического фактора, и, следовательно, такой интегрирующий элемент является косвенным, а не прямым результатом технологического влияния. Это, конечно, всегда делает корреляцию между социальным и технологическим еще более затруднительной. Наконец, в ответ на предъявляемое нам требование интерпретировать детали систем родства и иных социальных форм за счет влияния технологии мы хотели бы задать вопрос: «Если они прямо или косвенно не обусловлены технологией, то чем тогда они обусловлены?» Альтернативные объяснения, вероятно, свелись бы к инстинкту, идеям и свободной воле.

Наверное, инстинкт можно отбросить с самого начала; никто, смеем надеяться, не станет доказывать, что культурные формы обуславливаются генами и хромосомами. Если же социальные формы обусловлены идеями, то что обуславливает сами идеи? Мы уже коснулись этой темы выше. Доказывать, что народ сам определяет свою социальную организацию своей свободной волей и выбором<sup>35</sup>, на деле означает не объяснить ничего, а заодно и захлопнуть дверь перед дальнейшим анализом. Воздействие охоты, рыболовства, добычи ископаемых, собирательства, обработки земли, пастушества и мелкого производства на социальную организацию видно невооруженным глазом и легко демонстрируется. Мы можем пойти дальше и показать, как

технологические процессы влияют на брачные обычаи, формы поселения и счет родства, как линиджи, кланы, профессиональные группы, касты, особые механизмы социального регулирования и интеграции и т.п. в огромной степени обусловлены, если не сказать детерминированы, технологией. Теория, согласно которой технология прямо или косвенно обуславливает социальную организацию, является, таким образом, эффективной и плодотворной; она значительно продвинет нас. Трудности, которые мы испытываем при этом, переводя разговор в плоскость деталей, технические по своей природе, а не фундаментальные. Это практические трудности измерения и корреляции многочисленных и специфич-

\* Между мужчиной и братом его матери. - *Прим. пер.*

72

ных вариантов, и возникают они не потому, что наши послышки неверны или что у нашей теории есть недостатки. Эти трудности скорее сравнимы, скажем, со слежением за каплей дождя во время бури, чем со сложностями при создании вечного двигателя.

Можно установить строгую корреляцию между типами философии и типами технологии. Здесь снова рыболовство, охота, пастушество, военные действия, обработка земли и разного рода производство, будучи технологическими процессами, имеют свои философские параллели. Рыболовство подразумевает один комплекс знаний, представлений, правил и умений, а обработка земли, пастушество или изготовление чего бы то ни было подразумевают совсем другой комплекс. И в каждой из этих сфер философский компонент изменяется по мере того, как изменяется технологический фактор. Крупное фермерское хозяйство, представляющее собой капиталистическое рискованное предприятие и ставшее возможным сегодня благодаря механизмам и тракторам, несет с собой совершенно иную философию, чем та, что была свойственна сельскому хозяйству 1850 г., — с мулами или быками, характерными для образа жизни того времени. То же самое можно сказать и о других способах обезопасить жизнь: о медицине, военном деле и о ремеслах.

Философия, или идеологический компонент, каждой культуры и сегодня состоит из натуралистических и супранатуралистических элементов. Роль каждого из них в любой данной ситуации обусловлена лежащей в основе культуры технологией. Супранатурализм сильнее всего процветает там, где контроль человека над своими отношениями с внешним миром, с областью вне его собственного Эго — наименьший. Осуществляется и выражается такой контроль в материалистических (механических, физических и химических, то есть технологических) терминах. И, например, там, где хорошо развито искусство керамики, магия применяется минимально. В таких характерных для дописьменных культур занятиях, как охота, рыболовство, борьба с болезнями, ведение военных действий, а также во всем, что связано с погодой, где контроль над предметами и явлениями относительно слаб, пышно расцветает супранатурализм. В ходе культурного развития, когда контроль со стороны человека усилился, супранатурализм пошел на убыль. Знания и умения растут по мере того, как материальные — механические, физико-химические — средства приспособления и контроля улучшаются и расширяются. Доказательство, например, -большой эффект от воздействия на знания, представления и мировоззрение, то есть на философию, телескопа и микроскопа, а также таких достижений земледелия, как ирригация, осушение, использование искусственных удобрений и разведение растений, наконец, технологических исследований в области физики, хи-

73

мии, биологии, геологии, метеорологии и астрономии. Астрономия и математика — особенно геометрия — могут рассматриваться в значительной степени как побочный продукт земледелия. Объяснение конкретной философии требует обращения не только к технологическим факторам. Философия есть выражение опыта в словесной форме. Значительная часть опыта человека *как животного* обуславливается его организмом, который взаимодействует с окружающим миром. Но опыт человека *как представителя особого биологического вида*, то есть как «животного, порождающего культуру», определяется в своей основе технологическими средствами, вместе с которыми он привязан к своей естественной среде. Это означает, что, когда изменяется технологическая подоплека опыта, его философское выражение тоже меняется.

Но для полного и адекватного объяснения философии приведенного рассуждения недостаточно. Весь человеческий опыт реализуется в социальной системе. Опыт человеческого организма в его взаимодействии с окружающей средой может быть обусловлен технологически, но прежде чем он достигнет выражения в традиционной, словесной, форме, ему предстоит пройти фильтр в виде сети социальных отношений. Выражение опыта, вырастающего из технологических первооснов,

обусловливается прохождением через социальную систему, и этот посредник может преломить выражение опыта тем или иным способом. Первобытное племя, феодальный строй, индустриальное капиталистическое общество — каждый из них будет иметь свою философию, обусловленную соответствующими социальными, политическими и экономическими институтами. Более того, сами институты напрямую многое формируют в человеческом опыте. Социальная система, образуемая культурой, всегда является важным фактором философского выражения опыта.

Важная роль социальных систем в формировании философских доктрин и в воздействии на их содержание ни в коей мере не обесценивает нашу теорию технологической детерминированности; она просто определяет и уточняет ее. В то время как социальные системы воздействуют на философские доктрины, сами они обусловлены технологиями. Мы можем сказать, таким образом, что философские построения детерминированы технологиями (1) прямо и (2) косвенно, через социальные системы.

Наша теория технологической детерминированности не позволяет нам иметь дело с микроскопическими деталями в сфере философии больше, чем в сфере социальной организации. Мы не можем объяснить с точки зрения технологии, почему, например, в одной культуре есть представление о трех душах у каждого индивида, в то время как в другой культуре - представление только

74

об одной душе. Но надо помнить, что наша теория анализирует обобщенные виды представлений, а не конкретные представления. С философской точки зрения качественной разницы между верой в одну душу или в три души нет. Однако разница между верой в душу, или души, и верой в протоплазму может быть объяснена технологически. Мы можем различать разные типы философий и сопоставлять их с типами технологий. Так, любой культурантрополог мог бы заранее сказать, какой тип философии соответствовал бы, например, технологии верхнего палеолита. Охота, рыболовство, земледелие и т.п. находят каждый собственные отражения и собственные акценты в философии. В качестве теоретического принципа положение о том, что в системе, какой является культура, технология обуславливает тип, акцент, направленность и общее содержание философии, — эвристично и плодотворно.

Применение теории технологической детерминированности к категории *чувств* в культуре менее значимо, чем использование упомянутой теории в социальной и философской сферах. Это не потому, что здесь теория менее действенна, чем где-либо в другом месте. Это потому, что при объяснении культурных систем чувства сами по себе менее значимы, чем социальные институты и системы представлений. В значительной мере чувства являются просто эмоциональным аккомпанементом технологических, социальных и философских элементов культуры. Нет такого явления в культурном процессе, которое бы не было окрашено чувством. Но мы не утверждаем, что можем объяснить с точки зрения технологии любое выражение чувства или отношения. Мы не в состоянии объяснить с точки зрения технологии, почему один народ относится к летучим мышам со страхом и отвращением, а другой равнодушен к ним; или почему индейцы-навахо со страхом и опаской относятся к мертвым, а их соседи хопи — нет. Однако мы в самом деле считаем, что теория технологического детерминирования помогает объяснить многие чувства, которые без нее остались бы непонятными. Так, отношение к теще, которое во многих культурах отлилось в устоявшееся правило избегания, психологически «объяснялось» с точки зрения образа матери, эдипова комплекса, идентификации себя (с позиции матери) — с дочерью, и т.д. Но если эти психологические объяснения и оставляют что-то без ответа, так это то, почему в одних культурах мы обнаруживаем табу на общение с тещей, а в других нет. Здесь на помощь приходит материалистическая теория технологической обусловленности. Наличие или отсутствие табу может быть увязано с определенными социальными институтами, такими как обычаи брачного поселения, разделение труда между полами, способ жизнеобеспечения, наступательно-оборони-

75

тельные отношения с соседними племенами и пр., а каждый из этих институтов может быть увязан с технологическим основанием, на котором покоится данная культурная система. Идеалы женской красоты в некоторых случаях могут быть довольно точно соотнесены с технологически обусловленным способом жизнеобеспечения. В культурах, где добывание средств к существованию слабо обеспечено технологически и где, как следствие, еда обычно скудна, толстая женщина часто считается красивой. В культурах, где еда наличествует в избытке и женщины мало работают, тучность, вероятно, должна рассматриваться как

уродство. В некоторых обществах, например, загорелая кожа у женщин свидетельствовала о принадлежности к более низкому, крестьянскому, сословию. Благородные дамы, со своей стороны, прилагали огромные усилия, чтобы сохранить кожу светлой. В других культурах, например в нашей собственной сегодня, бледная кожа выдает городскую девушку-работницу, которая мало бывает на солнце, в то время как девушка с хорошим загаром — это та, которая может себе позволить много времени проводить на площадках для гольфа или на пляжах. Отношение к загорелой коже здесь противоположно. Социальные же системы, о которых идет речь, безусловно и очевидно сформированы соответствующими им технологиями. Чувства, затрагиваемые при различении понятий «мы» и «они» (на племенном, национальном или международном уровне), без сомнения, обладают громадной силой и значимостью в процессе социального общения. При этом особенно важен размер социальной единицы. В некоторых ситуациях мы видим мелкие группы, независимые, внутренне интегрированные и солидарные. Индивиды в них проявляют лояльность соответственно к своей группе, все же остальные группы, за вычетом собственной, рассматривают как более низкие по рангу или враждебные. В ходе социальной эволюции, однако, несколько таких отдельных и суверенных групп могут объединиться в одну политическую общность. Происходит синтез нескольких соперничающих групповых чувств в одно общее чувство групповой преданности. Что создает эту перемену чувств? Ответ, конечно, содержится в тех силах, благодаря которым мелкие политические единицы утратили свое значение и их слияние сделалось неизбежным. И эти силы суть силы технологии, точнее те, что задействованы в производстве, торговле, коммуникациях, транспорте и войнах. Эволюция в сторону более крупных политических единиц есть в основе своей дело технологии. Те, кто думает, что существование какого бы то ни было государства в мире можно объяснить, непосредственно исходя из чувств граждан, ставят телегу впереди лошади. Колеса социальной эволюции вращают-

76

ся не за счет меняющихся чувств. Скорее именно изменение социальных и политических групп под действием технологических причин определяет направленность и границы чувства<sup>36</sup>.

С помощью рассматриваемой теории многие чувства и другого плана, без сомнения, могли бы стать понятными — или более понятными. В этой связи мы могли бы назвать такие явления, как отношение к целомудрию, эвтаназии, рабству, расторжению брака, производству, бережливости или расточительности, к специфическим формам ведения военных действий и еще тысяче подобных вещей. Вполне вероятно, что многие чувства из тех, что сейчас либо не вполне понятны, либо не обсуждаются как иррациональные причуды, могли бы стать более понятными благодаря применению нашей теории технологической детерминированности. Таким образом, подытоживая наши рассуждения о соотношении технологического, социального, философского и эмоционального секторов культуры, мы можем сказать, что технология является тем базисом, на котором покоится целостная система культуры. Во-вторых, именно технология культуры определяет в общем виде форму и содержание социальных систем, философских построений и чувств. В системе, представляющей собой культуру, технология является независимой переменной, а остальные сектора — зависимыми. Вся жизнь человека, а значит и сама культура, основывается на материальных — физических и химических — средствах приспособления человека как животного вида, как живущей материальной системы к поверхности Земли и окружающему космосу. Этот факт настолько очевиден, что подчеркивать его было бы совершенно излишне, если бы не широкое распространение теорий, опирающихся на другие посылы. Общество, философия и чувства в результате оказываются нетехнологическими формами выражения базового технологического процесса.

Однако здесь уместно слово предостережения. Подчеркивая доминантную и определяющую роль технологии, не следует упускать из виду и влияние, оказываемое на технологию социальным, философским и эмоциональным факторами. Отстаивать огромное превосходство, или доминирование, технологии не означает отрицать всю силу и влияние других факторов. Мы настаивали в самом начале на взаимодействии и взаимоотношениях всех аспектов культуры, даже если роли, играемые каждым из них, не равнозначны по масштабу своего влияния. Продемонстрировав доминирование технологического фактора в

культурном процессе, было бы уместно привести несколько примеров влияния, оказываемого на технологию другими факторами культуры.

Технологии существуют и функционируют в рамках социальных систем и, следовательно, обусловлены ими. Социальная

77

система может стимулировать технологию, которая в ней заключена, может стимулировать полное и свободное осуществление ее функций и способствовать ее росту и развитию. Или же система может ограничить свободное технологическое развитие и надеть на него узду, сдерживая рост.

Между этими двумя полюсами есть место множеству вариантов. Некоторые из наших индейцев-пуэбло отказались перенимать технику от своих белых соседей или принять ее от федерального правительства. Движение луддитов в Англии (1811 — 1816), в котором толпы ремесленников крушили новые станки на текстильных предприятиях, было драматическим выражением попытки социального фактора воспрепятствовать развитию технологии. Корпорации, производящие товары для продажи с целью получения выгоды, иногда покупают патенты, чтобы держать их у себя и не применять, и таким образом способствуют устареванию многих видов технологического оборудования. Монополии часто тем или иным способом сдерживают технический прогресс.

Во многом сходные наблюдения можно сделать в отношении философских построений или сферы чувств. Они тоже могут либо способствовать, либо препятствовать свободному развитию или росту технологий, с которыми каждая из них соответственно имеет дело. Определенный комплекс представлений способен, например, препятствовать развитию медицины. Такую же роль могут играть и некоторые установки или чувства.

Мы не сталкиваемся ни с какой теоретической проблемой, когда социальные системы, философские доктрины и чувства способствуют свободному и полному осуществлению технологического процесса. Но что происходит с нашей теорией технологического детерминизма, когда социальные или философские факторы в состоянии успешно противодействовать технологии?

Культура вообще или *какая-нибудь конкретная* культура являются системой — целостностью, состоящей из подвижных взаимосвязанных частей. Система культуры, как и любая другая, стремится установить и поддерживать равновесие, даже если это будет подвижное равновесие. В культурных системах равновесие устанавливается между технологическим, социальным, философским и эмоциональным факторами. Технология является базисом всех остальных секторов культуры. Именно изменение или развитие технологии влечет за собой перемену или развитие в остальных секторах культуры. Движущая сила культуры, так сказать, находится в ее технологии, ибо именно здесь происходит утилизация энергии и запуск ее в работу. Но величина этой движущей силы всегда ограничена, какой бы большой она ни была. Теперь что происходит, когда некой технологии с силой, или энергией, за-

78

данной величины противостоят нетехнологические культурные элементы, будь то социальный, идейный или эмоциональный? Ответ очевиден. Технология преодолевает противодействие, если она достаточно сильна для этого; если недостаточно сильна, она должна подчиниться. Если некая технология достаточно сильна, чтобы разрушить социальную систему, которая противодействует ей, она это делает и порождает новую систему. Если она недостаточно сильна, то должна подчиниться ограничениям. Те же соображения приложимы и к философским построениям, и к эмоциональной сфере, если они сдерживают технологию.

Важно отметить, что эти замечания не являются уступкой оппонентам нашей теории технологического детерминизма. Единственное, о чем говорит данная теория, это что из разного рода сил, действующих в рамках культурной системы, технология является базисом и движущей силой системы. Теория не утверждает, что технология всемогуща, что она не зависит от существующих условий и не подчиняется никаким ограничениям.

### **Наука о культуре**

Мы затратили определенные усилия, чтобы выделить надбиологический, надпсихологический класс феноменов, класс предметов и явлений, которые состоят в осуществлении (или зависят от осуществления) уникальной человеческой способности к символизации, но которые рассматриваются в своем внетелесном аспекте. Мы называем этот класс явлений *культурой*. Она создает особый род реалий в нашей понятийной системе, используемой для анализа и интерпретации. Будучи особым родом явлением, культура требует и особой науки для своего изучения и интерпретации<sup>37</sup>. Эта наука наиболее полно и точно называется *культурологией*<sup>TM</sup>.

Мы показали, что культурные феномены ведут себя в соответствии со своими собственными принципами и законами. Это означает, как мы уже указали, что культурные явления как таковые должны изучаться и интерпретироваться с точки зрения культуры<sup>39</sup>, то есть их интерпретации должны использовать культурологическую, а не психологическую, физиологическую, химическую или физическую терминологию<sup>40</sup>. Теперь мы хотим коротко обозначить формы поведения, явленные культурными феноменами, а также выделить в науке о культуре отдельные акценты или аспекты.

Мы уже отмечали, что культура состоит из единиц, которые мы называем *элементами* или *чертами*. Эти черты не являются однородными, наподобие множества атомов водорода; они иного свойства. В нашей схеме анализа (притом что могут также быть — и существуют — иные схемы) мы выделяем в качестве условных и

79

удобных категорий предметы, действия, идеи, чувства или установки. Элементы культуры не перемещаются поодиночке, случайным манером, подобно молекулам газа; они сцеплены, или соотнесены один с другим, в разнообразных конфигурациях, а эти конфигурации, взаимодействуя, образуют интегрированное целое. Таким образом, мы имеем комплексы черт, вроде тех, что проявляются в обмолоте зерна, принесении присяги при вступлении в должность, езде верхом на лошади, создании каламбура, почитании родителей, в бракоразводном процессе, игре в кости, вычислении площади поля, лечении болезни, поклонении богу, произнесении магической формулы, шнуровании ботинка, выпивании кофе и т.д. Каждая черта культуры является компонентом системы, идет ли речь о модели культуры в целом или об отдельной и реальной культуре. Отдельные культуры разнообразны по форме и содержанию, но похожи в своих общих чертах, то есть для всех них характерно наличие орудий, языка, обычаев, верований, музыки и т.п. И любая культурная система функционирует как средство соотнесения человека с Землей и космосом, а также как средство соотнесения человека с человеком. Наука о культуре поэтому будет заниматься структурой и функцией культурных систем.

*Диффузия культуры.* Хотя черты культуры всегда существуют как компоненты системы, по крайней мере некоторые из них могут распространяться от одной системы к другой. Так, например, *тапу* (табу) — полинезийское слово — вошло в английский язык; употребление табака проникало в одну систему за другой, пока не охватило поистине весь мир; лошадь и огнестрельное оружие стали частью культур индейцев прерий. Переход культурных черт от одной системы к другой называется *диффузией*. Это процесс, который происходит с легкостью и случается повсеместно. Как кем-то было сказано, культура заразна. Она может распространяться отдельными элементами, например, включением *тапу* в английский язык; целыми кластерами, или, как их часто называют, *комплексами* элементов, что видно на примере бейсбола, христианства или земледелия; передача культуры может иметь место и в таком гигантском масштабе, что затопляет принимающую сторону, или по существу уничтожает ее (пример — переход к европейской культуре некоторых племен Северной Америки, Африки и Полинезии). Поэтому наука о культуре будет заниматься миграциями культуры от системы к системе и от региона к региону, а также изменениями, происходящими в системах в результате подобного распространения культур.

*Эволюция культуры.* Культура подвергается и другому типу изменений: процессу развития, или эволюции. Эволюцию можно

80

определить как последовательную смену форм во времени: одна форма вырастает из другой; культура продвигается вперед от одной стадии к другой. В этом процессе время является столь же интегрирующим фактором, как и изменение формы. Эволюционный процесс — необратим и неповторяем. Эволюционировать могут только системы; простые совокупности предметов, не связанные органическим единством, не могут развиваться эволюционно. Культура обладает способностью распространяться по частям, как мы убедились, но эволюционировать эти части могут только будучи организованными в систему.

Концепция, или теория, эволюции приложима к любой культурной системе, будь то предложенная нами модель общечеловеческой культуры или культура любого народа, группы народов, региона — *при условии, что ее можно расценивать как систему*; концепция эволюции приложима и к тем сегментам целостной системы, которые могут трактоваться как подсистемы культуры (например, технология, социальная организация, философия); приложима концепция даже и к более мелким подразделениям системы, наподобие письменности, денег, плуга, готической архитектуры,

геометрии или идеи реинкарнации.

Эволюционный процесс похож на исторический, или диффузный, в том смысле, что оба они имеют диахронную природу и как следствие необратимы и неповторяемы. Их отличие в том, что первый номотетичен, а второй идеографичен по своему характеру. Исторический процесс сфокусирован на частностях, эволюционный процесс — на общих чертах. История связана с отдельными событиями, уникальными с точки зрения времени и места их совершения. Эволюция связана с классами предметов и явлений независимо от определенного времени и места.

Разумеется, эволюционный процесс всегда привязан к какому-то месту и происходит во временном континууме, но конкретное время и конкретное место при этом значения не имеют. Учитывается только последовательность смены форм во времени. Битва при Ватерлоо или убийство Линкольна определены рамками конкретных пространственно-временных координат. Иное дело — последовательность развития типа: картинка, ребус, алфавитное письмо или камень, медь, бронза, железо. Здесь перед нами последовательность форм, вырастающих одна из другой безотносительно к определенному времени и месту, что принципиально важно<sup>41</sup>.

Из всего сказанного следует, что культуру можно рассматривать как в единственном числе, так и во множественном; как всеобъемлющую систему (культуру человечества в целом) или как неопределенное число подсистем двух разновидностей: 1) культуры народов или регионов и 2) более мелкие подразделения вроде

81

письменности, математики, денег, металлургии, социальной организации и т.п.

Математика, язык, письменность, архитектура, социальная организация и т.п. по отдельности тоже могут рассматриваться и как единственное, и как множественное образование; можно исследовать эволюцию математических знаний как целостное явление, а можно вычленив в ней несколько линий развития<sup>42</sup>. Эволюционистские интерпретации культуры поэтому бывают как однолинейными, так и многолинейными. Один тип интерпретации так же ценен, как и другой, и один другой подразумевает.

*Формально-функционалистские исследования вне диахронии.* Культуролог может — не учитывая фактор времени, будь то история или эволюция, — интересоваться тем, как организована культурная система и как она ведет себя. В этом случае его интерес лежит в области структуры и функций культурной системы. То есть его будут интересовать составные части системы — технологическая, социальная; идеологическая — и то, как они структурно и функционально соотносятся друг с другом. Его точка зрения будет скорее вневременной, или синхронной, чем диахронной, то есть исторической или эволюционистской. Антропологи, которых ассоциируют с таким подходом, называются «функционалистами»; А.Р.Радклифф-Браун и Бронислав Малиновский являются выдающимися представителями этого способа интерпретации культуры<sup>43</sup>.

Таким образом, мы видим, что наука о культуре включает три различных типа интерпретации: эволюционистский, формально-функциональный и временной<sup>44</sup>. В этом смысле культурология — такая же наука, как и любая другая, какой бы уровень действительности — физический, биологический или культурный — ни рассматривать. Какой путь изучения культуры избрать — эволюционистский, формально-функциональный или исторический, — зависит, конечно, от объекта или от склонности исследователя; все три способа изучения и интерпретации равноценны.

*План данной работы.* Для адекватного и завершеного описания эволюции культуры потребовалось бы охватить ее полностью, начиная от стадии антропоидов и до настоящего времени. Такая задача была бы поистине грандиозной, и мы не ставим ее перед собой в этом томе. Мы доведем свое повествование только до момента падения Рима, то есть до окончания эры великих культур бронзового и железного века. В последующей работе мы проследим развитие современной цивилизации от падения Рима до настоящего времени.

Мы разделим эту книгу на две части: «Первобытная культура» и «Земледельческая революция» и ее последствия». Первая часть

82

охватит длительный период, в котором культурные системы активизировались почти

исключительно человеческой энергией и в отношении пищи зависели от дикой природы. Во второй части речь пойдет о выращивании растений и одомашнивании животных, а также о тех институциональных изменениях, которые были привнесены развитием земледелия и животноводства. Темой следующего тома станет «топливная революция» и ее институциональные последствия.

Культура — это многостороннее явление, и хотя можно рассматривать ее эволюцию в целом, существует необходимость детально проследить линию ее развития в нескольких аспектах, один за другим. Такой процедуры мы будем придерживаться в обеих частях книги. Сперва мы набросаем эволюцию культуры с точки зрения технологического развития. Причины, для того чтобы отдать приоритет этому аспекту перед другими, были нами изложены, когда речь шла о соотношении, имеющем место между одним сектором культуры и другими: технологический сектор является тем фундаментом, на который опираются все остальные, и именно здесь рождается и находит себе применение движущая сила, активизирующая культурные системы. Затем мы проследим развитие культуры в ее социальном, политическом, экономическом и философском аспектах соответственно. Однако в конце каждой эпохи мы попытаемся обрисовать картину процесса культурного развития в целом.

**Diana 2**

## **Энергия и орудия труда**

Все, что есть во Вселенной, можно описать с точки зрения материи и энергии, точнее — с точки зрения энергии. Имеем ли мы дело с галактиками, начиненными миллионами сияющих солнц; с крошечным атомом, его плотно сбитым ядром и стремительными электронами; с одной живой клеткой или со сложным многоклеточным организмом; с обществом муравьев, человекообразных обезьян или людей, — каждый раз перед нами динамическая материальная система, которую можно описать и сделать понятной, исходя из представлений о величине и превращении энергии. Энергия — это базовое и универсальное понятие в науке. Как много лет назад заметил знаменитый британский физик Фредерик Содди, «сквозь разнообразные идеи флогистона, невесомых жидкостей, притяжения, отталкивания, влечения и сил наука в конце концов пришла к простому и универсальному понятию энергии»<sup>45</sup>.

83

Согласно второму закону термодинамики<sup>46</sup>, Вселенная распадается (структурно) и «разбегается» (динамически); иными словами, она развивается в сторону меньшей упорядоченности и стремится к более равномерному распределению энергии. Логическим завершением такой тенденции является одинаково разреженное состояние, или хаос. Однако в крошечном уголке космоса мы обнаруживаем движение противоположной направленности. В ходе эволюции живых материальных систем вещество достигает более высокой организации, а энергия — более высоких по сравнению с прежними степеней концентрации. Это не означает, что живые существа составляют исключение из второго закона. Одушевленные организмы способны развиваться в направлении, обратном тому, что предписывается законом энтропии, только благодаря способности черпать свободную энергию вне себя и инкорпорировать ее в свои собственные системы. Вся жизнь, как указывал когда-то австрийский физик Людвиг Больцман (1844-1906), есть борьба за свободную энергию<sup>47</sup>. Все живые существа — по крайней мере на нашей планете - зависят от энергии солнца. Растения получают ее непосредственно от солнечных лучей и с помощью процесса фотосинтеза превращают в органические соединения. Все животные прямо или косвенно существуют за счет солнечной энергии, запасаемой растениями. Таким образом, все живые организмы суть термодинамические системы, являющиеся одновременно и выражением, и результатом движения к более высоким концентрациям энергии и более высокой степени организации материи. Процесс, именуемый жизнью, поддерживается, продолжается, а в некоторых случаях образуется — с помощью энергии солнца<sup>48</sup>.

Но если быть точным, то жизнедеятельность — в том виде, как она сохраняется в индивидуальном организме и развивается в подклассах, типах, родах и видах, — это не просто

вопрос улавливания некоего количества энергии и инкорпорирования его внутрь живых систем для замещения сходного количества растроченной по ходу жизни энергии. Во взрослом организме содержание энергии постоянно, и поскольку одна калория по своей ценности не отличима от другой, простой обмен ими не создал бы никакого преимущества<sup>49</sup>. В таком случае что же поддерживает жизнь и позволяет ей эволюционно развиваться? Шрёдингер отвечает нам: привлечение отрицательной энтропии из окружающей среды. «Живой организм непрерывно усиливает свою энтропию, — говорит он, — и тем самым рискует достигнуть опасного состояния максимальной энтропии, каковая есть смерть. Организм способен избегать этого, то есть оставаться живым, лишь постоянно вытягивая из среды обитания отрицатель-

84

ную энтропию... То, чем организм питается, и есть отрицательная энтропия»; он постоянно «высасывает упорядоченность из окружающей среды... в случае с высшими животными мы достаточно хорошо знаем род упорядоченности, употребляемой ими в пищу, а именно высокоорганизованное состояние материи в более или менее сложных органических сочетаниях, которые служат им продуктами питания. Утилизовав их, животные возвращают эти продукты в сильно деградированном виде — деградированном, однако, не окончательно, поскольку растения все еще могут извлекать из них пользу. (Эти последние самую мощную свою «отрицательную энтропию» получают, конечно, из солнечного света.)»<sup>50</sup>

Шрёдингер делает ударение на порядке, на большей или меньшей степени упорядоченности. Но процесс жизнедеятельности может быть описан также и с точки зрения энергии. Живой организм — это структура, через которую протекает энергия, имея наивысший потенциал на входе и наименьший на выходе<sup>51</sup>. Живой организм, таким образом, есть механизм, действующий под влиянием ниспадающего потока энергии, что сильно напоминает водяное колесо, вращающееся за счет падающей струи.

Живые системы являются средством сдерживания и даже изменения космической тенденции к максимальной энтропии. Поддержание жизни достигается за счет компенсации энтропии, создаваемой самим процессом жизни, — с помощью отрицательной энтропии, получаемой из окружающей среды, иначе говоря, посредством «высасывания порядка из окружающей среды». То есть живые виды могут эволюционировать за счет превышающего получения отрицательной энтропии из окружающей среды в сравнении с положительной энтропией, создаваемой процессом жизни, другими словами — за счет утилизации возрастающего количества энергии, протекающей через живые системы, что способствует созданию более сложных структур, а не просто поддержанию процесса жизни.

Таким образом, и жизнь, и смерть свое наиболее глубокое и доходчивое обоснование получают в рамках термодинамики. Поддержание жизни представляет собой постоянное уравнивание положительной и отрицательной энтропии. Эволюция жизни есть возрастание отрицательной энтропии. Умирание - проигранная битва за преодоление положительной энтропии. Смерть — состояние максимальной энтропии с точки зрения термодинамического равновесия.

Живые материальные тела, как и тела неодушевленные, имеют тенденцию сохранять свойственное им движение неограниченно долго; ограничено оно бывает только тем или иным противодействием. Противодействие жизненным процессам может прийти из

85

внешнего мира, из естественной среды организма, или же оно может зародиться внутри самого организма. Сочлененность живого организма с естественной средой предполагает определенную степень износа организма, равно как и некоторое изменение среды. Процесс жизнедеятельности, таким образом, сталкивается с противодействием, или сопротивлением, в каждой точке своего соприкосновения с внешним миром. И, конечно, некая внешняя сила способна убить организм в одно мгновение или уничтожить его постепенно. В определенных средах тем не менее некоторые виды поддерживают процессы своей жизнедеятельности неограниченно долго. Есть организмы, сохраняющие себя непрерывным делением. Деревья и даже рыбы, как нам говорят, способны жить вечно, и только внешние силы не дают им осуществить это. Некоторые животные ткани, как правило, неограниченно долго живут в специальных растворах. Что же касается остальных частей живого мира, то жизненные

проявления в них постепенно гасятся тем сопротивлением, которое возникает в самих организмах. У некоторых видов подвижные части тела с возрастом существенно трансформируются; это обычно проявляется главным образом в том, что они становятся менее эластичными, из-за чего в конце концов и тормозится движущая сила жизни. Таким образом, в одних областях процесс жизни характеризуется «бессмертием», то есть неограниченной продолжительностью, в других — смертью особей и вымиранием видов.

Интересно отметить, что живые организмы сформированы и структурированы как энергоуправляющие системы. «Коррелирующий аппарат [организма], — говорит Лотка, — это прежде всего энергоуправляющее средство; остальные его функции, без сомнения, вторичны. Свидетельств тому множество. Тесная связь основных органов чувств: глаз, ушей, носа, вкусовых рецепторов, тактильных бугорков кончиков пальцев — с передним (головным) отделом тела (*ротовым* отделом) указывает на тот же самый вывод, который, кроме того, подтверждается отсутствием каких-либо хорошо развитых органов чувств у растений»<sup>52</sup>. Второй закон термодинамики, таким образом, проливает свет на *структуру* живых систем, равно как и на природу процесса, называемого жизнью.

Жизнь имеет тенденцию к самовозрастанию. Способность сделать первый шаг: превратить материю и энергию неживых систем в живые — есть также способность сделать следующий шаг, и еще один. С тех пор как механизм превращения энергии солнца в живые материальные системы был запущен, открылся путь для почти неограниченной экспансии жизни; единственное ограничение — пределы возможностей Земли для размещения живых существ, притом что количество доступной солнечной энергии по существу безгранично.

86

Жизнь прирастает двумя путями: 1) простым увеличением численности особей вследствие размножения; 2) развитием более высоких форм жизни. У некоторых видов скорость размножения огромна: тысячное потомство от каждой родительской пары. Это пример экспансии жизни исключительно в количественном аспекте: тенденция к переводу максимального объема внешнего мира в организмы упомянутых видов. «Каждое живое существо, — замечает Бертран Рассел, — это своего рода империалист, стремящийся как можно большую часть окружающей среды трансформировать в себя и свое потомство»<sup>53</sup>. Однако в других уголках биологического мира мы обнаруживаем развитие более продвинутых форм жизни, то есть большую структурную организованность и более высокую концентрацию энергии. Биологическую эволюцию можно определить как прогресс в организации энергии, направленный противоположно тому, что происходит в космосе согласно второму закону термодинамики. Животные являются более высокоразвитыми термодинамическими системами, чем растения; при этом млекопитающие более продвинуты по сравнению с рептилиями. «Изменение, которое часто рассматривается как прогресс [в биологической эволюции], — говорит Симпсон, — есть возрастание общей энергии, или поддерживаемого уровня жизненных процессов... У рептилий система обмена веществ соответствует низкому жизненному порогу... У млекопитающих (как правило) этот порог выше... Из всех животных, с точки зрения энергетического уровня, класс млекопитающих занимает близкое к вершине, но не самое высокое место; в разряде позвоночных они уступают птицам...»<sup>54</sup>.

Таким образом, мы видим, что саморазрастание процесса, составляющего жизнь, находит двойное выражение: 1) в преумножении числа организмов, то есть как чисто количественное изменение, и 2) в развитии более высоких форм, то есть как качественное изменение. Если рассматривать живой мир в целом, то, по-видимому, существует обратная функциональная зависимость между этими двумя способами саморазрастания жизни: чем ниже форма жизни, тем выраженной количественная тенденция роста посредством простого увеличения численности. Наоборот, чем выше форма организации жизни, тем менее выражена тенденция к производству многочисленного потомства.

Борьба за существование и выживание имеет два аспекта: 1) приспособление организма к среде обитания (в смысле температуры, влажности, радиации, средств существования и т.д.) и 2) борьба с другими живыми существами за средства существования и благоприятную среду. В этой борьбе, в обоих ее аспектах, «преимущество должно быть у тех организмов, чьи средства улавливания энергии оказываются наиболее эффективными»<sup>55</sup>. Любые достиг-

нутые преимущества закрепляются. Тенденцией жизненного процесса всегда является достижение максимальной трансформации материи и энергии<sup>56</sup>. Это верно независимо от того, растёт ли энергия количественно, в силу простого увеличения числа организмов, или её рост обязан развитию более высоких форм живых систем.

В частности, чтобы понять человека, мы должны понять в целом живые материальные системы. Как мы только что видели, второй закон термодинамики в значительной мере помогает понять процесс, который мы называем жизнью: закон просветляет его структуру, его функции и развитие. И тот же самый закон поможет нам понять культуру; её фундаментальную значимость невозможно осознать или оценить, не прибегая к помощи этого великого общего начала физики.

Человек, как и все остальные живые существа, сталкивается с проблемой приспособления к окружающей среде в смысле добывания средств к существованию, укрытия от стихий и защиты от врагов. Стремясь совершенствовать это приспособление и сохранять свой род, человек, подобно всем другим созданиям, должен улавливать и использовать энергию.

Саморазвитие, самовозрастание жизненного процесса у человека как биологического вида находит такое же выражение, как и у других. Коротко говоря, человек занят приспособлением к окружающей среде и контролем за ней, а также конкуренцией с другими биологическими видами за средства существования, выживания и экспансии. Эти средства — энергия.

Человек использует органы своего тела в процессе приспособления к окружающей среде и контроля над ней, как это делают другие животные. Но в дополнение к этим телесным механизмам человек (и только человек) обладает разработанным внетелесным механизмом, который он применяет в процессе жизни. Этот внетелесный механизм, или традиционную организацию, включающую орудия, обычаи, язык, верования и т.д., мы назвали *культурой*.

Культура, или социокультурная система<sup>57</sup>, является материальной и потому термодинамической системой. Культура — это организация предметов, находящихся в динамике, это процесс энергетических превращений. Будь то обтесывание наконечника стрелы, ловля рыбы, окучивание фасоли, избегание вашей тещи, называние сына сестры вашего отца — «отцом», исполнение ритуала, участие в играх, созерцание чуринги с благоговейным трепетом или тихое шептание молитвы — любое из этих явлений есть выражение расходуемой энергии<sup>58</sup>. «Культура» — это только название формы, в которой находят выражение жизненные силы человека как особого биологического вида. Это организация энергетических превращений, которая зависит от способности к символизации.

Принципы и законы термодинамики приложимы к культурным системам точно так же, как и к другим материальным системам. «Законы, выражающие отношения между энергией и материей, важны не только для чистой науки [то есть физики], — говорит Содди, — они неизбежно приобретают *первостепенное значение... при целостном описании человеческого опыта, и им подчиняются по крайней мере возникновение и упадок политических систем, свобода и рабство наций, оживление торговли и промышленности, происхождение богатства и бедности, общее материальное благосостояние народа* [курсив мой. — Л.У.]»<sup>59</sup>. Шрёдингер, подобно Содди, нобелевскому лауреату в области физики, «уверяет, что данный закон [то есть второй закон термодинамики] управляет всеми физическими и химическими процессами, даже если они приводят к наисложнейшим и запутаннейшим явлениям, таким как органическая жизнь, генезис сложного мира организмов, начиная от примитивных начальных стадий, [и] возникновение и развитие человеческих культур»<sup>60</sup>. Другие физики и химики, такие как Джозеф Хенри в Соединённых Штатах и Вильгельм Оствальд в Германии, внесли свой вклад в создание энергетической теории культурного развития<sup>61</sup>.

Как мы отмечали в предыдущей главе, культуру создает человек, поэтому свою родовую специфику она черпает из собственного источника. Поскольку для человеческого организма фундаментальным процессом является улавливание и использование свободной энергии, постольку это должно быть основной функцией и для культуры: обуздать энергию и заставить её работать на человека. И поскольку культура, будучи внетелесной<sup>62</sup> традицией, логически может трактоваться как отличный и автономный род системы, мы можем интерпретировать эволюцию культуры с точки зрения тех же принципов термодинамики, которые применимы к

системам биологическим.

Культурные системы, подобно биологическим организмам, уловленную и обузданную ими энергию растрачивают по ходу своего самовозрастания и самосохранения. Подобно биологическим организмам, культурные системы растут как количественно, так и качественно. Культурные системы растут количественно посредством умножения или удваивания, а именно: население увеличивается, племена разделяются, образуя новые племена и, стало быть, новые социокультурные системы. Культурные системы растут качественно, развивая более высокие формы организации и более высокую концентрацию энергии<sup>63</sup>.

Степень организации

89

любой материальной системы пропорциональна аккумулятивному в ней количеству энергии. Когда количество энергии, потребляемой социокультурными системами, возрастает в расчете на душу населения в год, эти системы не только увеличивают свои размеры, но и становятся более высокоразвитыми, то есть они делаются более дифференцированными в структурном отношении и более специализированными — функционально. Мы в избытке найдем подтверждения этого принципа, если проследим за эволюцией культуры в целом. Культуру как термодинамическую систему можно анализировать, исходя из следующих факторов: энергии, орудий и продукта. Как мы убедились, культура является механизмом удовлетворения потребностей человека. Чтобы реализовать эту роль, она должна использовать энергию и заставлять ее работать. Применение энергии требует технологического аппарата, поэтому, чтобы охватить все материальные средства, благодаря которым энергия используется, трансформируется и расходуется, мы можем расширительно использовать термин *орудия*. Термином *продукт* мы обозначим все предметы и услуги, способные удовлетворять потребности человека и произведенные или сформированные культурой за счет использования энергии. Так, ловля рыбы, охота на дичь, изготовление керамики, стрижка волос, прокалывание ушей для подвески украшений, подпиливание зубов ради красоты, тканье полотна и еще тысяча и одно культурное действие — суть примеры управления энергией и расходования ее с помощью специальных приспособлений — для удовлетворения определенных потребностей человека. Поэтому мы можем представить себе культурный процесс в понятиях энергии, средств выражения и удовлетворения потребностей. Данная концепция может быть выражена простой формулой:  $\Delta T > P$ , где  $\Delta$  — затрачиваемая энергия,  $T^1$  — технологические средства для ее использования, а  $P$  — продукт, или результат труда, удовлетворяющий потребности человека.

Под *энергией* мы разумеем «способность проделать работу». «... Энергия и работа — суть взаимозаменяемые термины», — говорит Содди<sup>64</sup>; одно понятие передается через другое. Так, например, камень перемещается с места на место или его форма меняется за счет скола или шлифовки. Затрачивается энергия; совершается работа. Энергия имеет как количественный, так и качественный, или формальный, аспекты. Количественно энергия измеряется в значениях определенных стандартных единиц, таких как эрги, калории, английские единицы теплоты и т.п. Одну величину энергии поэтому можно сравнить с другой. Качественно энергия проявляется в большом разнообразии форм: атомной, молекулярной, звездной, галактической, клеточной и многоклеточной, а также

90

культурной. С точки зрения культурных систем солнечная радиация, растения, животные, ветер, движение воды, разные виды топлива, молекулы и атомы являются важными формами энергии, важными потому, что именно в этих формах они присутствуют (или могут присутствовать) в культурных системах. Понятно, конечно, что энергия не создается и не уничтожается; она просто преобразуется. Культурные системы поэтому функционируют, только потребляя в той или иной форме энергию и преобразуя ее в ходе производства предметов и услуг, удовлетворяющих потребности человека.

В отношении способов использования энергии культурные системы варьируют; некоторые из них более эффективны по сравнению с другими. Сопоставить их можно на основании коэффициентов, получаемых отношением количества потребляемой и расходуемой за данный период времени энергии к числу индивидов в данной системе. Так, одна культурная система может потреблять и использовать  $x$  единиц энергии на душу населения в год<sup>65</sup>, другая  $3x$  или

10 х. Смысл этого коэффициента заключается, конечно, в соотношении между количеством потребляемой энергии, с одной стороны, и числом людей, чьи нужды должны быть удовлетворены, — с другой. Отдельное человеческое существо, таким образом, составляет единицу измерения потребностей человека и служит поэтому константой, относительно которой измеряются различные варианты количества энергии. Например, мы можем сравнивать культуры по количеству энергии, потребляемой и расходуемой на душу населения в год. Или же можем проводить сравнение в понятиях *мощности* (скорости выполнения работы) и классифицировать культуры, исходя из количества лошадиных сил на душу населения.

Источником энергии, благодаря которой культурные системы приводились в действие в самом начале человеческой и культурной истории, был, конечно, человеческий организм. Энергия, с помощью которой орудия труда, верования, обычаи, ритуалы и эмоции были впервые организованы в функционирующую систему, происходила от самого же человека; он был, так сказать, энергетическим заводом, придавшим изначальным культурным системам их движущую силу. Объем энергии, получаемой культурной системой от этого источника, конечно, мал. Средний взрослый мужчина способен генерировать мощность примерно в одну десятую лошадиной силы, или 75 ватт. Но коэффициент мощности некой данной культурной системы, получающей всю свою энергию от человеческих организмов, так или иначе не может равняться 0,1 лошадиной силы на душу населения. Когда учитывается каждый:

91

детей до стариков и немощных, больных и калек, то средний показатель должен быть намного меньше, возможно, не более 0,05 лошадиной силы на душу населения<sup>66</sup>. Поскольку количество произведенных услуг и предметов, удовлетворяющих потребности человека, пропорционально количеству использованной энергии, или произведенной мощности в расчете на душу населения, то культурная система, активизируемая только энергией человеческого организма, должна была бы при постоянстве остальных факторов представлять собой минимальное значение в ряду возможностей, которые заложены в культурных системах. И тогда те культуры, которые и с точки зрения энергии (или мощности) на душу населения, и с точки зрения количества производимых на душу населения услуг и предметов, удовлетворяющих человеческие нужды, располагают лишь энергией человеческих организмов (в смысле контроля над этой энергией и распоряжения ею для удовлетворения человеческих потребностей), — такие культуры оказываются в самом низу шкалы.

Существует простор для вариабельности культурных систем, которые функционируют исключительно за счет человеческой энергии. В нашей формуле ( $\mathcal{E} \times T - * P$ ) энергетический фактор  $\mathcal{E}$  может варьировать в зависимости от калорийности дневного рациона.  $T$ , технологический фактор, варьирует в зависимости от эффективности производства. Таким образом, совершенно вне связи с естественной средой обитания, которая изменяется от племени к племени и от местности к местности, мы сталкиваемся с разнообразием культурных систем. Количество энергии, потребляемой в год на душу населения, является в данной ситуации базовым фактором; без него остальные два теряют смысл или превращаются в фикцию. Без энергии орудия потеряли бы смысл, никакая работа не могла бы быть выполнена, никакой продукт не был бы произведен. Энергетический фактор дает нам поэтому объективный и полновесный критерий, позволяющий измерять как рассматриваемые выше, так и все остальные культуры. В большей или меньшей мере, но культура зависит от количества энергии, потребляемого в год на душу населения. Таким образом, в основе своего развития культуры — это процесс возрастания (в расчете на душу населения за год) количества используемой в работе энергии, а также все последствия, сопровождающие такой рост.

Для того чтобы составить представление об изначальных культурных системах, базировавшихся на энергии только человеческого организма и действовавших благодаря только этой энергии, можно было бы рассмотреть несколько культур нового времени, имеющих сходные для своего класса технологические основания: например, культуру тасманийцев, она, различных групп пигмеев

92

и т.д.<sup>67</sup> Разумеется, совершенно независимо от источника и величины потребляемой энергии два фактора — технология и окружающая среда — способствуют появлению культурных различий, но мы коснемся этих факторов позднее. Тем не менее сколько бы современные культуры, базирующиеся исключительно на энергии человека, ни различались в специфических деталях, все они похожи в одном отношении, представляющемся фундаментальным: эти культуры чрезвычайно ограничены в своей возможности контролировать внешний мир и производить (на единицу проделываемой работы) предметы, удовлетворяющие потребности человека. В социальном смысле все они просты, то есть обладают относительно недифференцированной структурой. И философские их построения — их системы знаний и верований — так же просты и неразвиты. У нас есть все основания считать, что наиболее ранние культуры человечества принадлежали к тому же типу, что и культуры нового времени, в распоряжении которых была только энергия человеческих тел, хотя в технологическом отношении последние культуры могли быть более высокоразвиты. И точно так же мы можем быть уверены, что культурное развитие обязательно достигло бы известного уровня — причем, уровня низкого, — на котором так или иначе стало бы возможным потребление дополнительного количества энергии на душу населения в год. Человечество еще долго пребывало бы в условиях дикости, если бы не возможность расширить доступные ему источники энергии. Культурные системы не развиваются за счет одного лишь интеллекта, высоких идеалов и искренних стремлений, это не вера, которая, как считается, способна сдвинуть горы; у культурных систем должна быть энергия, как, подозреваем, должна она быть и при двиганье горами.

Необходимо сделать некоторые оговорки в связи с нашими утверждениями об источнике энергии самых ранних культур. Человеческий организм был основным источником для всех наиболее ранних систем и единственным источником для многих из них. Существовал, однако, и другой источник, доступный некоторым культурам, а именно водный поток. Даже самые примитивные народы умели сплавлять предметы вниз по течению, вместо того чтобы переносить их. Но сила воды вплоть до железного века, а то и позже, не была важна для хода культурного развития. Ее значимость относительна даже сегодня.

Ветры тоже были доступны большинству первобытных народов, но у них не было средств, чтобы овладеть ими и использовать их энергию. На более высоких уровнях культуры ветры становятся значимы как источник энергии для судов, оснащенных парусами. Механическая энергия, получаемая посредством ветряных

93

мельниц, приходит в культурную историю очень поздно и никогда, ни в одной культуре не имеет большого значения.

Многие дискуссии об использовании энергии начинаются с разговора — или восторженных речей — об огне. Однако зачастую они быстро сводятся к рассуждению о нем как о символе дома, семейного очага, девственниц-весталок и т.д. Бесспорно, человек очень рано научился пользоваться огнем и даже добывать его. Но он не применял огонь широко, как форму энергии, точнее, как средство выполнения работы — до недавнего изобретения парового двигателя. Огонь может пригодиться, чтобы ночью удерживать диких зверей поодаль от человеческого жилья (хотя легко преувеличить его ценность в этом отношении), он может также представлять излюбленный символ в семейной жизни и религиозном ритуале. Но такое применение огня не вписывается в термодинамический контекст понятия *энергии*. Даже использование огня при приготовлении пищи с трудом может быть поставлено в энергетический контекст, поскольку обработка продуктов не равноценна тому, что может быть сделано за счет затрат мускульной энергии; огонь в данном случае не может быть приравнен ни к мышечной энергии, ни к энергии в целом.

На несколько более продвинутых уровнях культуры огонь приобретает большое значение в искусстве керамики, при обжиге глиняной посуды. А на еще более высоких уровнях огонь становится чрезвычайно важным в металлургических ремеслах, при плавке руд и изготовлении металлов. Но ни в одном из этих контекстов огонь все-таки не функционирует как *энергия* в том смысле, в каком мы употребляем этот термин. И в гончарном производстве, и в металлургии огонь имеет *инструментальное* значение, как и при приготовлении еды. Он — средство превращения материалов. Но его нельзя заменить мышечной энергией. Поэтому,

поскольку мы не можем приравнять огонь в гончарном и металлургическом ремесле к мышечной энергии, мы не придаем ему значения в качестве формы механической энергии. Существует, однако, весьма практическое применение огня как формы энергии, доступное самым первобытным народам. Они могут использовать его для выжигания сердцевины у бревен при изготовлении каноэ. Здесь уже огонь заменяет мускульную энергию и потому приравнивается к ней. Однако нам неизвестна ни одна культурная система, в которой энергия, добываемая и используемая таким образом, составила бы больше, нежели крошечную часть всего используемого количества энергии. Огонь как форма энергии используется также некоторыми народами для расчистки земли под посадки. Но когда земледельческий уровень достигнут, мы уже далеко продвинуты в культурном отношении и

94

в самом земледелии имеем такой метод получения энергии, в сравнении с которым данное, вспомогательное использование огня является крайне незначительным.

В таком случае мы можем выделять в качестве первой стадии культурного развития эру, в которой человеческий организм сам по себе был главным источником энергии, используемой культурными системами, эру, в которой ветер, вода и огонь как источники энергии были в действительности весьма незначительны. Эта стадия началась с происхождения самого человека, а завершилась одомашниванием животных (жвачных) или разведением растений, или же тем и другим вместе. И в абсолютном смысле (по количеству лет), и в относительном (по сравнению с протяженностью остальных периодов культурной истории) эта эра «энергии человека» — весьма впечатляюща. Если признать, как это делают многие авторитетные ученые, что культура началась миллион лет тому назад, и если датировать начало земледелия примерно 10000 лет тому назад<sup>68</sup>, то стадия «энергии человека» в культурном развитии охватывает до сей поры около 99% истории культуры. Данный факт настолько значителен, насколько и примечателен.

Эру, в которой культурные системы всю свою энергию, за очень малым исключением, получают от человеческого организма, характеризует еще одна черта, а именно: существование полностью за счет пищи, получаемой от дикой природы. Это дает нам еще один удобный и значимый показатель культурного развития, а также основание для классификации культур.

Когда человек существовал полностью за счет пищи из дикой природы, он мало чем отличался от эволюционно более низких животных, которые, разумеется, питались точно так же. Правда, человек мог приготовить себе еду, и это, безусловно, явилось важным фактором его выживания. Но нельзя и преувеличивать значение кулинарной обработки, как это делалось в случае с огнем. Пока человек полностью существовал за счет дикой природы, его можно было считать диким животным по крайней мере в некотором смысле. Сейчас он — одомашненное животное, и эту перемену сотворило главным образом именно занятие земледелием: одомашненный человек есть побочный продукт земледелия. Здесь вновь нельзя не поразиться гигантской протяженности стадии добывания пищи из дикой природы по сравнению с последующими эпохами.

Количество энергии, получаемое культурными системами от человеческих организмов (на душу населения за год), разумеется, и мало, и ограничено. До тех пор пока культурные системы не сумеют увеличить это количество за счет освоения других источников, они никогда не смогут выйти за пределы определенного уров-

95

ня развития, причем весьма низкого. А вода, ветер и огонь, как мы успели убедиться, в качестве источников полезной энергии на низких уровнях технологического развития оказались малозначачими. Культура не могла развиваться и веками подряд не развивалась, пока сохранялся предел приблизительно в 1/20 лошадиной силы на душу населения. Однако в конце концов эффективный способ приращения энергии для строительства культуры был найден, он заключался в одомашнивании животных и выращивании растений; говоря коротко — за счет потребления солнечной энергии, содержащейся в биологических формах, отличных от человека.

Растения и животные являются, конечно же, формами и величинами энергии. Растения получают, преобразуют и запасают энергию, идущую непосредственно от солнца. Животные

существуют прямо или косвенно за счет растений; вся жизнь, согласно последним данным, зависит от процесса фотосинтеза, осуществляемого растениями. Но не являются ли дикие растения и животные — в той же мере, что и их культурные собратья, — формами и величинами энергии? Да, действительно являются. И тут следует напомнить, что энергия не создается и не производится; она лишь преобразуется или контролируется. Человек, когда присваивает и поедает дикое растение или животное, эксплуатирует энергетические ресурсы природы, и, в узком смысле слова, можно сказать, что он контролирует эти природные силы. Однако охота, рыболовство и собирательство не являются формой *использования* растительной и животной энергии; они лишь акты присвоения и потребления. *Использовать* же силу означает овладеть ею, направлять и управлять, так чтобы она не просто вводилась в культурную систему, но сделалась ее интегральной частью. Бегущий поток совмещает в себе форму и величину энергии. Но, за исключением сплава предметов вниз по течению, данная энергия до тех пор не становится культурно значимой, пока ее не используют посредством водяных мельниц и не сделают составной частью культурной системы. Точно так же дело обстоит с растениями и животными. Одомашнивание растений и животных было способом овладеть ими как силами природы, направлять и управлять, а также сделать их составной частью культурных систем. Это нововведение имело колоссальное значение, поскольку открывало новые источники энергии и тем самым высвобождало культуру из ограничений, налагавшихся зависимостью от движущей силы человеческого тела.

У сельскохозяйственного разведения животных, конечно, много преимуществ по сравнению с охотой на диких зверей. Крупный и мелкий рогатый скот — на виду у человека и легкодоступен, а поиск дичи в противоположность этому связан со сложностями.

96

Одомашнивание дает человеку уверенность, что у него будут еда и шкуры; охотники же часто возвращаются с пустыми руками. Обеспеченность едой может возрасти вследствие одомашнивания. Охота, практикуемая выше определенного предела, на деле обычно уменьшает обеспеченность человека пищей; дичь может оказаться перебитой раньше, чем сумеет воспроизвести поголовье. Зато защита крупного и мелкого рогатого скота от нападений диких зверей поощряет рост численности домашних животных и, значит, увеличивает обеспеченность пищей. Новые и ценные продукты становятся доступны в результате одомашнивания. Использование молока — пищи, значение которой в некоторых культурах было бы трудно переоценить, — делается возможным благодаря одомашниванию. Охотникам были, конечно, доступны меха и шерсть, но экстенсивное использование шерсти для производства тканей сделалось возможным благодаря одомашниванию и разведению овец<sup>69</sup>; шерсть диких животных, очевидно, не подходит для этой цели<sup>70</sup>.

Огромное преимущество одомашнивания перед охотой состоит в постоянном использовании живых животных вместо потребления мертвых. Молоко, яйца и шерсть можно вновь и вновь получать от животных, не убивая их. На определенных уровнях культурного развития домашние животные могут использоваться как формы механической энергии: тянуть сани или волокушу, перевозить грузы, включая людей, тащить плуги и тележки. Кроме того, благодаря селекции одомашненные животные могут быть значительно усовершенствованы как производящие пищу или шерсть механизмы и как формы механической энергии.

Таким образом, одомашнивание животных — это способ овладения солнечной энергией, управления ею и применения ее в разнообразных формах с целью производства пищи, одежды и механической энергии. Все преимущества одомашнивания по сравнению с охотой, которые мы перечислили, можно, однако, свести к единственному и простому выводу: это способ производить больше предметов и услуг, удовлетворяющих потребности человека, в расчете на единицу работы и, следовательно, на душу населения. Культура развилась как следствие увеличения количества энергии, потребляемой в расчете на душу населения за год.

Почти то же самое можно сказать относительно преимуществ земледелия по сравнению с собиранием диких растений (в пищу и на другие нужды). Огородничество делает обеспечение пищей более надежным и более обильным. Тратя меньше сил на борьбу с сорняками, культурные растения получают больше шансов вырасти и обильно плодоносить. Обработка земли мотыгой, плугом, внесение удобрений, ирригация, севооборот и селекция домаш-

97

них животных — это тоже средства увеличения урожайности. Здесь, как и в животноводстве, земледелие создает на единицу работы больше требуемых человеку предметов, чем при собирательстве диких растений. И это — следствие того, что приемы земледелия обеспечивают больший контроль над силами природы.

Значение как скотоводства, так и земледелия мы можем — с точки зрения развития культуры — выразить простой формулой. Вместо  $\text{Э} \times T \text{--} * \text{Я}$  (энергия, умноженная на технологию, дает требуемые человеку предметы и услуги) давайте напишем  $\text{Э}(Ch \text{ } H)x \text{ } T^{\wedge} > P$ , где  $Ch$  и  $H$  — соответственно человеческий и не-человеческий компоненты фактора энергии. Если мы считаем фактор орудий постоянной величиной, то можем просто переписать нашу формулу таким образом:  $Ch \text{ } Я \text{--} P$ . Данная запись выражает отношение между количеством энергии, получаемым от человеческого организма, и тем, что получают от других источников. Это соотношение важно для всех культур, стоящих выше уровня стопроцентного существования за счет дикой природы, но оно становится еще важнее с последующим прогрессом культуры. Между прочим прогресс культуры хорошо выражается через данное соотношение: *культура развивается по мере того, как растет отношение не-человеческой энергии — к человеческой*. Или же мы можем определить прогресс культуры через отношение между *продуктом* и человеческой работой: *культура развивается по мере того, как растет количество необходимых человеку предметов и услуг, производимых на единицу работы*.

Поэтому животноводство и земледелие сходны в том, что оба являются средством расширения контроля над силами природы, а в результате — и средством развития культуры. Однако эти занятия не равноценны по своему потенциальному вкладу в строительство культуры: земледелие в этом смысле обладает гораздо большими возможностями по сравнению с животноводством. Различие в их относительных способностях зиждется на простом биологическом факте: крупный и мелкий рогатый скот должен питаться растениями, в то время как культурные растения используют энергию напрямую от солнца. В конечном счете пастушеская система, несмотря на весь ее контроль над животными, все же основывается на дикорастущей флоре: на растениях, которыми питается крупный и мелкий рогатый скот. Рост и изобильность этих растений не контролируются культурой. Если пастбищ не хватает, стада уменьшаются или погибают. В земледелии контроль над силами природы более значим и непосредствен. Растения потребляют солнечную энергию напрямую. Поля можно удобрять, лишнюю воду — отводить, посевы — поливать, можно использовать преимущества парников и т.д. Само собой разумеется, что

98

контроль, характерный для земледелия, никогда не бывает полным и совершенным, хоть и является более значительным, чем в животноводстве; фермер, безусловно, никогда полностью не защищен от природных бедствий. Но предел, до которого культура способна развиваться на пастушеской основе, ограничен и теоретически, и практически. Культура не может развиваться вне предела, устанавливаемого естественной продуктивностью пастбищ. Попытки увеличить поголовье скота, не учитывая это ограничение, на деле производят обратный эффект: численность стада сокращается вследствие ухудшения пастбища, что вызывается его сверхактивным использованием. С другой стороны, и в земледелии может существовать предел, до которого способно дойти производство (на единицу работы) требуемых человеку продуктов, но этот предел не достигнут даже и по сей день. В самом деле, по-видимому, мы еще недостаточно приблизились к нему даже для того, чтобы предсказать его и представлять себе его особенности.

Если земледельческая система превосходит пастушескую в способности использовать энергию для построения культуры, то система, соединяющая земледелие и животноводство, превосходит собственно земледелие как таковое. В такой системе производство зерна облегчено использованием животных в качестве перевозчиков грузов

и тягловой силы для плугов и прочих сельскохозяйственных орудий, для транспортировки урожая, для «вытаптывания зерна» при молотье, для приведения в движение механических жерновов, оросительных устройств и т.д.; используют животных и как производителей навоза для удобрения. Земледелие помогает животноводству не только тем, что делает более надежным и обильным обеспечение кормами крупного и мелкого рогатого скота, но и тем, что облегчает, делая более выгодным, содержание определенных видов животных, таких как свиньи и домашняя птица. Нет ни одной не знающей земледелия культуры, где бы эти виды были одомашнены и содержались в больших количествах. Зато в системах с земледелием они могут приобрести исключительную важность. Составив единое целое и взаимодействуя, земледелие и животноводство создали самые великие культуры в истории (до «топливного века»); исключение составляют такие регионы, как Мексика и Центральная Америка, где не было животных, пригодных для одомашнивания.

Следует иметь в виду, что, рассматривая охоту, рыболовство, собирательство, животноводство и земледелие, мы до сих пор касались лишь одного аспекта данных процессов, а именно — энергетического фактора. Мы совсем не касались еще фактора орудийного и совершенно не рассматривали окружающую среду. Очевидно, что каждая культура детерминирована инструментальным фактором и

99

фактором окружающей среды, равно как и энергетическим фактором, но было бы удобно и желательно каждый из них рассматривать по отдельности, опуская остальные два. Анализируя культурный процесс, мы можем любые два из приведенных факторов принять за константы, одновременно меняя значения третьего. Культура поэтому будет изменяться вслед за показателями изменчивого фактора. Так, в формуле  $-Эх Тх О -> Я$ , где  $Э$ ,  $Т$ ,  $Я$  обозначают те же явления, что и прежде, а  $О$  — окружающую среду, мы можем любые два из трех определяющих факторов принять за константы, а третий изменять.  $П$ , общий продукт, или степень культурного развития, будет тогда, соответственно, изменяться. Однако статус, или уровень развития, любой реальной культурной системы будет определяться одновременным действием всех трех факторов. Эти замечания приведены здесь с целью дополнить наше исследование культурного развития, проделанное лишь в энергетическом аспекте. Можно было бы, например, отметить, что некоторые пастушеские или даже охотничьи и рыболовецкие культуры, — если судить по нашему собственному стандарту, то есть по количеству необходимых человеку предметов и услуг, производимых на единицу работы, — являются более продвинутыми, более высокоразвитыми, чем некоторые культуры, практикующие земледелие. Вполне возможно, однако это не задает обоснованности наших суждений о данных типах хозяйствования как о способах потребления энергии. Исключительно благоприятные природные условия или высокоэффективный набор орудий для использования энергии, или то и другое вместе могли компенсировать менее результативный способ утилизации энергии. Некоторые культуры, созданные охотниками или рыболовами, могли производить больше пищи на единицу работы, чем некоторые примитивные сельскохозяйственные системы. Обилие диких животных, таких как бизоны в прериях, особенно после появления там лошадей, или обилие рыбы, например лосося на Северо-Западном побережье США, вкупе с эффективным способом освоения этих источников существования, могли породить более высокую культуру, чем та, на которую способна примитивная сельскохозяйственная техника в условиях неблагоприятной среды. Существуют даже случаи, когда народы отказываются от возделывания огородов и полностью возвращаются к охоте. Но эти факты не затрагивают обоснованности наших суждений относительно потребления энергии. Они только показывают, что каждая культурная система определяется факторами технологии и окружающей среды в той же мере, что и фактором энергии. Мы можем отметить, однако, что среди самых примитивных культур нет ни одной, знакомой с земледелием или разведением скота; зато все высокоразвитые культуры — земледельчес-

100

кие, и нет случая, чтобы пастушеская система произвела на свет такую же продвинутую культуру, как наиболее развитые из числа тех, что порождены культивацией растений. Наши выводы об относительных достоинствах охоты, рыболовства, собирательства, пастушеских и земледельческих систем — как форм контроля над силами природы — подтверждаются, таким образом, всей

мировой культурной историей. Существование за счет дикой природы есть наихудший из перечисленных методов контроля; земледелие — наилучший.

Это не означает, однако, что всякий народ должен последовательно «пройти через эти три стадии развития». *Народ* может перейти непосредственно от присваивающей экономики к земледелию, совсем не имея опыта разведения крупного или мелкого рогатого скота, что, без сомнения, и произошло со многими племенами американских индейцев. *Народ* даже может отказаться от своих огородов и полностью вернуться к присваивающему хозяйству, как сделали некоторые североамериканские племена, жившие на Великих равнинах (или поблизости от них), с их несметными стадами бизонов, когда здесь появилась лошадь и началась миграция белых людей на запад. Нет необходимости и в том, чтобы пастушеская стадия предшествовала земледельческой в культурно-эволюционном процессе. Излишне было бы упоминать об этом тезисе, настолько он очевиден, если бы не представление, все еще бытующее, будто ранние эволюционисты настаивали, что пастушеская стадия предшествует земледельческой. Между тем нам не известен ни один достойный уважения антрополог, который когда-либо придерживался подобного взгляда. Мы здесь не занимаемся *историей* одомашнивания животных или культивирования растений. Мы могли бы только отметить мельком, что существуют животные, которые живут в отарах и стадах, — это овцы, крупный рогатый скот и лошади, и они сыграли основную роль в построении культуры, обеспечивая людей пищей, шкурами, шерстью и двигательной силой. Среди культурных растений наиболее важны хлебные злаки. Они являются, по выражению Тайлора, «великой движущей силой цивилизации»<sup>71</sup>; все великие культуры в истории развились и существовали благодаря выращиванию хлебных злаков.

Мы можем отметить также, что одомашнивание животных было главным образом работой мужчин, а начало культивации растений — достижение женщин. Мужчина-охотник стал пастухом; женщина, собиравшая дикую растительную пищу, сделалась огородницей. Это разделение труда между полами имело огромное значение для социальной организации, причем как в производящей, так и в присваивающей экономике.

101

*Окружающая среда.* К инструментальному фактору культурного развития мы предполагаем подробно обратиться позднее. С фактором же окружающей среды можно разделиться сейчас, раз и навсегда, в той степени, в какой затрагивается эволюционистская теория. Каждая культурная система существует и функционирует в естественной среде, сочетающей флору, фауну, рельеф местности, ее высоту, метеорологические условия, атмосферные силы и т.д. И, разумеется, каждая культура подвергается воздействию этих факторов окружающей среды. Но в любом случае корреляция между культурой и окружающей средой не выражается отношением «один к одному». Среда не «детерминирует» культуру в том смысле, чтобы можно было заявить: «Зная характер среды, мы в состоянии предсказать культуру»<sup>72</sup>. Окружающая среда многообразна, и ее влияние и воздействие на культуры столь же многообразно. Одни природные условия подходят для земледелия, пастушеской экономики или, например, для рыболовства, ремесленного производства и т.д.; другие условия, наоборот, не подходят для этого, а определенные типы приспособления культуры к природе они даже могут сделать и вовсе невозможными. Но отношение культуры к окружающей среде в очень большой степени определяется уровнем развития культуры. Район, известный сегодня как Канзас, был не пригоден для земледелия с точки зрения народа, культура которого напоминала культуру индейцев-дакота в 1800 г. Сегодня тот же самый район не годится для охотничьего хозяйства. Будут ли использоваться запасы угля, железа или источники гидроэнергии какого-нибудь региона — зависит от степени развития культуры этого региона. Данное замечание помогает сделать ясным и очевидным важный вывод о соотношении культуры и окружающей среды: особенности естественной среды становятся значимыми, только когда и только поскольку они вводятся в культурную систему и делаются ее составной частью в виде элемента культуры. Уголь и железо Западной Европы или гидроэнергия Англии становятся значимыми только на определенных уровнях культурного развития. Водные потоки сравнительно мало значили для культуры Англии в 1200 г. н.э.; но в XVII и XVIII вв. они сделались чрезвычайно важны как источник энергии для промышленности; с развитием парового двигателя и эксплуатацией угольных ресурсов реки вновь стали значить относительно мало. Таким образом, мы видим, что, хотя естественная среда обитания оказывает влияние на культуру, узнать больше об этом влиянии мы можем скорее из рассмотрения культуры и уровня ее развития, нежели из простого перечисления особенностей окружающей среды. Однако рассмотрение влияния среды имеет смысл только при изучении отдельных культур; оно не

имеет отношения к общему

102

анализу культуры как таковой. Если нас интересует культура Египта в 3000 г. до н.э., Англии в 900 г. н.э., Британской Колумбии или Канзаса в 1850 г. и т.д., то мы должны рассматривать природную среду обитания. Но если существует интерес к культуре как особому классу явлений, если есть желание понять, какова структура культурных систем и как они функционируют, нет никакой нужды рассматривать природную среду. Если есть желание уяснить взаимосвязь между техническими орудиями и социальной организацией — как и почему социальные системы изменяются, какова роль искусства в общественной жизни, как соотносятся способ жизнеобеспечения и статус женщины, как и почему культура человечества, взятая в целом, выросла и развилась на протяжении веков, — в таком случае нет надобности рассматривать окружающую среду. Подобно физике, разработавшему законы для падающих тел, мечта культуролога - сформулировать законы поведения культурных систем как таковых. Разумеется, природная среда существует всегда, и она оказывает влияние на культуру в любое время и в любом месте, точно так же как характер падающего тела и плотность атмосферы всегда сказываются на падении последнего. Осенний лист летит вниз не так, как градина. Пуля падает в атмосфере одним образом, в вакууме другим. Но закон падающих тел ценен *именно тем*, что не учитывает ни влияние атмосферы, ни характер и строение падающего тела. Точно так же и культуролог старается формулировать законы поведения культурных систем вообще. Подобно физике, он хочет действительных универсалий. Если кого-то интересуют частности: отдельные культуры или отдельные падающие тела, — тогда, конечно, в каждом случае следует учитывать конкретные условия.

Возникновение и развитие земледелия — самого по себе или в сочетании с животноводством — имело гигантское значение для роста культуры. На протяжении примерно 990 000 лет культура развивалась и аккумулировалась. Но в конце палеолита она все еще была на сравнительно весьма низком уровне. Человек значительно опередил в развитии остальных животных, благодаря тому что пользовался орудиями и знаками. Однако он все еще существовал за счет дикой природы, как и остальные животные, жил небольшими группами и не знал ни металлов, ни письменности. Тем не менее через несколько тысяч лет, после того как земледелие достигло современного состояния, вся система претерпела глубокое изменение. В технологическом смысле произошла трансформация от культурной системы, почти полностью основанной лишь на энергии человека, к системе, базирующейся прежде всего на энергии солнца, потребляемой в виде культурных растений

103

и домашних животных. Произошли также глубокие социальные перемены. Численность и плотность населения значительно увеличились, что, в свою очередь, нашло выражение в новых формах социальной организации. Небольшие деревни вырастали в городки, а в конце концов и в крупные города. Нации и империи пришли на смену племенной и клановой организации. Процветали ремесла, занятия искусством и философией. Развивалась металлургия; вошли в употребление письменность, математика, календарь, денежное обращение. Короче, за сравнительно небольшой период<sup>73</sup> всего в несколько тысяч лет, после того как земледелие утвердилось в качестве способа контроля над силами природы, возникли великие цивилизации Египта, Месопотамии, Индии, Китая, а в Новом Свете — Мексики, Центральной Америки и Перу. Возникновение и развитие земледелия повлекло за собой революцию в культуре. «Земледельческая революция» станет предметом анализа части II данной книги.

*Роль орудий.* Технологический процесс можно разложить, как уже отмечалось выше, на два компонента, или аспекта. С одной стороны, мы имеем потребляемую и расходуемую энергию, с другой стороны, механические средства, с помощью которых это осуществляется. Женщина выкапывает съедобные корни при помощи палки; мужчина убивает оленя стрелой; зерно перемалывается с помощью метате\* или водяной мельницы; бык тянет плуг. Обрисовав направленность развития технологии с точки зрения энергии, мы переходим теперь к аспекту орудийных, или инструментальных, средств.

Как указывал Оствальд, разъяснить устройство, применение и развитие орудий может помочь соотнесение их с энергией. «Когда человек взял в руки палку, — говорит он, — он увеличил радиус воздействия своей мускульной энергии... и поэтому мог приложить ее с большей пользой. Применяя дубинку, он мог аккумулировать свою мускульную энергию в кинетической форме и употребить ее с неожиданной силой в момент опускания дубинки. Таким способом можно было

проделать работу, которая не могла бы осуществиться за счет только мускульной энергии сжатия...»<sup>74</sup>.

В луке со стрелой мускульная энергия превращается в энергию натянутого лука, из которого она может высвободиться мгновенно и с большой силой. В арбалете мускульная энергия может сохраняться бесконечно долго. «Другой вид превращения, — говорит Оствальд, — относится к концентрации энергии на маленьких поверхностях, таких как острый край и точка; обе приводят к тому,

\* Ручной каменный жернов у ацтеков. - *Прим. пер.*

104

что мышечная работа благодаря уменьшению сопротивления такой поверхности способна обеспечить гораздо большую силу давления... Меч и копьё соединяют в себе увеличенную длину руки-радиуса и многократно усиленный эффект острия и точки»<sup>75</sup>. Другие механические средства, такие как рычаги, колеса, шарикоподшипники и т.п., имеют смысл с точки зрения наиболее эффективного, или экономичного, расходования энергии.

Конечно, результат, получаемый от расходования энергии в рамках культурной системы, обусловлен механическими средствами, за счет которых человек управляет энергией. Средства варьируют; одни из них более эффективны, другие менее. Один топор, например, может быть лучше, чем другой. Это значит, что на единицу расходуемой ими энергии один топор нарубит леса больше, чем другой. Мы можем говорить о качестве данного топора либо инструментальных средств в целом как о степени их эффективности, или просто эффективности. Эффективность орудия может варьировать от совсем никакой - и даже того меньше - до максимальной. Данный диапазон можно выразить в процентах; при этом эффективность будет исчисляться от 0 %, или менее, до 100 %, но не более.

Рассмотрим весло каноэ в определенной ситуации. Оно может быть настолько длинным, тонким или настолько тяжелым, что окажется бесполезным, а то и вовсе будет иметь отрицательную ценность. Его эффективность в таком случае — ноль процентов или менее того. Но мы можем представить — и реально создать — весло таких размеров и пропорций, что любое их изменение уменьшало бы эффективность весла. Его эффективность теперь 100 % от практически и теоретически возможного. Что справедливо для весла, справедливо и для любого другого механического средства потребления и использования энергии, будь то иголка, лук, тип паровоза или самолета. У каждого из них имеется тот максимум эффективности, выше которого улучшение невозможно. Увеличение эффективности орудия может быть достигнуто при изготовлении — за счет замены одного материала в его составе на другой, а также за счет улучшения конструкции. Например, алюминиевое или пластиковое весло может превосходить деревянное; определенные сплавы могут придать топорам или двигателям большую эффективность, чем это делают железо или сталь. Иными словами, один тип орудия может быть заменен другим, но каждый из них обладает максимумом эффективности. А число типов, возникших благодаря использованию комбинации материалов, ограничено (если не в теории, то на практике). Поэтому улучшение эффективности инструментальных средств в конечном счете всегда должно быть ограничено определенными пределами. На практике, как мы знаем из опыта, действительные пределы часто не достигают теоретически возможных.

105

Оценивая роль инструментальных средств контроля за энергией, их следует рассматривать с точки зрения экономичности, а также механической эффективности. Один тип орудий может быть более экономичным, но при этом не более, а то и менее эффективным, чем другие. *Экономичность* здесь измеряется в единицах энергии, требуемой для производства орудия. Согласно Чайлду, первые медные топоры и ножи были лишь немногим эффективнее (если вообще они были эффективнее) по сравнению с каменными орудиями, которые они заменили<sup>76</sup>. Но если каменный топор ломался, его было трудно и даже невозможно починить, так что требовалось изготовить новый взамен старого. Медный же топор, напротив, можно было починить относительно легко. Цена работы каменного инструмента была намного выше цены работы металлического, поэтому при одинаковой эффективности последний был предпочтительней. Тот же принцип приложим и к более высоким уровням технологического развития. Без сомнения, зачастую можно создать механизм, более эффективный, чем действующий аналог, однако стоимость нового механизма — в энергетическом ли, в денежном ли выражении — делает его менее экономичным. Таким образом, критерий экономичности способен ограничивать эффективность орудий и механизмов во многих случаях. Вне зависимости от того, оцениваем мы использование орудий с точки зрения их

механической эффективности или же исходим из стоимости продукции, — вывод один: в тех процессах, где эффективное и экономичное производство предметов является важнейшим обстоятельством, орудие, или инструмент, позволяющий производить больший продукт на единицу затрачиваемой энергии, будет стремиться заменить инструмент, производящий меньший продукт. Нам здесь незачем принимать во внимание многообразие приемов, которыми пользуются ремесленники, применяя орудие, поскольку эти приемы можно усреднить и тем самым считать постоянной величиной.

То, как общество организует использование орудий и механизмов, — важный аспект технологического процесса. Такие вещи, как разделение труда, специализация, кооперация, систематизация и рационализация, могут весьма серьезно воздействовать на технологический процесс, а с ним и на величину произведенного результата. Но нам здесь нужно просто признать эти факты; нет нужды принимать их во внимание при рассмотрении природы и функции инструментов как таковых.

Возвращаясь к нашей формуле  $E \propto T^{-1} P$ , мы можем сформулировать новый закон культурного развития: *культура — при условии постоянства остальных факторов — развивается по мере увеличения эффективности или экономичности средств контроля за*

106

*энергией*. Это означает также, что статус, «вес» или уровень развития культурной системы пропорционален эффективности и экономичности механических средств, с помощью которых поглощается и расходуется энергия<sup>77</sup>.

Обзор истории культуры выявляет следующее: прогресс в культурном развитии на протяжении долгого периода, когда культурные системы извлекали подавляющую часть необходимой энергии из человеческого организма, был достигнут почти исключительно за счет орудий. Прогресс такого рода состоит в добавлении новых орудий к традиционным и в совершенствовании тех, которыми пользуются.

Технический прогресс продолжался и в эпоху земледелия. Но здесь мы сталкиваемся со специфической ситуацией. В культурных растениях и домашних животных мы имеем как *энергию* в определенных величинах, так и *средства* ее потребления и расходования, и обе эти ипостаси неразделимы. Растение *Zea mays*, или кукуруза, — это не только определенное количество энергии; это также средство управления энергией. На корову можно смотреть как на средство получения молока, как на производящую молоко машину, которую можно оценивать с точки зрения ее эффективности и экономичности. Некоторые коровы в качестве машины более эффективны, нежели другие, то есть они дают больше молока и масла на единицу питания, чем другие коровы. То же самое можно было бы сказать о свиньях, овцах и курах как о машинах, производящих, соответственно, мясо, шерсть и яйца. В некоторых случаях, например, с молочными коровами, с производителями яиц и т.п., сравнительно легко отличить энергетический аспект от аспекта средств производства. Но в случаях, подобных выращиванию злаков, эффективность средств производства и энергия в измеряемых количествах — в сущности одно и то же. Более эффективное средство потребления энергии является в то же время и большей величиной энергии — например, более крупные початки кукурузы.

Мы можем поэтому различать два класса средств для потребления и расходования энергии: биологический и механический. В последнем инструментальное средство и энергия легко различаются. Качество топора не оказывает воздействия на количество энергии, затрачиваемой лровосеком; двигатель ничего не прибавляет и не убавляет от количества угля, сжигаемого им. Но когда растения или животные становятся более эффективными средствами контроля над энергией, количество последней тоже изменяется. Логически мы, конечно, можем различить два аспекта, но в реальности они неразделимы.

Мы можем суммировать свои рассуждения об энергии и орудиях труда в следующем законе культурного развития: *культура про-*

107

*грессирует по мере того, как увеличивается количество энергии, используемой на душу населения в год, либо по мере увеличения эффективности или экономичности средств контроля над энергией, либо когда действуют оба этих фактора*". На первой стадии культурного развития прогресс происходил почти исключительно за счет роста эффективности или экономичности механических средств. В последующие эпохи развитие шло за счет обоих источников.

Однако нельзя сказать, что два этих фактора — энергия и механические средства — просто в силу того, что оба играют роль в эволюции и прогрессе культуры, значимы в равной мере.

Энергетический фактор во много раз фундаментальней и важней. Тот факт, что энергия, взятая вне механических средств выражения, не представляет значения как строитель культуры, ни в коей мере не перечеркивает эту оценку. Если энергия вне механических приспособлений бесполезна, то последние без энергии — мертвы. Более того, никакое количество дополнений или улучшений механических средств не может продвинуть культуру сверх определенной черты до тех пор, пока энергетический фактор остается неизменным. Культура регрессировала бы даже при совершенных орудиях и механизмах — и как раз в силу такого совершенства, — если бы количество энергии, используемой в год на душу населения, уменьшилось. С другой стороны, увеличение количества используемой энергии не только продвинуло бы культуру вперед, но и стимулировало совершенствование механических средств. Механические приспособления действительно необходимы. Но они суть просто проводники, средства, подмости, скелет; энергия же есть динамичная, живая сила, одушевляющая культурные системы и развивающая их до более высоких уровней и форм.

Глава 3

## Природа социальной организации

Социальная организация — это всего лишь особая форма организации вообще. Организация есть неотъемлемое свойство действительности, где бы мы с ней ни сталкивались. Задача науки — сделать мир понятным для нас. Это означает объяснить, как организованы или собраны вместе предметы, как соотносятся одно с другим явления и как они себя ведут. Другими словами, дело науки — описывать и объяснять структуру и функции предметов и явлений во всем их многообразии. Структура и функции, разумеется, тесно связаны; они являются просто взаимодополняющими аспектами — статическим и динамическим - единого феномена. Слово «организация» охватывает оба данных аспекта, хотя, вероятно,

108

структуру акцентирует больше, чем функцию. Но поскольку мы не в состоянии полностью понять, как организованы части, если не знаем, как они функционально соотносятся друг с другом, то можно использовать термин «организация», так как он включает оба аспекта.

Поэтому можно сказать, что содержанием науки является организация.

Существуют, конечно, различные виды организации: космическая, галактическая, звездная, планетарная, молекулярная, атомная, протозоа (одноклеточные организмы), метазоа (многоклеточные организмы) и социальная (системы, состоящие из ряда живых организмов). Или мы могли бы поставить вопрос иначе и сказать, что существуют физический, биологический и социальный типы организации. Первая категория охватила бы все формы организации неживой материи, вторая — многообразие организации материи в живых существах, а третья, социальная, содержала бы организацию и отношения между живыми существами. Поэтому изучение социальной организации является только частью научного исследования, взятого в целом; именно эта часть науки занимается взаимоотношениями живых существ.

*Социальная организация* — это общая категория, для которой *человеческая социальная организация* — только частный случай. Если нам нужно понять частное, мы должны понять также и всеобщее; мы должны раскрыть принципы, общие для всех социальных систем. Когда мы это сделаем, у нас будет возможность увидеть, как эти принципы действуют в человеческих социальных системах.

Одно живое существо связано с другим. Мы можем считать, что все эти связи — прошлые, настоящие и будущие — образуют единую систему. Фактически мы так и поступаем в теории биологической эволюции, согласно которой все индивиды и все виды считаются связанными друг с другом единой паутиной жизни. Данное единство отношений, и это следует отметить, является социальным, а также биологическим. Однако наука о социальной организации, достаточно всеобъемлющей, чтобы охватить всех живых существ (по крайней мере на этой планете), — такая наука была бы слишком общей, чтобы представлять большой интерес. Но время от времени, ради перспективы, к подобному взгляду на социальную организацию полезно обращаться.

В отличие, однако, от чисто теоретического, практический интерес к взаимоотношениям между живыми существами обычно выходит далеко за пределы одного вида. Часто мы сталкиваемся с социальной системой, которая включает целый ряд видов, родов или семейств.

В мире низших животных и в мире растений существует множество таких систем, в которых один вид по отноше-

109

нию к другому выступает как враг или как питающий паразитов «хозяин», как пища, как средство распространения и т.п. Так называемые пищевые цепочки, в которых вид *A* питается видом *B*, а существование последнего, в свою очередь, зависит от вида *B*, и т.д.— суть примеры мультивидовых социальных систем. Человек всегда и везде является членом социальной системы, охватывающей и другие виды, поскольку, будь он охотником, рыбаком, собирателем диких растений, пастухом, земледельцем или городским предпринимателем, он вступает в связь с другими социально значимыми видами. Для этих разнообразных видов использование человеком растительных и животных ресурсов природы часто становится не менее важным, чем для него самого. Со времен палеолита человек сделался мощным фактором отбора и развития, с одной стороны, и разрушения — с другой; скотоводство и земледелие суть специфические формы, в которые эти отношения облакаются. Вот конкретный пример: племя скотоводов, их овцы, растения, которыми они питаются, хищники, нападающие на стада, домашние собаки в качестве вспомогательной защиты, не говоря уже о вшах на пастухах, блохах на собаках и клещах на овцах, — создают социальную систему, в которой каждый биологический вид играет свою роль. Земледельческий народ, имеющий тягловых животных для плуга, растительную пищу как для людей, так и для животных, еду и одежду, получаемую от домашней скотины, и поля, удобряемые ее навозом, — это другой банальный, но важный пример мультивидовой социальной системы.

Возвращаясь к социальным системам, бытующим в границах одного вида, мы замечаем, что внутри вида может существовать либо только один, либо несколько типов системы.

Социальная система может быть довольно жесткой и неизменной, а может быть гибкой и склонной к изменениям. Социальные связи могут быть частыми, близкими и интенсивными, а могут быть случайными и слабыми. Они могут закрепиться через механизмы биологической наследственности или продолжаться за счет нейросен-сорного процесса, сохраняющего физическое состояние, или же с помощью вербальной традиции. Специфические формы социальных систем у растений, рыб, рептилий, насекомых, птиц, плотоядных, приматов и т.п., конечно, чрезвычайно многочисленны и бесконечно разнообразны. Тем не менее все они составляют единственный и непохожий на другие класс явлений: системы отношений между живыми существами. Поэтому нам нужно суметь раскрыть принципы, общие для всех форм внутри данного класса.

Сделать это мы можем без труда. *Организация* есть сеть элементов и существующих между ними связей. *Социальная организация* — это подкласс организации, который имеет дело, в частности, с живы-

110

ми существами; коротко говоря, это просто сеть отношений, существующих между живыми материальными телами.

Поэтому социальная организация будет отличаться от других форм организации теми же чертами, что отличают живые системы от неживых материальных тел. Мы распознаем природу социальной организации по свойствам, присущим живым существам. В таком случае какие факторы отличают одновременно живых существ от неодушевленных, а *социальную организацию* — от всех других форм?

Живое материальное тело должно проделывать определенные вещи, если хочет сохранить себя *как* живое существо. Оно должно иметь пищу и переваривать ее; должно иметь определенную защиту от стихий; должно защищать себя от своих врагов. А если данный вид намерен закрепить свое существование, то должно происходить размножение особей.

Отличительными чертами живых материальных тел в таком случае являются питание, размножение и защита. Поэтому социальная организация — это сеть отношений между живыми материальными телами, функция которых состоит в сохранении и увековечении своего положения *как* живых существ посредством процессов питания, защиты и размножения. Любая социальная система определяется этими тремя показателями: способом, которым составляющие ее индивиды питаются; способом, которым они спасаются от стихий и защища-

ются от своих врагов, и способом, которым они продлевают свой род. Это определяющие факторы социальной организации. Рассмотрим несколько примеров.

Вернемся к социальной системе, упоминавшейся нами ранее и состоящей из пастухов, стад, растений, хищников, собак, вшей и клещей. Каковы определяющие факторы этой системы? Их нетрудно вскрыть. Пастухи существуют за счет своих стад; стада питаются травой; дикие звери нападают на стада; пастухи и собаки защищают их; вши и клещи питаются за счет своих хозяев и т.д. Таким образом, все они связаны друг с другом в плане существования или в плане защиты-нападения. Будучи составлена из разного рода животных, социальная система, конечно, закрепляет свое существование с помощью репродуктивных процессов в каждом из нескольких биологических видов.

С приведенным выше примером контрастируют социальные системы, составленные из представителей более чем одного вида, где самым значительным фактором — важнее способа существования — является способ размножения. Яйца нематод выводятся, и личинки развиваются — в телах людей. Жизненный цикл мушиного роя требует участия земляных червей. Это примеры социальных систем, в которых из трех факторов способ размножения являет-

111

ся наиболее значимым. Некоторые птицы откладывают яйца в гнездах других пернатых, позволяя последним высидывать и выкармливать молодое поколение. Размножение и питание здесь имеют наибольшее значение.

Мы приходим, таким образом, к следующему обобщению: *любая социальная система определяется тремя факторами: питанием, защитой/обороной, размножением: Пх Зх Р—» С.* Указанные факторы не всегда равны по величине и влиянию. Напротив, они могут широко варьировать, и на деле так и происходит. В одной системе наиболее значимым или мощным может оказаться фактор питания; в другой им может стать защита или размножение. Или же могут быть другого рода сочетания. То, что свойственно системам, охватывающим два и более биологических вида, характерно и для систем с одним видом. Проиллюстрируем это на нескольких примерах.

Социальная организация диких уток отличается от организации орлов. Орел, будучи хищной птицей, должен жить достаточно уединенной жизнью. Характер его пищи и ее распределение делают невозможной групповую жизнь. Утки живут стаями в силу характера своей обеспеченности пищей и ради взаимопомощи, поскольку в стае каждая птица находит определенную безопасность и защиту. То же самое с тиграми и бизонами. Хищник живет один или небольшими группами, бизон же стаден, как трава, которой он питается, а стадо обеспечивает своим членам защиту. Действие факторов питания и размножения как определителей социальной организации хорошо видно на примере птиц: «Одни птицы ведут уединенный образ жизни, вторые проявляют терпимость к общению, третьи — более или менее социальны. У многих видов способность жить сообществом падает до самой низкой отметки во время сезона спаривания, когда стаи или группы распадаются и селятся парами, дисперсно по всей территории. Но у других видов, в частности у морских птиц, имеет место обратное; их разбросанные представители снова слетаются со всех сторон в определенные пункты, где они высидывают птенцов в условиях массовых колоний, часто настолько плотных, что там трудно найти место для спаривания. Приведенные примеры — не просто демонстрация коммунистического или индивидуалистического темперамента; это способы решения экономической проблемы, с которой каждый вид в той или иной форме вынужден сталкиваться. Хорошим примером тому служат зяблики, которые сами питаются зерном, а потомство кормят исключительно насекомыми. Зимой они ведут общественный образ жизни в смешанных стаях; весной же происходит революция, и зяблики повсюду видны парами, занимающими компактную территорию, с которой все дру-

112

гие сородичи ревниво изгоняются. Характер зябликов не изменился, но новая экономическая проблема (воспитание слабого выводка, потребляющего каждый день

столько же мелких насекомых, сколько весит сам) на время потребовала от них другого образа жизни.

Когда это давление ослабевает, социальные инстинкты вновь заявляют о себе, и семейные группы, отказываясь от фиксированной территории, снова начинают собираться в стаи... Поэтому птичья популяция и характер ее бытования в различные сезоны регулируются довольно узкими рамками *количества подходящей и доступной пищи, а также периодической потребности в местах гнездования* [курсив мой.— Л.У.]»<sup>79</sup>.

Среди так называемых социальных насекомых на передний план выходит их пол и размножение. Самцы, самки и бесполое особи составляют *общественные* и одновременно *сексуальные* классы. Эти классы имеют также отношение к пропитанию и защите.

Социальная жизнь вида может иметь две совершенно разные формы организации — в зависимости от исполнения или неисполнения сексуальных функций. Некоторые виды большую часть года живут стадно. Но во время сезона размножения стадо распадается на семейные группы. Это относится, например, к северным морским котикам: «Большую часть года эти котики ведут морское существование, при этом их внимание поглощено ловлей рыбы. Половая активность в море невозможна, так как спаривание не может протекать в воде. В мае и в начале июня самцы... приплывают на о-ва Прибылова, где каждая особь занимает позицию на площадках для спаривания и свирепо защищает ее от соперников, поджидая там прихода самок. Примерно в середине июня самки начинают появляться»<sup>80</sup>.

Самцы яростно бьются друг с другом: сначала за самые удобные площадки для спаривания, а затем и за самих самок. Естественно, самые могучие и агрессивные самцы завладевают наилучшими местами и наибольшим количеством самок. Некоторые самцы завоевывают до пятидесяти самок, хотя в среднем бывает от пятнадцати до двадцати. Другие способны заполучить только одну или двух, а некоторые, без сомнения, не могут получить вовсе ни одной.

Это чрезвычайно интересный пример, в котором роль каждого из трех факторов социальной организации проявляется с исключительной ясностью. Сначала перед нами стадная форма, в которой превалируют факторы питания и взаимной защиты, а сексуальный фактор при этом не задействован. Пробуждение и подъем сексуальной энергии изменили их социальную жизнь: стадо распалось на семейные группы. Половая активность сводит

113

самца и самку вместе, а самцов отталкивает друг от друга. Агрессия и защита вводят в процесс размножения фактор отбора; более сильные и агрессивные самцы производят большее потомство. Семейные группы носят скорее полигинный, нежели полиандрический характер, поскольку самец сильнее самки и вследствие этого доминирует при отборе сексуального партнера.

Если в период стадного существования в дремлющем состоянии находится сексуальный фактор, то в брачный сезон малозначимым оказывается фактор питания. Способность к отказу от пищи и выносливость самцов поистине замечательны: «[Они] полностью воздерживаются от любой еды, то есть от пребывания в воде, по меньшей мере в течение трех месяцев, а некоторые из них, тотально голодая, реально не бывают в море по четыре месяца, прежде чем в первый раз после майского «подъема» вернуться в воду; потом они возвращаются, похожие на костлявые тени тех, кем были всего несколько месяцев назад; израненные, жалкие и полуживые, они с трудом ползут назад к морю, чтобы вновь воспрянуть к жизни»<sup>81</sup>.

Таким образом, общественная жизнь данного вида изменяется вслед изменению координат социальной организации. Стадная форма организации есть прежде всего выражение потребности в питании, дополненном взаимозащитой; сексуальный фактор тут не важен. Периодический же подъем и доминирование секса приводят к семейной организации, где размер и состав семьи определяются борьбой самцов и их доминированием. С подъемом сексуальности потребность в питании падает.

То, что свойственно другим животным, происходит и с человеком. Но прежде чем обсуждать

социальную организацию этого биологического вида, рассмотрим в данный момент жизнь растений. Возможно, это необычно — думать, что деревья, трава и кусты обладают общественной жизнью<sup>82</sup>. Но если под социальной организацией мы понимаем отношения между живыми существами, то должны включить сюда и жизнь растений, ибо если включаем не *все* живущие виды, то где нам провести разделительную черту и как обосновать ее? Мы считаем, что наша теория одинаково хорошо приложима и к растениям: форма социальной организации обычно определяется способом, каким растения питаются, защищаются и размножаются. Одни растения размножаются так, другие иначе. У некоторых видов новые растения формируются за счет деления луковиц под землей. У других семена далеко разносятся с помощью ветра или иных носителей. Таким образом, социальные связи между растениями варьируют в зависимости от вида. Сексуальная структура и поведение растений, методы опыления и т.д. также могут

114

иметь значение при распознавании социальных связей. Способ поддержания существования также иногда имеет значение. Одни растения получают питание из почвы, другие из воды, а есть и такие, что паразитируют на других растениях. Большинство растений являются оседлыми, но некоторые из них кочуют, странствуя по мере того как потоки воды, в которой они живут, несут их. Растения могут защищать друг друга и укрывать - за счет определенных форм объединений. Так что наша теория социальной организации в той же мере приложима к растительным формам жизни, как и к животным. Теперь давайте вернемся к человеку или более общо — к отряду приматов.

Приматы выделяются среди млекопитающих отсутствием сезонного полового возбуждения у самцов<sup>83</sup>. У других плацентарных млекопитающих существуют сезоны, или периоды, течки, когда половая энергия активизируется; в другое же время она находится в спокойном состоянии. Однако у обезьян, антропоидов и людей половая энергия постоянно активизирована, хотя и не всегда с одинаковой интенсивностью. Эта разница в сексуальной функции млекопитающих производит соответствующее разделение и в социальной организации. У тех видов, которые знают сезон гона, или период течки, тесное взаимодействие между самцами и самками имеет место только в это время; в другие периоды объединение не зависит от пола. Поэтому пары, или семейные группы, у млекопитающих (исключая приматов) бывают только случайными; большую часть времени данный тип организации отсутствует, а превалирует стадо, стая или иной тип группировки. Хорошим примером тому служат тюлени, о которых упоминалось выше. Та же ситуация обнаруживается и у крупного рогатого скота, оленей и других видов.

У приматов, однако, ситуация отличается. Поскольку сексуальные инстинкты постоянно задействованы, два пола сходятся и держатся вместе. Семейная группа становится постоянной социальной формой у приматов<sup>84</sup>. Форма семьи может варьировать; у самца может быть всего одна самка, а может быть и несколько. Или у него может не быть ни одной самки, если он не способен, конкурируя с собратьями, победить и удержать ее — в каком случае возникает особый элемент социального организма: холостой самец, животное с желанием, но без возможности его удовлетворить. Он становится поэтому прихлебателем той или иной семейной группы, сексуальным приспешником, всегда готовым воспользоваться возможностью исподтишка получить удовольствие или бросить вызов монополии «семейного» самца. Он создает таким образом вечную угрозу для целостности определенной семейной группы, хотя и не задевает семейную организацию как таковую.

115

Поскольку в социальной организации приматов существуют варианты, можно сделать следующий вывод: приматы живут группами, и каждая из них обладает собственной территорией, по которой группа привычно бродит в поисках пропитания и которую она старается защищать от захватчиков и пришельцев. Размеры локальной группы варьируют, причем, как правило, у обезьян они больше, у антропоидов меньше. Дифференциацию социальной структуры можно различить в локальной группе: она представляет собой семейные группы и неприкаянных самцов. Семья состоит из одного взрослого самца, его самки или самок и их потомства. Все черты их социальной организации мы можем объяснить в понятиях трех определяющих факторов социальной организации: питания, защиты

(нападения-обороны) и размножения.

Группа приматов обживает на определенной территории, вместо того чтобы осваивать новые. «Территориальность, или обитание группы приматов в пределах хорошо различаемых территориальных границ, — пишет Хутон, — установлена для ревунов, рыжих паукообразных обезьян, различных видов бабуинов, гиббонов и, по всей вероятности, орангутангов. Список ограничен числом проделанных полевых исследований. Вполне возможно, что почти весь род приматов разделяет это обыкновение: пребывать в рамках определенного ареала, который рассматривается как свой и из которого пытаются изгонять пришельцев, в особенности тех, кто принадлежит к их собственному виду»<sup>85</sup>. Причины этого довольно ясны: хорошее знание окружающей местности рождает уверенность и чувство безопасности. Незнакомая местность заставляет тревожиться; никто не знает, какая опасность может таиться в ней. К тому же на знакомой территории поиск пищи может дать больший эффект; в силу детального знания местности удачнее решается не одна только жизненно важная задача добывания пищи, меньше времени требуется и на то, чтобы следить за опасностью<sup>86</sup>. Отсюда такой признак общества приматов, как локальная группа.

Количество индивидов в локальной группе обычно определяется тем, каков их способ жизнеобеспечения, а также характер действий при обороне и нападении. Если запасы пищи обильны и сконцентрированы на определенной территории, локальная группа имеет тенденцию быть многочисленной. Если, однако, запасы пищи скудны и распределены по территории разреженно, численность группы, как правило, бывает небольшой. При прочих равных группа не может увеличиваться сверх определенного уровня без того, чтоб не сократить количество пищи в расчете на одну особь, проходящую в поисках еды единицу расстояния. Говоря коротко, плотность популяции есть функция от концентрации за-

пасов пищи. Размер животного также является значимым фактором. Мелкое животное, естественно, нуждается в меньшем количестве пищи, чем животное крупное. При прочих равных данное количество пищевых запасов прокормит большее число мелких животных, нежели крупных. Поэтому размер локальных групп, как правило, имеет тенденцию<sup>87</sup> меняться в обратной зависимости от размера индивидуального представителя данного вида; в стадах обезьян бывает обычно больше особей, чем в группах антропоидов.

Размер локальной группы обусловлен также факторами обороны и нападения. Безопасность и защищенность индивида в определенной степени зависят от других членов его группы, которые могут заметить сигналы опасности, издать крик тревоги, атаковать либо прогнать врага. Поэтому — при индифферентности других факторов — безопасность индивидов и выживание группы в борьбе за существование зависят от размера группы; и группа имеет тенденцию держаться той численности, которая обеспечивает наибольшие шансы выживания. Поскольку нападение и оборона обусловлены размерами и бойцовскими качествами видов, а также способом их жизни на деревьях или на земле, названные факторы тоже сказываются на численности локальной группы. Таким образом, мы видим, что размер локальной группы — это естественный феномен, и регулируется он естественными силами, которые можно выразить в цифрах. В этом смысле он не отличается от атмосферной градины.

Переходя теперь к *внутренней структуре* локальной группы, мы покажем, насколько и она каждой своей деталью обусловлена факторами поддержания существования, размножения и обороны-нападения. Как мы уже видели, локальная группа приматов, более низких по отношению к людям, состоит из семей и, может быть, нескольких взрослых самцов, не имеющих пары. Постоянный характер семьи является результатом постоянного характера влечения между полами. Тесная социальная связь между матерью и потомством возникает под воздействием фактора размножения, а поддерживается — за счет питания и защиты. Социальная связь между отцом и потомством сравнительно малозначима, но она все-таки существует; такая связь просто сопутствует его сексуальным отношениям с матерью детенышей. Число самок, принадлежащих самцу, и, соответственно, число холостых самцов определяется их относительными агрессивными-оборонительными способностями: более сильные самцы получают больше всего самок; более слабые — одну или совсем никого. К чему тяготеет семейная группа: к полигинии или моногамии, — зависит от относительного размера, силы и агрессивности половых партнеров. Если самец

более силен и свиреп, чем самка, как это наблюдается у бабуинов, он будет доминировать в процессе выбора полового партнера и семейная группа будет иметь склонность к полигинии. Если же самец и самка примерно равны по своим параметрам и агрессивности, как это бывает у гиббонов, они станут играть примерно равные роли при выборе и обретении партнера, а семейная группа будет склоняться к моногамии. Если бы самка была доминирующим полом, семья имела бы тенденцию к полиандрии. Нам не известен ни один вид приматов, где бы такой расклад имел место, но наша теория позволяет представить, какой была бы семейная организация такого вида, если бы он и впрямь существовал.

Итак, мы видим, что социальная организация приматов во всех ее разновидностях и деталях, от размера и функции локальной (территориальной) группы до структуры и состава семейной группы, детерминирована факторами питания, обороны-нападения и размножения; в данных терминах ее и следует объяснять.

Переходим теперь к особому виду приматов, *Homo sapient*. Если наша теория до сих пор была верна, мы должны начать свое исследование социальной организации человека с той предпосылки, что все формы человеческого общества определяются факторами питания, размножения и защиты; то, что справедливо для всех видов приматов, очевидно, должно быть справедливо и для каждого из этих видов. Во-вторых, мы должны допустить, что любая черта социальной организации, которая является специфически человеческой и характерной для *Homo sapiens*, — такова в силу специфических и характерных способов, какими человек, будучи приматом, осуществляет деятельность, обеспечивающую пропитание, размножение и оборону-нападение. Данное допущение является просто следствием из нашей главной предпосылки.

Прежде чем обратиться к поведению, присущему людям, следует отметить, что биологический фактор размножения — это константа для человека как вида, поэтому его можно исключить из рассмотрения различий внутривидовых форм социальной организации. Это не означает, что размножение не относится к факторам социальной организации человека в целом. Относится и является важным фактором для данного вида, как и для всех остальных форм жизни. Постоянное и взаимное влечение полов, являющееся начальной стадией процесса размножения, выливается в длительный союз между самцом и самкой и, как следствие, создает форму постоянной семьи. Одного этого факта достаточно, чтобы отвергнуть когда-то широко распространенную (как мы узнаем из следующей главы) теорию, что человек как особый биологический вид начал свое становление в условиях промискуитета, или гипотезу о том, что на ранней стадии социальной эволюции человека

связи между матерью и детьми были единственно значимыми социальными отношениями. Анатомически, физиологически и психологически (используем эти термины для обозначения врожденных, биологически обусловленных качеств, или процессов) все люди схожи в сексуальном отношении. Поэтому мы не можем объяснять разницу в социальной организации различных групп человечества, исходя из данной константы. У разных народов практикуются контрацепция, аборт, ин-фантицид, кастрирование, инфибуляция\* и безбрачие. Но все это — черты культуры, и их не следует путать с биологическим процессом размножения. Подобные обычаи являются условиями действия биологического процесса и влияют на его результаты, но они не меняют его природы. В рамках человеческого вида не существует таких различий социальной организации, которые мы могли бы отнести на счет разницы в биологическом процессе (или способе) размножения. Мы имеем поэтому только два, а не три фактора, с которыми стоит считаться при объяснении различных форм социальной организации у людей. Эти факторы — жизнеобеспечение и оборона-нападение.

Понятие жизнеобеспечения можно расширить, так чтобы помимо пищи оно включало и материалы для одежды, украшений, орудий, утвари и т.п.; короче, все материалы, взятые у природы для удовлетворения потребностей человека. «Способ жизнеобеспечения» вполне может охватывать магические средства, применяемые для добывания пищи; что касается магии и ритуала, то они создают псевдотехнологию. Оборона и нападение включают внутренних врагов, таких как ведьмы и изменники, и врагов внешних. И здесь тоже следует учитывать сверхъестественные средства обороны и нападения.

Окружающий мир, или природная среда обитания, играет ту же роль в отношении социальной организации, что и в отношении культуры в целом: социальные системы, взятые в отдельности, зависят от конкретной природной среды, но, рассматривая их в целом, фактор среды обитания

можно принять за константу. Поэтому при общем рассмотрении вариантов социальных систем, созданных человеком, нам нужны только две переменные: поддержание существования и оборона-нападение. Имея же дело с отдельными социальными системами, следует принимать во внимание еще и природную среду. Что же касается любой проблемы, связанной просто с вариантами социальной организации человека, то биологический фактор размножения не имеет для них значения, так как является величиной постоянной.

Как и в предыдущем нашем разговоре о роли технологии в культурных системах (глава 1 «Человек и культура»), мы не можем

\* Замыкание половых органов с помощью кольца. — *Прим. пер.*

119

в каждом случае объяснить любую деталь любой данной социальной системы, созданной человеком, с помощью понятий жизнеобеспечения, обороны-нападения и природной среды обитания. Каждый из этих факторов представляет собой сложную переменную величину. Социальная система, какой мы ее наблюдаем, может демонстрировать последствия влияний, уже больше не действующих, и мы можем не знать истории данной культуры. Мы можем не знать, каким культурным влияниям она подвергалась в прошлом, и т.д. Поэтому в такой ситуации мы можем не суметь объяснить каждую черту социальной организации с точки зрения данных трех факторов. Однако они вкупе с историко-культурным влиянием непременно требуют от нас, насколько это возможно, продвигаться по пути научного объяснения.

Глава 4

## **Переход от общества антропоидов к человеческому обществу**

В связи с упадком христианской теологии с ее драмой Творения наука предприняла собственную попытку дать объяснение происхождению и эволюции человека и человеческого общества. Несколько выдающихся людей второй половины XIX в. внесли в это свой вклад. И.Я.Бахофен и Дж.Ф.Мак-Леннан независимо друг от друга создали теории социальной эволюции, согласно которым человечество начало свой путь в условиях промискуитета; затем возникли институты материнского права, которые в итоге сменились отцовским правом и моногамией.

Герберт Спенсер не считал, что «даже в доисторические времена промискуитет сдерживался складыванием индивидуальных отношений, которые вызываются человеческими симпатиями и которые приходится защищать от остальных людей с помощью силы»<sup>89</sup>. Относительно семьи он, в частности, писал: «Мы должны начать, таким образом, с состояния, когда семья, в нашем понимании, вряд ли существовала. В рыхлых, едва сформировавшихся группах людей нет какого-то установленного порядка: все неопределенно, не отрегулировано. Во всяком случае, не существует иных принципов поведения, кроме сиюминутных страстей, сдерживаемых только опасениями за последствия»<sup>90</sup>.

В Соединенных Штатах Льюис Генри Морган развивал довольно сложную теорию социальной эволюции, которая предполагала, что человечество начало свой путь в условиях фактического хаоса и промискуитета и впоследствии прошло разные стадии группового брака, пока не достигло моногамии.

120

Теория изначального промискуитета была в большой моде в последние десятилетия XIX в., но, как бы то ни было, она не нашла всеобщего одобрения. Дарвин готов был признать, что «почти промискуитетное, или очень свободное, общение когда-то было чрезвычайно распространенным в мире». Но учитывая, «что нам известно о ревности всех самцов у четвероногих», он счел, «что [полностью] промискуитетное общение в природе совершенно невероятно». Говоря, в частности, о человеке, Дарвин заключал: «Поэтому, заглядывая далеко в глубь времен и учитывая социальные привычки человека, каким мы видим его сегодня, наиболее вероятным представляется, что искони человек жил небольшими общинами, имея каждый одну или, если был силен, несколько жен, которых ревностно охранял ото всех остальных мужчин»<sup>91</sup>.

Английский антрополог Тайлор придерживался сходного взгляда, когда в 1881 г. писал: «Человечество никогда не может жить по принципу дерущейся толпы, где каждый за себя. Общество всегда составлено из семей или домохозяйств, которые связаны узами

добрососедства и регулируются брачными нормами и обязанностями, налагаемыми на родителя и ребенка»<sup>92</sup>.

Таким образом, когда XIX век подходил к концу, в ходу были три теории социальной эволюции: 1) от промискуитета через групповой брак — к моногамии (тут лидировал Морган); 2) изначального существования семьи (поддерживалась Дарвином и Тай-лором); 3) «матриархата» Бахофена и Мак-Леннана, возрожденная в 1927 г. Робертом Бриффолтом в «Матерях». Ни одна из этих теорий не могла одержать верх, поскольку для утверждения одной и отрицания остальных не было необходимых фактов.

До того как одна из перечисленных теорий могла утвердиться или была бы сформулирована новая теория, в антропологических кругах произошел важный поворот событий: возникло мощное движение против эволюционистской теории. В Америке это движение возглавил Франц Боас. Он и его ученики пришли к выводу, что бесполезно и бессмысленно пытаться открыть первоначальное состояние человеческого общества или заниматься по сути абстрактной проблемой «культурных истоков вообще»<sup>93</sup>.

Точку зрения школы Боаса по поводу истоков человеческой социальности выразила Маргарет Мид на страницах «Энциклопедии общественных наук», уверенно заявив: «Все эти попытки реконструировать более ранние формы организации семьи остались в лучшем случае лишь тщательно разработанными гипотезами. Современное опровержение этих гипотез опирается на критику эволюционистского подхода, с его необоснованным постулированием стадий развития, а также на методологическую неприемле-

121

мость споров вокруг вопроса, по которому *нет и не может быть настоящих свидетельств* [курсив мой.— Л. У.]»<sup>94</sup>.

Функционалистские школы также отрекаются от вопроса о происхождении. Радклифф-Браун, например, утверждает: «Если мы собираемся сделать ее [то есть сравнительную социологию] такой наукой, какой ей надлежит быть, мы должны решительно отказаться от любых попыток предположений о происхождении любого института или элемента культуры... новейшая антропология отвергает... все теории происхождения...»<sup>95</sup>. Он выражал эту точку зрения неоднократно<sup>96</sup>. Сходным образом Малиновский и кое-кто из его учеников пренебрежительно высказываются о поиске истоков культуры, используя при этом выражения типа «предположительные реконструкции» и «царство произвольных предположений»<sup>97</sup>.

Это довольно курьезная позиция для любой науки (или любого организованного поиска, называющего себя наукой), какую ни возьми. Наука требует для себя свободного и неограниченного поля деятельности — насколько хватает глаза и могут дотянуться руки. Но где еще, кроме некоторых школ культурной антропологии, наука пыталась выключать себя из такого поиска? Разумеется, не в астрономии, геологии или биологии. Ученые без колебаний берутся за такие проблемы, как происхождение галактик, звезд, планетарных систем и жизни (как в целом, так и в применении к ее многочисленным отрядам, родам и видам). Если происхождение Земли около двух миллиардов лет назад или происхождение жизни бесчисленные миллионы лет назад могло быть и является достойной проблемой для науки, почему не может быть таковой проблема происхождения культуры всего-то миллион лет тому назад?

Ответ на этот вопрос представителей школ Боаса и функционалистов состоит в том, что в данном случае поиск истоков бесполезен; они никогда не будут найдены. Как решительно выразилась Маргарет Мид, это вопрос, «по которому нет и не может быть настоящих свидетельств». А нам вспоминаются мудрые слова Дарвина на этот счет: «Часто с уверенностью утверждают, что происхождение человека никогда не будет выяснено, но незнание чаще, чем знание, порождает уверенность: именно те, кто знает мало, а не те, кто знает много, с такой решительностью утверждают, что та или иная проблема никогда не будет решена наукой»<sup>98</sup>.

Мы не колеблясь предпочтем здесь следовать Дарвину, нежели «решительным утверждениям» Мид и других сторонников Боаса, Радклифф-Брауна и Малиновского.

Поэтому мы снова возьмемся за задачу формулирования адекватной научной теории, призванной описать изначальное социальное положение человека.

122

Оппоненты «поиска происхождения культуры» используют такие термины, как «домысел», «недоказуемый» и «чистейшая спекуляция». Они могли бы (но на сегодня не припоминается ни одного случая) употреблять также термин *предположение*. Предположение есть суждение, основанное на наблюдении или на другом суждении. Например, я нахожу в земле орудия из каменных отще-пов, но не нахожу черепков и делаю предположение о типе культуры, или я знаю, что некий народ живет исключительно за счет дикой природы, и делаю предположение о типе общества. Гипотезы строятся на предположениях. Гипотезы проверяются — подтверждаются, модифицируются или отвергаются — при помощи дальнейших наблюдений. Если гипотеза способна согласовать комплекс имеющихся данных, не противореча ни одному из известных фактов, если, более того, она проливает свет на данные, о которых идет речь, и делает их понятными, то такая гипотеза отвечает почти всем требованиям науки.

В антропологии имеется огромное количество данных, подлежащих осмыслению: реальные предметы, явления, а также точные наблюдения и отчеты о них. У нас есть палеонтологические данные об эволюции приматов, которые, не будучи полными, тем не менее существенны и информативны. Нам очень многое известно о сравнительной эмбриологии, анатомии и физиологии у обезьян, антропоидов и человека. Мы имеем археологические данные о культурной эволюции, которые, несмотря на фрагментарность и неполноту, могут служить надежной базой для многих обоснованных предположений. Наконец, у нас есть многочисленные этнографические описания очень простых культур, чьи общества настолько примитивны, что по сравнению с самой ранней стадией социальной эволюции человека могли лишь незначительно уйти вперед. Таким образом, в нашем распоряжении огромный объем сведений из четырех источников: палеонтологии, сравнительной биологии, археологии и этнологии, — которые способны обеспечить крепкий фундамент обоснованного предположения и плодотворной теории.

Мы можем построить теорию происхождения человеческого общества, или, если точнее, превращения общества антропоидов (то есть непосредственных предков человека) в человеческую социальную организацию следующим образом, поэтапно: 1) мы знаем, что собой представляет социальная организация приматов, эволюционно предшествующих человеку; обобщенная модель этой организации была изложена в предыдущей главе «Природа социальной организации»; 2) мы вправе считать, что у ближайших предков человека была та же самая, общая для приматов модель (в силу фундаментального анатомического и физиологического

123

сходства между человеком и остальными приматами), поэтому у нас есть реальное понимание того, какой была социальная организация непосредственных предков человека; 3) мы знаем, что именно с точки зрения поведения отличает человека от остальных приматов: это применение символов и на данной основе использование орудий; 4) поэтому переход от антропоидного общества к человеческому, превращение социальной организации предков человека в человеческую организацию произошли благодаря воздействию символов и орудий на социальную организацию антропоидов. Мы можем проследить эту трансформацию очень подробно, если рассмотрим, в чем состояли последствия символизации и применения орудий для социальной организации.

Общую модель социальной организации ближайших предков человека коротко можно охарактеризовать следующим образом: она состояла из: 1) локальных, территориальных групп, которые, в свою очередь, составлены из 2) семейных групп, то есть взрослого самца, его самки или самок и их не достигшего зрелости потомства. В тех видах, где самцы доминируют, — а это относится и к людям, — у одних взрослых особей бывает по нескольку самок, в то время как у других нет ни одной, поскольку они не в состоянии заполучить и удержать самку в результате физической борьбы за нее. Теперь давайте посмотрим, какое воздействие на данный тип социальной организации оказывало применение символов и орудий.

Первым результатом должна быть явственная тенденция к моногамии. Социальная организация ближайших предков человека была отмечена полигамией, поскольку — как мы уже видели (с. 117— 118) - самцы представляли собой доминирующий пол. Вследствие этого процесс выбора полового партнера определялся самцами. В ходе такого процесса, то есть в борьбе между самцами за самок, более сильные и более агрессивные самцы должны были бы получать больше, чем одну самку, оставляя некоторых более слабых самцов вообще без пары.

Однако желание обладать самками ради сексуального удовлетворения одинаково свойственно всем самцам. Тем не менее и в обществе, и в процессе выбора партнера, где все основано на грубой силе, желания более слабых самцов не удовлетворяются. Привнесение символов (членораздельной речи) и орудий в этот процесс преобразует его и делает возможным равномерное распределение самок. Приблизительно так и произошло.

Почему два-три холостых самца не объединялись, чтобы противостоять одному из своих собратьев? Они могли бы одолеть его и поделить самок между собой. Ничего подобного, по свидетельству Цукермана, не происходило в обществе бабуинов. «Не суще-

124

ствует данных, — говорит он, — в пользу того, что борьба «начинается как согласованное нападение обделенных самцов на гарем» сильного и агрессивного самца; на самом деле «согласованного действия или стратегии в их деятельности вообще не существует»<sup>99</sup>. Причина отсутствия кооперации проста: отсутствие подходящего способа для сообщения какой-либо мысли. Кооперация в среде низших приматов возможна на элементарном понятийном уровне и в ограниченных пределах. У антропоидов одна особь может сообщить другой с помощью жестов или знаков простое понятие, но все, что сложнее этого, для них невозможно. Даже такие простые мысли, как: «Ты обходишь холм тем путем, а я этим, и мы встретимся по ту сторону» или: «Завтра утром, когда сторож пройдет за ворота, ты упадешь и притворишься больным», — выходят далеко за пределы возможностей любого низшего примата.

Однако с появлением способности к символизации вкупе с развитием членораздельной речи и языка способность передавать мысли становится почти безграничной. Когда некоторые антропоиды превратились в людей и научились говорить, более слабые холостые самцы получили возможность составлять планы, передавать их друг другу и осуществлять совместными усилиями. Вместе они могли одолеть могучего самца-«многоженца» в одном сражении или в нескольких подряд; могли подкараулить, пока он уснет, а потом отправить его на тот свет. В любом случае членораздельная речь делала возможной многогранную и широкую кооперацию, а кооперация вела к равномерному распределению самок.

Нам могут возразить, что более сильные самцы тоже могли кооперироваться друг с другом и таким образом сохранять свое преимущество, но это слабый довод. Они не извлекли бы выгоды из такой кооперации, потому что по сути своего положения являются соперниками. У них нет общих интересов; наоборот, каждый хочет столько самок, сколько может получить за счет своих собратьев. Следовательно, между сильными особями может иметь место только конкуренция. А со слабыми должно быть по-другому. У них есть общие интересы. Все хотят самок; у всех общий враг. Объединенным противостоянием агрессору все они могут получить желаемое.

Использование человеком орудий труда, то есть орудий, символов и понятий, интегрированных в едином умственно-телесном процессе<sup>100</sup>, также имело тенденцией разрушение полигинных семей и влекло за собой равное распределение самок.

Ранее нами уже отмечалось, что человекообразные обезьяны применяют орудия труда, однако это происходит спорадически и случайно. Орудие труда не входит в психическую жизнь антропоида столь же глубоко, как в случае с человеком. Для антропоидной

125

обезьяны орудие — не более чем дополнение, посторонний предмет. Человек же, со своей стороны, настолько включает орудия труда в свою жизнь (психически и механически), что они становятся для него *внутренней* реальностью ничуть не меньше, чем предметами окружающего мира. Сейчас, говоря об орудиях, нам важно подчеркнуть, что оружие способно уравнивать маленького и слабого индивида с большим и сильным. Поэтому в среде людей, применяющих орудия, грубая сила теряет многие свои преимущества: маленький Давид может уложить большого Голиафа. Так что в соревновании за женщин маленький мужчина извлекает преимущество из оружия, чего антропоид достигнуть не в состоянии<sup>101</sup>.

Вооружившись, маленький человек «добавляет локтей к своему росту». Сильный индивид тоже может вооружиться, но когда кто-то сражается пращей, копьем, духовыми ружьями и от-

равленными дротиками, луком со стрелами и пистолетом, превосходство в размере и силе теряет многие, если не все, свои преимущества. Ножом, пращей или отравленным дротиком человек маленького роста может убить самого сильного человека. Оружие имеет тенденцию делать всех людей равными<sup>102</sup>.

Одним из аргументов против теории исходной промискуитет-ной орды (из которой развились разнообразные формы семьи, достигшие наконец стадии моногамии) было то, что многие самые примитивные народы мира моногамны, а полигамия бытует только в более продвинутых культурах. Согласно же теории изначального промискуитета, справедливым было бы обратное утверждение: «групповой брак» или полигамия должны преобладать в культурах более низкого уровня, а моногамные тенденции появляются позднее и медленно нарастают по мере развития культуры. Но, как много лет назад отметил Дарвин, «существуют племена, стоящие почти у основания шкалы отсчета и при этом строго моногамные»<sup>103</sup>. Данное наблюдение подтвердилось впоследствии этнографическими исследованиями; было твердо установлено, что многие из наиболее известных примитивных племен, таких как ведды, андаманцы, различные группы пигмеев и т.п., — моногамны<sup>104</sup>. Однако это как раз то, что предусматривает наша теория. Пока человек не овладеет культурой настолько, что она начинает обуславливать его поведение, его сексуальные союзы проявляют тенденцию к полигинии. Но после того как дар речи развился в такой степени, что позволил многостороннюю передачу мыслей (а следовательно, кооперацию), и после того как пользование орудиями труда сделалось традиционным и эффективным, сексуальные союзы все больше и больше становились моногамными. И лишь позднее, на более высоких стадиях культурного развития, данное равномерное распределение самок было нарушено и установилась

126

полигамия. Наша теория поэтому не только согласуется с данными о наиболее примитивных из известных культур; она объясняет, почему моногамия распространена в них больше, нежели некоторые другие формы брака.

Теперь мы переходим к другому крайне интересному и важному аспекту превращения социальной организации антропоидов в человеческое общество. Семья у приматов, эволюционно предшествовавших человеку, является сексуальной группировкой; она образована для обеспечения сексуального удовлетворения и сохраняется с той же целью (причем исключительно с ней одной). Здесь нет экономических функций. Разумеется, мать выкармливает грудью своих детенышей и при случае дает им пищу, какую сумеет добыть. Но это не функция *семьи*, а отношения между матерью и ребенком. У самца в обезьяньей или антропоидной семье нет экономических функций. Он не обеспечивает едой ни свою самку, ни ее потомство. Наоборот, довольно часто лишает их пищи и даже выхватывает ее из рук ребенка.

Точно так же не приходится говорить и о каких бы то ни было защитных функциях обезьяньей семьи как таковой. При случае стадо защитит себя от врагов, но это происходит не на базе семьи. Самец, главенствующий в семейной группе, смог бы атаковать незваного гостя, угрожающего ему и его самке, но он сделал бы это в качестве акта самозащиты, а не как глава семьи. На самом деле самец иногда агрессивен и обижает свою самку с детенышами, и бывает, что мать вынуждена защищать себя и своих детей от агрессии со стороны отца. Среди приматов более низкого уровня существует, конечно, защита от врагов, но это скорее функция индивида или локальной группы, нежели семьи.

Таким образом, мы видим, что из трех функций социальной организации в целом — пищи, секса, защиты, — в семье обезьян действует только одна: сексуальная. Семья у приматов более низкого уровня — это группа, формируемая в силу сексуального влечения; единственной функцией семьи является удовлетворение сексуальных потребностей. Короче говоря, семья у антропоидов — это сексуальная группа.

Когда у человека появилась членораздельная речь и язык, стал возможен новый образ жизни, а именно: почти неограниченная совместная деятельность в любой сфере. Мы уже видели, что в обществе обезьян более слабые самцы не могли объединиться и противостоять более сильным особям в конкурентной борьбе за самок, потому что не могли передать друг другу мысль о согласованном нападении. У приматов более низкого уровня в силу специфики их

способа существования в большинстве случаев никакого преимущества не могло проистекать из коллективного

127

усилия по добыванию пищи; эффект от самостоятельного поиска еды был для каждого таким же, как и от совместной работы, даже если бы это удалось сделать. Но если бы и существовали ситуации, при которых объединение усилий давало преимущество, обезьяны не могли бы воспользоваться им — за исключением простейших случаев. Поэтому не обладавшие речью приматы более низкого уровня оказались в стороне от прогрессивных изменений в организации поисков пищи; социальная эволюция оказалась невозможной для данного биологического сектора.

Относительно защиты и обороны у приматов более низкого, чем человек, уровня дело обстоит почти так же: минимум кооперации внутри локальной группы и невозможность продвинуться дальше этого минимума. Один индивид предупреждает остальных об опасности, издавая специфический крик. Является ли это «настоящей кооперацией», зависит, конечно, от применяемых дефиниций, но ясно, что перед нами не более чем зачаточная форма процесса.

При нападении на врагов и при защите от них нет плана, нет и совместной работы. Рассказы о бабуинах, расставляющих часовых, которые призваны извещать об опасности остальных собратьев, совершающих набег на кукурузное поле, подразумевают кооперацию. Но указанный факт — один-два бабуина на часах, в то время как остальные кормятся, — может быть интерпретирован и иначе, более правдоподобно. Не все бабуины одинаково зрелые, опытные, осторожные или голодные. Одни решительно направляются в поля за пропитанием, а другие несмело тащатся сзади, тщательно изучая ситуацию, прежде чем отважиться на следующий шаг. Это и есть так называемые «часовые». Имеется и еще одно возражение против того, чтоб трактовать некоторых обезьян как «часовых». Как могут бабуины отобрать и определить конкретных особей на роль часовых? Как можно передать волю группы отдельным индивидам? Как можно достичь согласия в этом деле? Существует ли ротация в служении отдельных особей часовыми? Кормят ли остальные бабуины часовых за их службу? Как такого рода организации можно добиться без членораздельной речи?

Кооперация — при добывании пищи, а также при обороне и нападении — имеет место у приматов более низкого уровня в самой элементарной форме и в крайне ограниченных пределах. Более того, в отсутствие речи для них невозможен выход за рамки этой элементарной формы. Вот почему для обезьян и антропоидов социальная эволюция невозможна. Ситуация с человеком тем не менее другая. При наличии членораздельной речи и языка потенциальные возможности для совместной деятельности гигантски увеличиваются; в самом деле, они фактически не ограничены. Мы увидим, как первобытный человек реализовывал эти потенции.

128

Давайте снова вспомним, что человек — это животное и что, подобно всем остальным животным, он ведет не на жизнь, а на смерть борьбу за выживание. Ситуация, в которой оказались первые человеческие существа, была своеобразной, если не сказать уникальной. По сравнению с другими животными люди были слабы и беззащитны. В борьбе за выживание (по Дарвину) они уступали многим своим конкурентам почти по всем пунктам. Они потеряли свою шерстяную шубу и ту легкость, с которой лазали по деревьям. Они не обладали могучей силой. Они не были быстроногими. Они не умели летать, да и вода не была их стихией. У них была тонкая кожа — и никакой защитной брони. Их зрение, обоняние, слух ничем не выделялись; они и в самом деле явственно уступали в этом отношении многим своим соседям. У них не было мощного яда, как у змеи, не было жала, как у шершня. У них не было даже отталкивающего запаха, который служил бы им защитой.

Можно предположить — на основе данных об очень примитивных культурах, знакомых нам не понаслышке, — что первобытный человек не считал себя венцом творения или даже существом, для которого оно свершилось. Напротив, он реалистично представлял себе свои слабости и недостатки. Он осознавал и открыто соглашался с тем, что птицы, змеи и звери превосходят его во многих отношениях. Действительно, он обычно создавал из них богов и взывал к их помощи и «силе». Первые люди были настолько слабы и беззащитны, что непонятно, как им вообще удалось выжить. Те данные, которыми мы располагаем,

свидетельствуют, что первые люди составляли численно незначительную массу по сравнению с их животными соседями. Вполне могло случиться, что, будь люди более многочисленны в эпоху своего становления — так что у каких-нибудь мощных плотоядных сложилась бы привычка охотиться на них и поедать, — люди были бы полностью истреблены. Но, подобно гадкому утенку или Золушке из народной сказки, слабый маленький человек добивается успеха несмотря ни на что и в конце концов возвышается до господства и доминирования над всеми остальными животными видами. Такова история приключений человека на этой планете. Самая старая и самая великая история успеха. Неудивительно, что такого рода истории всегда привлекали людей. Популярность христианского эпоса, в котором говорится, что слабым и униженным уготованы триумф и вечная слава и что Землю унаследуют кроткие, без сомнения, многим обязана привлекательности этого народного сюжета. Но если человек завоевал себе господствующее положение, то это произошло благодаря его вооруженности культурой, а не в силу физической доблести. Культура же есть совместное предприятие, ставшее возможным благодаря символам.

129

Культура, как мы неоднократно отмечали, является механизмом, функция которого — делать безопасной и непрерывной жизнь групп и индивидов, принадлежащих к виду «человек». Подобно биологическим организмам, строящим свое поведение так, чтобы его последствия обеспечивали безопасность существования и непрерывность жизни, культурные системы тоже ведут себя таким образом, чтобы защищать и поддерживать человеческие организмы в свойственных им границах. И так же как биологические организмы развивают способы усиления контроля над процессом своей жизнедеятельности, культурные системы тяготеют к развитию более эффективных средств, способных сделать жизнь безопасной и непрерывной для групп человеческих существ. По сути дела функция у культуры зоологическая: поддержание жизни человеческого вида.

Предпосылки для широкой и разнообразной совместной деятельности, которую привнесла в социальную организацию приматов развитая способность к символизации, заключались в членораздельной речи, а поскольку совместные действия для поддержания существования и обороны-нападения — это способ сделать жизнь более безопасной, то можно предположить, что культурные системы развиваются в направлении более широкой и эффективной кооперации. Посмотрим, как это проявлялось на самых ранних стадиях социальной эволюции человека.

От своих ближайших предков первобытный человек унаследовал локальную территориальную группу и семейную организацию. Но в первую очередь семье предстояло стать фундаментом социальной эволюции; это та организация, которой суждено было посредством символической коммуникации превратиться в человеческое общество.

Мы подчеркивали тот факт, что у антропоидов семейная группа формировалась и удерживалась вместе за счет влечения полов. Функция такой семьи была сексуальной, она удовлетворяла половое влечение. Следует отметить, однако, что эта антропоидная семья представляла собой нечто большее, нежели просто физическую или физиологическую связь. Союз между полами — это больше, чем биохимическая реакция; это еще и социальное отношение. Сходным образом отношение между матерью и ребенком было социальным наряду с тем, что их связывало рождение и вскармливание. Отношения между «отцом», то есть партнером матери, и потомством тоже носили социальный характер. Таким образом, мы видим, что семья у низших приматов, служа по существу оформлением биологических процессов, является одновременно фокусом социальных отношений (не связанных, однако, с культурой).

130

С появлением человека к этому созвездию семейных связей у приматов присоединился новый фактор — символизация, нашедшая выражение в членораздельной речи. Этот новый фактор и в формальном, и в функциональном отношении трансформировал семью

антропоидов (в процессе ее превращения в человеческую). Он уменьшил — как мы уже видели — полигинию и усилил моно-гамность. И как следствие появившейся у людей возможности широкой и разнообразной кооперации, а также вытекающих из этого преимуществ *семья приобрела две новые функции, а именно: взаимопомощь в борьбе за существование и взаимопомощь при обороне и нападении.*

Последствия оказались революционными. Единственной функцией семьи у человекообразных обезьян было удовлетворение половой потребности. То была константа, означавшая, что возможности для социальной эволюции не существует. Когда при переходе от антропоидной семьи к человеческой последняя приобрела способность и навыки действовать совместными усилиями — поддерживая жизнь добыванием пропитания и сохраняя ее при обороне и нападении, — тогда открылся доступ к фактически неограниченной социальной эволюции, поскольку возможности развития, распространения и кооперации почти безграничны.

Формула предчеловеческой, антропоидной семьи -  $C = c$  (секс), то есть семейная организация есть функция от секса. Формула человеческой семьи -  $C = c$  (секс)  $\times$  ЛТ (жизнеобеспечение и оборона-нападение), то есть семья является функцией от секса, помноженной на коллективные усилия в ходе жизнеобеспечения и обороны-нападения. Мы говорим *помноженной* вместо *плюс*, чтобы показать соотношение между сексуальным фактором и фактором кооперации в этой формуле, ибо зависимость между ними обратно пропорциональна: когда фактор взаимопомощи растет по величине и значимости, сексуальный фактор соответственно уменьшается. Таким образом, мы видим, что с прогрессом социальной эволюции важность биологического фактора (секса) уменьшается, а культурный фактор (взаимопомощь) растет. Или же в понятиях причины и следствия: именно увеличение фактора взаимопомощи в культурном контексте жизнеобеспечения и обороны-нападения влечет за собой развитие культуры. Однако мы забегаем вперед; мы вернемся к этому вопросу позднее.

Любой биологический вид стремится полностью использовать все имеющиеся у него средства, чтобы обезопасить свою жизнь, а также развивать и продолжать себя. Это общее правило, выведенное индуктивным путем, мы считаем верным; нам не известны факты, которые бы ему противоречили. Таков же вывод одного из

131

принципов, сформулированных в главе 2 («Энергия и орудия») как следствие из приложения второго закона термодинамики к живым материальным системам: жизнь является саморазвивающимся и саморазрастающимся процессом (см. с. 86).

Вышеприведенное общее правило мы можем приложить, в частности, к кооперации: учитывая, что кооперация является способом и средством обезопасить жизнь, любой биологический вид, обладающий способностью к согласованным действиям, не только извлечет для себя преимущества из такой способности, но распространит и разовьет ее, насколько возможно. Мы сейчас постараемся проследить за ходом такого распространения и развития у человека как биологического вида, а следовательно, внутри социокультурных систем, поскольку совместная деятельность организуется и находит свое выражение внутри той внетелесной традиции, которую мы зовем культурой.

Семья была основной социальной ячейкой первобытного человеческого общества, как и предшествовавшего ему общества антропоидов. Именно в семье первые результаты речевой и орудийной деятельности сказались на переходе к моногамии. И именно здесь впервые появилась кооперация как человеческий образ жизни <sup>105</sup>.

Семья в обществе антропоидов, как мы уже видели, не была группой взаимопомощи. Исключая материнский уход за незрелым потомством, каждый член такой семьи преследовал свои собственные интересы. С возникновением речи, однако, у мужа и жены появилась возможность всячески помогать друг другу; то же самое относится к детям, и те же дети могли помогать родителям или заботиться о них, если последние стали нуждаться в поддержке, а первые — способны ее оказывать. Существовало бесчисленное количество ситуаций, когда взаимопомощь в повседневных делах была безусловно кстати, и можно предположить,

что - при наличии способности к совместной деятельности и соответствующих средств — эта взаимопомощь обязательно появилась бы. Сознали ли мужчины и женщины ценность взаимопомощи, признавали ли, сознательно или бессознательно, преимущества кооперации в самом начале своего пути как человеческих существ? Разумно предположить, что так и было; осознание важности совместной работы шло рука об руку со способностью к ней. Поэтому после перехода к моногамии другим следствием речевой деятельности стало превращение семьи приматов в группу взаимопомощи.

Если взаимная помощь в нуклеарной семье, состоящей из мужа, жены и их потомства, желательна, то почему бы ей не простираться за пределы семьи? Биологические отношения у антропоидов, как и у всех остальных живых существ, выходят за преде-

132

лы семейной группы. Некая особь имеет родителей, а у них тоже есть родители, и так далее, до бесконечности. У родителей некой особи есть сиблинги, а у тех — потомки; дети собственных сиблингов особи создают другие ветви генеалогического дерева. У сексуального партнера особи есть родители, сиблинги и другие родичи. Биологический вид, таким образом, представляет собой непрерывную сеть связей кровного родства и свойства. И, как мы уже отмечали, все эти биологические отношения — между сексуальными партнерами, родителями и потомством, между сиблингами - одновременно являются и *социальными* отношениями. В обществе антропоидов отношения между особью и кем-то вне ее семейной группы, но внутри общей локальной, территориальной, группы, были просты и относительно малозначащи. Члены разных семейных групп были потенциальными сексуальными партнерами или соперниками друг другу. Они также были «товарищами» в том смысле, что принадлежали к одной и той же стае, кормящейся на одной и той же территории, сталкивающейся с одними и теми же опасностями и совместно наслаждающейся жизнью. Но этим все и ограничивалось. В разных семейных группах между индивидами были распространены только простые и общие социальные отношения. Они не были друг другу родственниками в том смысле, как это выражается терминами «отец», «кузен», «тетя» и т.п. Одна особь приходилась другой просто «индивидом-который-не-принадлежит-к-моей-семейной-группе-но-является-членом-моей-локальной-группы». Таким образом, локальные, территориальные, группы, или же стаи, у антропоидов были просто сообществами семей, или их конгломератами. Связь семей напоминала связь твердых шариков в мешке; семьи не были соединены друг с другом специфическими, особыми отношениями составляющих их членов. При отсутствии членораздельной речи специфические генеалогические связи невозможно было ни определить, ни распознать, ни выразить. Как, например, без языка можно было отличить «кузена» от «дяди» или «сиблинга»?

В человеческом обществе, однако, стало возможно с легкостью различать самые разные отношения, внесемейные и семейные, а также отношения свойства и кровного родства. На самых ранних стадиях человеческого общества эти внесемейные отношения приобрели значимость, поскольку обеспечивали «сырье» и «рамки» для организации совместной деятельности. Но эти внесемейные отношения стали важны исключительно в их социальном аспекте. Первые люди были совершенно не осведомлены по части физиологии размножения<sup>106</sup>, поэтому их социальные системы не могли учитывать биологические связи. Более того, для совместных усилий в добывании еды и в обороне-нападении реальные кров-

133

ные связи не имели значения. Поэтому незнание биологической природы размножения не служило препятствием для развития эффективной социальной системы на основе взаимопомощи.

Роль ранней культурной системы поэтому состояла в том, что она, выходя за пределы семейной группы, организовывала и объединяла в единой кооперированной системе как членов нуклеарной семьи, так и кровных родственников вне ее. Сформулировать это можно просто и кратко, но сам процесс воплощения был безусловно долгим и трудным. Упомянутые отношения за чертой семейного круга нужно было сначала обозначить и сделать явными. Непосредственно *семейные* отношения, конечно, всегда очевидны, что в антропоидном, что в человеческом обществе; вы видите своего супруга и взаимодействуете с ним, со своими несовершеннолетними детьми, а если вы пока еще ребенок — то со своими родителями. Но

все обстоит иначе, когда в обществе обезьян дело касается более дальних родственников, чем члены нуклеарной семьи. Здесь невозможно распознать родителей своих родителей с их сиблингами по той простой причине, что родители разорвали *особую* социальную связь, которая прежде существовала между ними и их родителями вкупе с родительскими сиблингами. Следовательно, на уровне антропоидов невозможно узнать и различить своих дедушек с бабушками, дядей, теток, кузенов и т.п. К моменту, когда особь старится настолько, что у нее уже нет пары, она теряет следы своих собственных сиблингов и потому не может поддерживать отношения с племянниками и племянницами. Коротко говоря, в отсутствие языка нет никакой возможности держать в поле зрения родственников, более дальних, чем члены семьи.

Именно членораздельная речь и язык сделали возможным распознавание и вычленение этих внесемейных родственных связей, а также оформление их в социально эффективную систему. Первым шагом было *обозначение* разнообразных типов отношений. Мы можем предположить, что данный процесс начался непосредственно с семьи, а в дальнейшем расширился до вне- и межсемейного уровня. Собственно говоря, процесс обозначения родственных отношений вполне мог происходить в ходе общения родителя с ребенком. Поразительно, насколько широко распространены термины родства типа *tata, papa, dada, nana* и т.д. Они обнаруживаются по всему миру, среди различных языков и культур. Заманчиво приписать такое единообразие сходству «детских слов» у всех народов, но возможно и более приемлемое объяснение.

Дать название тому или иному родственному отношению означает выявить и определить его, сделать чем-то, что принимается во внимание. Но наделение термином дает и еще кое-что: оно уточняет, оно говорит, с какого рода предметом мы имеем дело.

134

*Уголь* — это одно; *медь* — другое. *Дядя* — один тип родственной связи; *кузен* — другой тип. Наконец, обозначение предметов упорядочивает их: этих животных мы назовем *млекопитающими*; тех — *пресмыкающимися*. Сходным образом мы можем сгруппировать в отдельный класс ряд специфических родственных связей и назвать их *кузенными*. Так можно обозначать родственников, начиная непосредственно с членов семейной группы и продолжая за пределами этой группы до бесконечности, в соответствии с генеалогическими линиями. Родство, зависящее от связи по браку, тоже может быть включено сюда как основывающееся на отношениях родитель-дита и на отношениях между сиблингами. Следует отметить также, что название дается скорее именно *отношению*, чем человеку, называемому тем же термином. Оба в конце концов могут означать одно и то же, но предложенный подход способствует большей ясности и лучшему пониманию вопроса. Например, мы имеем социальное отношение, обозначаемое как «брат». Ему может соответствовать неограниченное число индивидов. Некий человек называется «брат», и он в самом деле *является* моим братом, поскольку находится в определенном социальном отношении ко мне, а не наоборот. Теперь нужно сформулировать конкретно, что мы понимаем под родством. Мы уже пояснили, что имеем в виду скорее *социальное*, нежели *биологическое* родство. Но *что такое* социальное родство? Говоря коротко, это способ поведения двух или более индивидов по отношению друг к другу: то, что они делают, говорят, чувствуют, думают, и *как* они это делают. Социальное родство — это сумма обоюдных, или парных, обязанностей, прав, обязательств, прерогатив. Один человек обладает по отношению к другому определенными обязанностями и обязательствами. В свою очередь, он на законных основаниях может предъявлять другому определенные требования, которые тот не смеет отвергнуть. Эти обязанности, права, привилегии и прерогативы могут быть оговорены социальной системой подробно и конкретно, а могут быть выражены только в общих чертах. Например, у меня могла быть в целом обязанность жертвовать пищу определенному родственнику - время от времени или в случае нужды. Или же я мог быть обязан снабжать его рыбой или исключительно растительной пищей, да к тому же только в определенных частных случаях. От меня могло требоваться, чтобы я обращался с определенным родственником просто уважительно, или же я должен был выказывать это уважение установленным конкретным образом, включая некие жесты или соблюдение ритуала.

Но вне зависимости от того, являются ли требования неопределенными и общими или же

точными и детальными, они всегда

135

реальны, конкретны и значимы для жизни всех, кого непосредственно касаются. Другими словами, они всегда выражены в том или ином явственном поведении, возьмем ли мы кормление, одевание, воспитание, обучение, защиту, нянчение детей, любовь, увещевание, наказание, проявление уважения, подшучивание друг над другом или похороны.

Но вернемся к раннему человеческому обществу. Организация, применяющая кооперацию с целью сделать жизнь более безопасной, сформировалась следующим образом: 1) был осознан социальный аспект межсемейных отношений, который по праву сделался значимым (в обществе же антропоидов отношения между семьями всего лишь сопутствовали соответствующим биологическим связям); 2) это стало возможно благодаря языку, который не только создал условия для совместных действий семьи, но еще организовывал и регулировал их так, чтобы они приносили эффект; 3) то, что было сначала сделано внутри семьи, в дальнейшем было перенесено и стало эффективным за ее пределами. Это удалось еще и потому, что данные отношения были вычленены и классифицированы с помощью терминов родства.

Таким образом, кооперированная организация родственников сформировалась вокруг ядра в виде семьи. Она состояла из мужа, жены<sup>107</sup> и их детей вместе с родителями мужа и жены, сиблингами родителей и их детьми и т.д. То была группа, в которой каждый был связан со всеми остальными родственниками социальными узами. У каждого были обязанности перед другими людьми, которые, в свою очередь, осуществляли его права и привилегии. Они помогали друг другу в поисках пищи, в обеспечении укрытия от стихии, в защите от врагов; они любили, оказывали уважение, учили, дисциплинировали, наказывали, хвалили, нянчили и хоронили друг друга. На деле это было общество взаимной помощи, собрание человеческих существ, совместно ведущих борьбу за жизнь.

До сего момента мы в своих рассуждениях принимали семью за точку отсчета. Мы показали, как биологически обусловленные социальные отношения в семье антропоидов становились в человеческом обществе социальными отношениями с функцией взаимопомощи. Это превращение означало, что, в то время как социальные связи внутри антропоидной семьи вырастали из потребностей организма индивида и были направлены на удовлетворение таковых потребностей (удовлетворение сексуального аппетита, забота зрелых особей о потомстве), социальные связи внутри человеческой семьи приобрели иной источник и иную цель: благополучие группы за счет взаимопомощи в ходе обеспечения пропитания, укрытия и защиты. Говоря коротко, в антропоидной семье социальные

136

связи были функциями организма индивида; в человеческой семье они все больше становились функциями семейной группы. В антропоидной семье социальные связи подчинялись сексуальным потребностям; в человеческой семье сексуальные потребности все в большей степени подчинялись социальным требованиям. Социальная эволюция у приматов, стоящих выше уровня антропоидов, стала возможной благодаря тому, что семья как социальная единица освободилась от ограничений, вытекающих из потребностей индивидуальных биологических организмов. Биологический союз между полами сохранился в качестве базы новой социальной организации, той оси, вокруг которой она вращалась. Но теперь человеческое общество было свободно для развития в новой плоскости и для неограниченного роста.

Установить родственную связь, то есть социокультурное отношение, с неким индивидом за пределами семьи Эго, безусловно означает связать общими узами две семейные группы, поскольку человек, находящийся вне одной группы, бывает обычно членом другой. Таким образом, процесс установления родственных связей с индивидами вне семейной группы и включение их в организацию, характеризуемую взаимопомощью, будучи деятельностью, практикуемой каждой семьей, является вследствие этого процессом связывания одной семейной группы с другой и формирования организации, для которой важна взаимопомощь и где единицами служат *семьи*.

Первым типом межсемейного союза, ставшего социально значимым, несомненно, был тот, что соединил семейную группу, к которой индивид принадлежал в детстве, с его же семейной

группой, к которой он принадлежал как родитель. Другими словами, социальные отношения, установившиеся биологически в семье антропоидов, на человеческом уровне, вероятно, первыми приобрели социальную значимость. Так, социальные отношения с моими родителями, сложившиеся в раннем детстве, скорее всего имели тенденцию сохраняться и после того, как я вырос, женился и завел детей; в свою очередь мои отношения с детьми, вероятно, имели тенденцию сохраняться после их вступления в брак, а также распространялись на их детей. Сходным образом отношения, установившиеся в младенческие и детские годы между мной и моими братьями и сестрами, по всей видимости, должны были продолжиться и после того, как мы выросли, вступили в брак и у нас появились собственные дети; отношения же между сиблингами должны были распространиться и 'на детей этих сиблингов. Вероятно, таким путем складывались человеческие социальные отношения и распространялись вверх и вниз по генеалогическому дереву (при условии, что я - точка отсчета), а также в боковых

137  
направлениях - к родительским сиблингам с их потомками, к моим сиблингам и их потомкам и т.д.

До сих пор мы затрагивали лишь те отношения, которые сложились и распространились в соответствии с прямыми и боковыми линиями кровного родства. Теперь мы переходим к браку как способу создания родственных отношений по линиям свойства. Когда целью является взаимопомощь, семьи могут вступить в отношения друг с другом посредством как свойства, так и кровного родства. И, разумеется, связь между семьями может быть как кровно-родственной, так и свойственной: я могу жениться на своей кузине. Двойная связь, подобная этой, может быть крепче, чем каждая из них в отдельности, и, как мы увидим, на ранних стадиях социальной эволюции человека, когда требовалось, чтобы связь между взаимодействующими единицами была близкой и крепкой, почти всегда использовалась больше чем одна связь.

Но нужно было преодолеть серьезные препятствия, прежде чем стало обычным соединение двух семей с помощью брака, для того чтобы создать кооперированную группу. Семья приматов уровня человекообразных обезьян была компактной, автономной и независимой. Она отличалась сильными эндогамными тенденциями: влечением между отцом и дочерью, между матерью и сыном и между братом и сестрой; единственная экзогамная черта вырастала из соперничества отца с сыном, когда последний достигал половой зрелости. Более того, самцы, стоявшие во главе семей у антропоидов, были соперниками друг другу в борьбе за самок. Наиболее ранние человеческие семьи должны были многие из этих черт унаследовать от своих антропоидных предков. Поэтому, если семьи намеревались с помощью брака объединиться, с тем чтобы образовать более крупную, основанную на взаимопомощи группу, то социокультурные системы, по всей видимости, должны были найти какой-то способ преодоления указанных препятствий. Такой способ был найден с «изобретением» инцеста и установлением правил, его запрещающих.

*Инцест* можно определить как союз — в форме сексуального контакта или брака — двух индивидов противоположного пола, которые находятся в слишком близком родстве друг с другом. «Родство» здесь означает *социальные* отношения, без учета биологической составляющей. «Слишком близкое» означает любое родство, которое именно так расценивается обществом; это понятие, как правило, в разных обществах и в разное время бывает разным: то это родство между параллельными кузенами, то между просто двоюродными, то между мужчиной и женщиной одного клана или одной фамилии. Каждое общество дает свою собственную, точно выраженную дефиницию инцеста. «Слишком близкое» означает

138

также, что инцест всегда запрещен; у древних гавайцев, египтян, инков, у любого другого народа не существует понятия «разрешенного инцеста». Инцест, по определению, является преступлением<sup>108</sup>.

Понятие инцеста имеет смысл только по отношению к человеку как виду; у низших видов, лишенных способности к символизации и к самовыражению посредством членораздельной речи, не может быть такого понятия, как и соответствующего ему поведения. Правда, среди низших животных взрослые особи способны прогонять от себя потомство: либо когда

отлучают от материнского молока (в случае с коровами), либо позже, когда у детей начинается период полового созревания (в случае с бабуинами). Указанное поведение вполне способно препятствовать инбридингу или уменьшать его, однако вряд ли можно утверждать, что в этом и состоит его мотивация. Скажем больше: как бы то ни было, но инцест и инбридинг не синонимичны; инбридинг может встречаться без инцеста, а инцест — без инбридинга. Наконец, инцест — это союз не просто между родственниками, а слишком близкими родственниками. И низшие животные в отсутствие языка не располагают средствами для классифицирования родственников, или различения степеней родства. Поэтому инцест и запрет на него не являются фактором социальной жизни низших животных. Но в случае с людьми ситуация иная. Насколько нам известно, каждый народ на земле знаком как с понятием инцеста, так и с обычаями или законами, запрещающими и наказующими за него. И что еще любопытнее, именно у самых примитивных народов данное понятие определяется наиболее отчетливо, а нарушения караются наиболее жестко<sup>109</sup>. Это ясно показывает, что представление об инцесте вкупе со свойственными ему нормами не является недавним достижением социальной эволюции, но имеет первобытный характер и весьма архаическое происхождение. Для ученого-обществоведа проблема здесь состоит в следующем: почему и каким образом в человеческом обществе возникло понятие об инцесте и какова природа связанных с ним социальных норм?

Проблема инцеста занимает обществоведов уже очень давно, и литература на эту тему действительно огромна. Поскольку мы довольно подробно рассматривали эту проблему в статье «Определение инцеста и его запрет»<sup>110</sup>, то здесь просто суммируем изложенные тезисы и аргументы.

Теории, пытавшиеся объяснить происхождение табу на инцест, можно сгруппировать в четыре категории: 1) «инстинктивные», 2) теории физического вырождения, 3) психологические и 4) социокультурные.

Теории, говорящей, что табу на инцест носили инстинктивный характер, придерживался Хобхаус, хотя его понимание инстинк-

139

та было довольно гибким<sup>111</sup>. Лоуи одно время придерживался этой теории<sup>112</sup>, хотя позднее отказался от нее<sup>113</sup>. И Роуз тоже говорит об «инстинктивной боязни инбридинга» и «экзогамных инстинктах»<sup>114</sup>.

На инстинктивной теории не стоит особо останавливаться. Если бы страх был инстинктивным, не было бы нужды в открыто сформулированных правилах. Кроме того, эта теория не способна объяснить огромное разнообразие конкретных табу.

Среди антропологов не кто иной, как Морган, выступает сторонником теории, согласно которой инцестуальные табу были введены с целью не допустить биологического вырождения, вызываемого инбридингом<sup>115</sup>. Остальные коллеги тоже широко поддерживают эту теорию. Данная теория не имеет ценности, поскольку, прежде всего, сам по себе инбридинг не вызывает физического или биологического вырождения. Во-вторых, очень примитивные народы, не понимающие биологического механизма размножения, не могли приписывать инбридингу вырождение, если бы таковое и являлось его следствием. При условии же понимания роли отцовства, как могли первобытные народы установить, что инбридинг — причина вырождения, если не владели ни реальными средствами измерения, ни статистической методикой корреляции? Наконец, указанная теория не может объяснить, почему, например, брак с параллельной кузиной рассматривается как инцест, а брак с кросскузиной разрешен или даже обязателен.

Психологические теории Фрейда<sup>116</sup>, Дюркгейма<sup>117</sup>, Вестермарка<sup>118</sup> и других — все до единой не в состоянии объяснить громадное разнообразие бытующих в мире табу на инцест.

Из-за того, что теории, подобные упомянутым, не могли объяснить происхождение инцестуальных табу, многие ученые от безысходности по существу отказались от этой проблемы, считая ее нерешаемой. Фрейд заключал: «Мы не знаем, каково происхождение страха перед инцестом, и не знаем даже, как к этому подступиться»<sup>119</sup>. А антрополог Уисслер признавал, что спустя годы, ушедшие на поиски объяснения, «мы не стали ближе к решению»<sup>120</sup> загадки.

Причина неудачи биологической и психологической теорий в разрешении данной проблемы

довольно проста: проблема не является ни биологической, ни психологической. Это культурологическая проблема, и ее решение должно быть культурологическим, то есть инцестуальные табу суть культурный феномен, и его следует объяснять посредством других культурных явлений. Когда к данной проблеме подходят культурологически, она легко поддается решению. Ключ к пониманию происхождения инцестуальных табу был найден Э.Б.Тайлором много лет тому назад: «Экзогамия,

140

позволяющая растущему племени сохранять единство за счет постоянно заключаемых союзов между его разбросанными кланами, обеспечивает племени превосходство над любым количеством мелких взаимобрачующихся групп, изолированных и беспомощных. Должно быть, в мировой истории первобытные племена вновь и вновь вставали перед простым практическим выбором: либо заключать браки за пределами группы, либо погибнуть»<sup>121</sup>. Слово «клан» в данном контексте следует понимать скорее как просто «группу родственников», чем экзогамную унилатеральную родственную группу, поскольку инцестуальные запреты и экзогамия предшествовали клановой организации в современном понимании данного термина; при этом экзогамия служила предпосылкой появления клановой структуры.

Таким образом, Тайлор показал, что процесс, который вызвал появление инцестуальных табу и правил экзогамии, был скорее *социальным*, чем психологическим: общество нуждалось в индивидах, которые заключали бы брак за пределами семей или иных родственных группировок, к которым они принадлежали, с тем чтобы жизнь — с помощью кооперации, создаваемой браком, — могла стать более безопасной для всех. Запреты на инцест и обычаи экзогамии были скорее продуктами социокультурных систем, нежели нейро-сенсорно-железисто-и-прочих организмов; проблема была в большей степени культурологической, чем психологической.

Со времен Тайлора ряд антропологов, работающих в культурологическом ключе, пришли к пониманию инцестуальных табу и экзогамии. Малиновский подчеркивает скорее разрушительное влияние эндогамных союзов, чем преимущества кооперации, которой способствует экзогамия. Фортьюн, Зелигман, Томас, Гил-лин, Мёрдок, Ферт<sup>122</sup> и другие тоже поняли, что генезис и функции инцестуальных запретов социальны по природе. И Фрейд, несмотря на свои фантазии об убийстве праотца, весьма справедливо оценивал культурную значимость инцеста и экзогамии. «Запрет на инцест, — говорит он в «Тотеме и табу», — имел... серьезное практическое основание. Половая потребность не объединяет людей; она их разъединяет... Поэтому братьям — если они хотели жить вместе [после того как убили своего отца]- ничего не оставалось, кроме как ввести запрет на инцест»<sup>123</sup>. В другой работе Фрейд пишет: «Соблюдение этого [инцестуального] барьера, помимо всего прочего, является требованием культурного общества, которое должно принимать меры против того, чтобы семья брала на себя те функции, в которых оно заинтересовано для создания социальных единиц более высокого порядка. Поэтому общество использует все средства, дабы ослабить семейные узы у каж-

141

дого индивида...»<sup>124</sup>. А теперь вернемся к нашему очерку социальной эволюции у людей. Как мы выяснили, когда человек стал человеком в подлинном смысле слова, новоприобретенный им дар речи трансформировал его социальную жизнь, до той поры определявшуюся исключительно биологическими факторами, в форму социальной организации, где внетелесные культурные факторы тоже имели значение. Совместная деятельность стала новым способом достижения все той же цели: безопасности и выживания. В семейную организацию была привнесена взаимопомощь. Индивиды распределялись по кооперирующимся группам согласно линиям кровного родства. Семьи или более крупные кровно-родственные образования были связаны друг с другом через брак (ставший следствием запрета на инцест), и таким образом расширяли и умножали узы взаимопомощи и взаимобязательств. В то же время эти группы родственников, созданные для взаимопомощи, оказывались более эффективными в своей деятельности по жизнеобеспечению и защите из-за того, что между членами групп в силу инцестуальных табу и экзогамных правил не существовало сексуального соперничества. Таким образом, представление об инцесте и запрет

на него, с одной стороны, способствовали кооперации, а с другой — уменьшали возможность раскола и конфликта в группе. Так человеческое общество встало на путь эволюционного развития, проследить которое на страницах этой книги и будет нашей ближайшей задачей. Отметив положительный аспект инцестуальных предписаний, а именно: их цель и достигнутый результат, — обратимся теперь к отрицательной стороне и подумаем, каким было человеческое общество без этих запретов. Принимая во внимание, что стремление заключать сексуальный союз с близкородственными партнерами весьма сильно и носит универсальный характер (допущение, подтверждаемое данными этнологии и психологии), мы убеждаемся, что без представления об инцесте и без запрета на него социальная эволюция человека не могла бы достичь большого прогресса. На самом деле она могла продвинуться только чуть дальше уровня антропоидов, поскольку без понятия инцеста и обязательной экзогамии социальная организация ограничивалась бы семьей — ведь сексуальное влечение действует как центростремительная сила, сохраняющая границы семей ненарушенными и дискретными. Именно инцест и экзогамия стимулировали новый этап в социальной эволюции: объединение границ каждой семьи с границами других семей. Как только это случилось, новое явление могло уже распространяться неограниченно и, как мы позже увидим, не только в сфере родства. Как только процесс кооперирова-

142

ния преодолел барьер, ограничивающий половое влечение рамками семьи, да к тому же отвел сексу подчиненное положение, возможности для расширения и развития кооперации сделались безграничными. Аналогичная ситуация имеет место в биологической эволюции. Если бы эволюция так и не сумела объединять одноклеточные организмы в многоклеточные системы, она не смогла бы продвинуться дальше этой точки. Но как только средства для объединения одноклеточных организмов в более крупные, многоклеточные системы были найдены, открылась широкая возможность для почти неограниченного и бесконечно разнообразного развития.

Показав, что правила экзогамии были установлены, дабы заставить индивидов вступать в брак вне группы ближайших родственников, а не внутри ее, посмотрим теперь, можно ли проследить, как развивалась экзогамия с момента своего возникновения.

Начнем с семейных групп ближайших предков человека. Эти группы, как мы помним, состояли из одного взрослого самца, его самки или самок и их неполовозрелого потомства. Согласно теории психологии, каждый член такой группы должен испытывать влечение к остальным членам группы противоположного пола. Таким образом, отец и дочь, мать и сын, брат и сестра должны быть привлекательны друг для друга<sup>125</sup>. Связь между матерью и детьми, без сомнения, была более тесной и интенсивной, чем между отцом и его потомством: помимо того что мать кормила детей грудью, она ласкала и защищала их, как это и сегодня делают самки у обезьян и антропоидов. Мы могли бы поэтому предположить, что тенденция к сексуальному союзу матери с сыном должна была быть сильнее, чем у отца и дочери. Но есть и другой важный фактор, который также следует принять во внимание, — это доминирование самцов. В семье у низших приматов доминирующий самец может использовать с сексуальными целями свое потомство женского пола. Но он не допустит сексуальных поползновений своего потомства мужского пола по отношению к их матери. Он также отобьет охоту к сексуальным отношениям или запретит их между своими сыновьями и дочерьми. Таким образом, мы можем предположить, что, прежде чем семья антропоидов достигла человеческого уровня, некая форма экзогамии уже была установлена — с помощью грубой силы доминирующего самца. Такой и должна была быть ситуация, когда человек стал человеком в подлинном смысле слова. В нашу задачу теперь входит посмотреть, как экзогамные правила стали институтом социальной жизни людей и как расширялись рамки этих правил. Когда у человека появилась членораздельная речь, он стал формулировать явные правила для регулирования своей соци-

143

альной жизни. Поскольку в семье антропоидов сексуальный союз между матерью и сыном был уже запрещен, в первом сформулированном<sup>126</sup> запрете на инцест такой практике было придано значение официальной санкции и дано определение. Есть две причины полагать, что половые отношения между матерью и сыном были запрещены в качестве инцестуальных

раньше, чем такому же определению и запрету подверглись отношения между отцом и дочерью, братом и сестрой. На первое место выступает доминирование мужа-отца, который не разрешал своему мужскому потомству иметь доступ ни к матери, ни к сестрам, потому что желал монополизировать их для себя. А на втором месте - то обстоятельство, что союз сына с матерью был бы социально (экономически) менее эффективным, чем союз между отцом и дочерью, братом и сестрой.

Поскольку экзогамные правила были установлены с целью получения преимуществ от совместной деятельности, которые дает брак между представителями разных групп, союзы между близкими родственниками, меньше всего способствующие формированию социальной организации, эффективной с точки зрения добывания пищи, защиты и обороны, должны были бы запрещаться в первую очередь. Иначе говоря, от запрета союза двух близких родственников, сравнительно неэффективного в смысле добывания пищи и защиты, общество получало больше, чем от запрета союза между двумя близкими родственниками, которые могли образовать относительно эффективную единицу для добывания пищи и самообороны. Например, союз матери с сыном был бы менее эффективным в качестве организации для самообороны, добывания пищи и размножения, чем союз отца с дочерью. В одном союзе был бы недостаточно зрелый мужчина и женщина, уже пережившая пору расцвета. В другом — был бы зрелый, опытный мужчина и женщина на пороге своего расцвета. Союз между братом и сестрой, каждый из которых переживал пору цветения или приближался к ней, был бы более эффективен в качестве организации, обеспечивающей питание, защиту и размножение, чем союзы матери с сыном или отца с дочерью. Таким образом, мы видим, что общество теряет меньше всего, а приобретает больше всего, запрещая брак между матерью и сыном. Сюда же можно отнести фактор мужского доминирования, ведущий к запрету союза между сыном и матерью. Мы можем заключить поэтому, что данное родство должно было раньше других подпасть под запрет. Союзы между отцом и дочерью должны были быть запрещены во вторую очередь, раньше, чем союзы между братом и сестрой, — *в том случае, если* эффективность союзов как формы объединения для добывания пищи, самообороны и размножения была един-

144

ственной учитывавшейся характеристикой. Но, как мы видели, доминирование отца над сыном могло перевесить превосходство (с точки зрения общественного блага) браков между братом и сестрой. В качестве инцестуальных две данные формы брака поэтому могли быть запрещены приблизительно одновременно.

Независимо от того, какой из данных двух союзов был запрещен первым, мы нашли важный принцип, действовавший в ходе расширения экзогамии: *при постоянстве остальных факторов тот союз, который давал наименьшие преимущества, вытекающие из совместной деятельности, должен был первым подвергнуться запрету как инцестуальный.*

Если два индивида уже тесно связаны социальными узами кровного родства — например, родители и дети или брат и сестра, — то дополнительных социальных преимуществ из брака между ними извлечется мало или вообще не будет. Между тем общество может значительно выиграть, вынудив двух таких индивидов вступить в брак не друг с другом, а с каким-либо более отдаленным родственником. Уже существующие отношения не разрушатся из-за экзогамии: брат и сестра все равно останутся братом и сестрой, даже если вступят в брак с кем-то другим. А новые связи, отношения взаимопомощи, обязательства и привилегии брат и сестра установят с другими индивидами и с соответствующими им группами. Ясно, таким образом, что общество немногого достигнет, усиливая с помощью брака между братом и сестрой уже существующие между ними социальные связи. Но группа в целом много выиграет, принуждая брата и сестру установить новые и прочные отношения с другими индивидами, с другими семейными группами. Действие принципа экзогамии теперь ясно. Тенденция заключается в том, чтобы соединить семейные группы индивидов, сформировать организацию из отдельных семей, с тем чтобы посредством кооперации и взаимопомощи способствовать росту общего благополучия. Союзы между родственниками разрешаются, предписываются или запрещаются в зависимости от того, как это согласуется с благополучием общества, рассматриваемым сквозь призму безопасности и жизнеобеспечения. Браки между родственниками объявляются инцестом в той мере, в какой их запрещение больше всего способствует

общему благополучию.

В соответствии с этим принципом брак между родными братом и сестрой должен был быть запрещен раньше, чем союз между единокровными или единоутробными братом и сестрой, так как социальные отношения между детьми одних и тех же отца и матери<sup>127</sup> более близки и интенсивны, чем между детьми, у которых только один общий родитель. Общество меньше потеряло бы и больше приобрело, запретив брак родных брата и сестры, а не

145

единокровных или единоутробных. Брак между братом и сестрой поэтому должны были осудить прежде, чем был осужден союз неполных сиблингов.

Точно так же брак между параллельными кузенами должен был быть запрещен до того, как этот запрет коснулся кросскузенных<sup>128</sup> союзов. Социальные отношения между параллельными кузенами часто более близки, чем между кросскузенами. При патрилокаль-ном<sup>129</sup> поселении моя связь с детьми братьев моего отца будет ближе, чем с детьми сестер моего отца; я *могу* иметь тесный контакт с детьми сестер моей матери, но что касается детей братьев моей матери, то они уже живут в другом месте. При матрилокальном поселении мои отношения с детьми сестер моей матери будут более тесными, чем с детьми братьев моей матери (если я женщина, то в течение всей жизни, если мужчина, то до женитьбы). Я *могу* иметь тесный контакт с детьми брата моего отца (если он обязан взять себе жену в домохозяйстве или в локальной группе моей матери), но дети братьев моей матери всегда будут жить в другом месте. Вследствие этого союзы между параллельными кузенами неизбежно начинают рассматривать как инцест и потому запрещают, причем раньше, чем то же самое происходит в отношении браков между кросскузенами<sup>130</sup>.

Дальнейшее осуществление принципа экзогамии вело к тому, что брак между двоюродными братом и сестрой должен был быть запрещен раньше, чем союз между троюродными.

Таков социальный процесс экзогамии. Он расширяет свой охват, один за другим объявляя инцестом разные формы брака. И, как мы отметили, это всегда происходит в направлении от центра, каким является семья. Он выражает, так сказать, центробежную силу в обществе. Но существует также и противоположная, или центростремительная, сила (процесс). Это эндогамия: обычай или предписание заключать браки внутри определенной группы. Мы рассмотрим эндогамию и экзогамию довольно подробно в следующей главе. Теперь осталось показать, как введение кооперации внутри семьи и установление кооперативных связей между семьями сказались на институте брака и семьи.

## **Брак**

Институт брака есть санкционированные обществом отношения (обычно - но не всегда - между лицами противоположного пола), которыми в случае союза мужчины и женщины разрешается и санкционируется половая жизнь и рождение детей. Брак представляет собой очеловечивание, институционализацию, социокультурное выражение относительно длительного союза между

146

полами в обществе приматов, предшествующих человеку. В процессе превращения общества антропоидов в общество людей *парование* стало *браком*.

В среде млекопитающих, не принадлежащих к приматам, половые отношения имеют прежде всего репродуктивное значение; половой акт практикуется только в течение сезона размножения или когда у самки период течки. У приматов секс приобретает нерепродуктивную функцию; половые контакты происходят как с целью размножения, так и ради секса как такового. Однако даже в обществе ближайших к человеку приматов секс может приобретать и несексуальную функцию. Согласно Цукерману, самка бабуина, пытаясь заполучить пищу, находящуюся в распоряжении ее самца, старается сексуально возбудить его, чтобы отвлечь от еды<sup>131</sup>. Тем же способом она может попытаться избежать телесного наказания со стороны своего повелителя или погасить его ярость. Таким образом, мы видим, что среди предшествующих человеку приматов, — а потому, предположительно, и среди его ближайших предков — секс имел 1) репродуктивную, 2) сексуальную и 3) несексуальную, социально-экономическую, функции. Эти же самые функции были перенесены в человеческое общество с появлением речи.

Существует наивное представление, будто брак был введен с целью дать мужчинам и женщинам средство полового удовлетворения. Брак как человеческий институт действительно вырос из сравнительно постоянных сексуальных союзов, бытующих среди предшествующих человеку приматов. Но в человеческом обществе институт брака зиждется не на удовлетворении сексуальной потребности. Совсем наоборот. Ни в одном обществе сексуальная активность не ограничивается брачным союзом. Действительно, в некоторых культурах невест проверяют на непорочность, а для того, чтобы гарантировать верность жен, принимают особые меры. С другой стороны, существуют культуры, где разрешается самая широкая добрачная свобода и где браку часто предшествует беременность. Проституция, которая процветает во многих высокоразвитых культурах, является способом институционализировать внебрачную сексуальную активность. Фактически брак в некоторых обществах имеет тенденцию к ограничению пределов сексуальной активности и ее сокращению; рассуждая умозрительно, моногамию можно поставить рядом с целибатом. А в некоторых формах брака половая жизнь не играет роли вообще, как мы убедимся позже. Функция брака в человеческом обществе состоит в образовании группы взаимопомощи, задача которой — обеспечивать пропитание, защиту и оборону. Согласно РЛуои, «брак, как мы не-

147

устанно и горячо настаиваем, только до некоторой степени покоится на сексуальном фундаменте. Первейшим мотивом — в той мере, в какой это касается супругов, — является как раз основание самообеспечивающего экономического организма. Представитель группы каи [Новая Гвинея] женится не из-за того, что испытывает вожделение, которое он с легкостью удовлетворит и без супружества, причем не неся никакой ответственности; женится он потому, что ему нужна женщина, которая бы лепила горшки, готовила еду, плела сети и пропальвала его плантации, а он бы за это обеспечивал хозяйство рыбой и дичью и строил жилище»<sup>132</sup>.

Сходную точку зрения выразил А.Р.Радклифф-Браун: «Важная функция семьи состоит в том, что она отвечает за пропитание и воспитание детей. Она основана на совместной деятельности мужчины и женщины (первый обеспечивает мясную пищу, вторая — растительную), так что и независимо от вопроса о детях ... данный, экономический, аспект семьи является важнейшим... Я считаю, что в сознании самих аборигенов этот аспект брака, то есть его связь с жизнеобеспечением, представляется гораздо более значимым, чем то, что муж и жена — сексуальные партнеры»<sup>133</sup>.

Экономическое основание и функции семьи универсальны в человеческом обществе; они настолько же заметны на высших уровнях культурного развития, насколько и на низших. В колониальные времена в Америке, по словам Огберна, «семья была очень важной экономической организацией. Нередко она производила почти все, что потребляла, за исключением таких вещей, как металлические орудия, утварь, соль и некоторые предметы роскоши. Короче говоря, дом являлся фабрикой. Цивилизация основывалась на домашней системе производства, центром которого была семья.

Экономическая составляющая семьи создавала соответствующие социальные обстоятельства. В браке человек искал не только супруга и компаньона, но и делового партнера. Муж и жена занимались каждый своим ремеслом и вносили свой определенный вклад в общее дело. Дети, как свидетельствуют законы того времени, рассматривались не только как объект любви, но и как работники. На возраст брака, частоту рождений и отношение к разводу влиял тот факт, что дом являлся экономическим институтом. Разводом или разделением семьи разрушались не только личные, но также и деловые отношения»<sup>134</sup>.

Экономический характер брака проявляется в таких узаконенных юридических процедурах, как тяжбы по поводу нарушенного обещания, охлаждения чувств, разделения супругов и их материального содержания, а также алиментов. В отношении нарушенного обещания действующее прецедентное право определяет брак сле-

148

дующим образом: «Закон обычно придерживается довольно широкого взгляда на брак как на «ценностную» категорию; не просто имеющее ценность явление, но нечто, чья ценность может быть измерена в денежном выражении; поэтому брачные обязательства в известном

смысле рассматриваются как деловое соглашение сторон, заключаемое, по крайней мере отчасти, с целью денежной выгоды»<sup>135</sup>. Тяжбы по поводу охлаждения чувств влекут за собой «утрату консорциума»: речь здесь идет о «праве собственности, вырастающем из брачных отношений», по утверждению Верховного суда Коннектикута<sup>136</sup>. Одиннадцать из двенадцати частных объявлений, взятых из выбранной наугад колонки в одной из газет крупного города, содержат отказ нести ответственность по долгам, наделанным женами. Брак в некоторых культурах имеет отчетливый профессиональный аспект; он может служить альтернативой работе по найму как средству существования. В Соединенных Штатах в последние десятилетия брак предлагает многим молодым женщинам, особенно среднего класса или промежуточного между средним и высшим, — большую экономическую отдачу, чем то, что может дать неквалифицированный труд. И «хозяйка дома», то есть домохозяйка, признается сегодня в Соединенных Штатах — по крайней мере в радио- и телевизионных передачах — особой профессией.

Основания, чтобы считать базой семьи в человеческом обществе в большей степени экономическую сторону, чем сексуальную, или эротическую, достаточно очевидны: 1) семья — это фундаментальная и универсальная ячейка человеческого общества, в которой происходят самые существенные процессы, связанные с питанием и другими человеческими нуждами; эти процессы носят главным образом экономический характер; 2) половое влечение, или любовь, не может обеспечить надежную и длительную основу для брака и семьи; оно слишком неопределенно, эфемерно, переменчиво, непредсказуемо и потому ненадежно; сегодня любовь может быть сильной, а завтра она уйдет, а экономические потребности всегда с нами.

Любопытно отметить, что у Фрейда во многом такой же взгляд на человеческую семью и общество, секс и экономику, как и у нас. «Мотивация у человеческого общества в основе своей экономическая»<sup>137</sup>, — говорит он, и это его замечание, между прочим, плохо согласуется с широко распространенным представлением, будто Фрейд «все объясняет через секс». Он постулирует конфликт между сексом и жизнеобеспечением — с точки зрения их интересов и целей — и утверждает, что развитие культуры требует, чтобы секс был обуздан, сдержан и ограничен, дабы человеческая энергия могла использоваться для строительства культуры. «Не-

149

возможно не видеть, какого уровня достигла цивилизация за счет отказа от импульсивного удовлетворения инстинкта... [человеческая] энергия [должна быть] повернута от сексуальной активности к труду»<sup>138</sup>.

То, что Фрейд, исходя из совершенно иных предпосылок и следуя иным способам аргументации, тем не менее пришел к тем же выводам, что и мы, представляется важным — и вдохновляющим. *Брак: союз между группами.* Роль брака как средства для установления отношений взаимопомощи — в отличие от удовлетворения сексуального желания — подтверждается еще и тем фактом, что повсюду в человеческом обществе брак является союзом между группами. В некоторых культурах браки целиком затеваются и осуществляются группами родственников, а не индивидами, которых таким образом соединяют. В некоторых обществах молодые мужчины и женщины в сущности не имеют права голоса при решении вопроса об их собственном браке; им не разрешается даже видеть друг друга до свадьбы. В некоторых культурах девушка может быть обручена в детстве или даже в младенчестве. Иногда две семьи договариваются о браке даже до того, как будущая невеста появится на свет; например, у аборигенов Австралии в одной семье может быть сын, в другой дочь. Они заключают договор о браке. Но юноша женится не на девушке, а на ее дочери — после того как девушка вырастет, выйдет замуж и родит ребенка женского пола. Мы не говорим, что никто в первобытном обществе не имел права выбирать себе супруга. В некоторых культурах это было возможно, но всегда происходило в определенных рамках. Даже когда о браке договариваются родители будущих жениха и невесты, последних могут спросить об их желаниях и предпочтениях.

*Выкуп за невесту и приданое.* Поскольку семья является по большей части организацией для осуществления экономической деятельности, брак может стать экономической сделкой. Во многих культурах при заключении брака происходит обмен подарками между семьями жениха и невесты. Это может быть не более чем социальный ритуал. Но в некоторых случаях семья невесты или жениха должна передать семье другого супруга множество вещей. Количество добра может

быть весьма значительным и потому важным с экономической точки зрения. «Поскольку девушка в примитивных обществах представляет собой экономическую ценность, — говорит Лоуи, — семья уступает ее только в обмен на эквивалент»<sup>139</sup>. Институт выкупа за невесту был довольно широко распространен в первобытном обществе. Термины «цена» и «покупка» не означают, что жена, приобретенная таким образом, ста-

150

новится движимым имуществом или страдает от низкого статуса как следствия «покупки». Имущество, отданное семье невесты или более широкой группе родственников, является средством цементирования брачного союза, делает его более прочным и длительным. Поскольку в некоторых обществах родственники жены обязаны были вернуть выкуп за невесту или его эквивалент в случае развода или разделения супругов, родственники жены делали все возможное, чтоб сохранить брак от распада.

Приданое является противоположностью выкупа за невесту. Оно либо относительно редко встречается, либо является незначительным у дописьменных народов, но было обычным явлением в среде высших, то есть владеющих собственностью, классов в Древней Греции и Риме и в западноевропейской культуре более позднего времени. Обычай приданого имеет ряд аспектов: он стимулирует брак, так как большое приданое делает девушку более желанной в качестве супруги; он может стимулировать брак или сделать его возможным, предоставляя средства для обзаведения хозяйством или давая возможность мужу начать собственное дело<sup>140</sup>; он помогает защитить жену от оскорблений или дурного обращения со стороны мужа и повысить ее статус; он способствует продлению брака, так как в случае развода приданое должно быть возвращено; вдобавок это — способ обеспечить вдовам некоторую экономическую безопасность.

*Левират и сорорат.* Сегодня некоторые брачные ритуалы в нашем обществе требуют от договаривающихся сторон связать себя обещанием хранить союз по принципу «пока смерть нас не разлучит». Но во многих дописьменных культурах даже смерти не дано порушить объединение, возникшее между семьями или группами родственников благодаря браку. Если муж умирает, его брат обязан жениться на вдове. Это — левират<sup>141</sup> (лат. *Levir* — брат мужа). Если жена умирает, ее семья или группа родственников должны, если они могут, предоставить вместо нее другую женщину (сорорат). Сорорат часто связан с обычаем выкупа за невесту; если родня мужа «купила» ему жену, а та умерла, ее семья или родственники обязаны заменить потерю. Институты левирата и сорората весьма широко распространены в первобытном обществе, и во многих случаях племя придерживается обоих обычаев. Левират и сорорат весомо подкрепляют представленные здесь теории: 1) брак является или может являться прежде всего союзом между группами родственников; 2) это объединение настолько важно для течения жизни, что общество не может позволить его нарушить даже смерти. Некоторые религиозные группы, особенно Римская католическая церковь в нашей собственной культуре, стараются сохра-

151

нить связи, создаваемые браком, за счет того, что отказываются разрешить развод. Длительные сексуальные союзы у близких человеку приматов стали социокультурным механизмом в человеческом обществе. Иногда они имеют почти исключительно юридическую значимость, например, как средство приобретения прав собственности или претензии на имущество или как механизм наследования. Здесь сразу приходят на память истории об авантюристках, вышедших замуж за индейцев, которые внезапно разбогатели после открытия нефти на их землях. В культурах Северо-Западного побережья Америки, где титулы и ранги играют столь важную роль в социальной жизни, мужчина мог жениться на ноге или руке другого мужчины, что служило способом приобретения титула, который он мог передать своему сыну<sup>142</sup>. В Западной Африке женщина может заключить брак с другой женщиной (или женщинами), то есть произвести такой же ритуал — включая уплату выкупа за невесту, — который обычно имеет место при браке мужчины и женщины; она становится отцом детей, родившихся в этом союзе<sup>143</sup>. В Индии человек мог заключить брак с деревом или даже с неодушевленным объектом. Брак мог служить средством политической интеграции нации. Король Буганды, например, женись на женщинах из каждого клана или территории своих владений, прибегает к этому как к средству установления тесных связей с подданными. Наконец, брак может служить средством установления международных альянсов. В Древнем Египте Аменофис III просил царя Митанни дать ему невесту для сына. В Новое время в Европе часты браки между королевскими домами разных стран. Людовик XIII, французский

король, женился на Анне Австрийской, которая, в свою очередь, была дочерью Филиппа III, короля Испании. По одному из условий Пиренейского договора (1659), завершившего войну между Испанией и Францией, Мария-Тереза, дочь короля из династии испанских Габсбургов — Филиппа IV, должна была выйти замуж за короля из династии французских Бурбонов — Людовика XIV. Наполеон I женился на Марии-Луизе, дочери австрийского императора Франца II. То, как человеческая культура восприняла от антропоидов относительно постоянный сексуальный союз, превратила его в социокультурный механизм и использовала в социально-политических целях на протяжении миллиона лет - начиная от исходной человеческой семьи и кончая межгосударственными союзами в XIX столетии, — поистине замечательно.

Переход от общества антропоидов к человеческой социальной организации стал возможен благодаря возникновению способно-

152

сти к символизации, выразившейся в членораздельной речи. Язык открыл двери для совместной деятельности, по сути, в неограниченных масштабах. Совместная деятельность делала жизнь более безопасной. Как следствие этого, социальная эволюция двигалась в направлении все большей кооперации. Семья стала группой взаимопомощи. Образование более крупных кооперированных групп за счет браков между отдельными семьями было вызвано представлением об инцесте и установлением законов экзогамии. Родство стало по большей части социальным, а не биологическим явлением. Брак и семья приобрели отчетливый экономический характер. По мере эволюции человеческого общества сексуальный фактор терял свою значимость, в то время как важность экономического фактора возрастала. Союз между полами стал юридическим средством обретения и передачи прав собственности или титулов. А в браке простой союз между полами в конечном итоге стал инструментом международного взаимодействия и межгосударственных союзов.

Глава 5

## Экзогамия и эндогамия

Экзогамия всегда занимала видное место в истории этнологической теории. Количество книг и статей, посвященных «проблеме экзогамии», у нас почти бесконечно. Однако что касается эндогамии, ситуация здесь иная; интерес к эндогамии, по-видимому, слаб, а литература скудна. Мы видим мало споров об отношениях между экзогамией и эндогамией. Многие авторы никогда не обращали внимания вообще ни на какие отношения между ними — за исключением, пожалуй, констатации, что в одном случае вы заключаете брак вне своей группы, а в другом — внутри ее. Еще меньшее число людей обращают внимание на то, что экзогамия и эндогамия неразделимы, что они всегда идут вместе. Лоуи, например, отмечает, что «экзогамия и эндогамия не являются взаимоисключающими, кроме как в случае с одной и той же социальной единицей»<sup>144</sup>. Это значит, что клан или любой другой вид социального подразделения не может быть в одно и то же время экзогамным и эндогамным, что самоочевидно; народ же может руководствоваться экзогамным правилом — в отношении одной категории социальных подразделений и эндогамным — по отношению к другой. Например, каста может быть сама по себе эндогамной, но при этом состоять из экзогамных кланов. Другой антрополог, Камилла Уэдждуд, замечает, что «экзогамия и эндогамия ни в коем случае не являются взаимоисключающими... [они] ча-

153

сто обнаруживаются вместе...»<sup>145</sup>. Конечно, все это так. Но разговоры о том, что эндогамия и экзогамия не являются взаимоисключающими, что они «часто обнаруживаются вместе», только запутывают и вводят в заблуждение. Тут можно подумать, что если племя экзогамно, то вряд ли оно практикует также и эндогамию, хотя *могло бы* иметь и то и другое. Такой взгляд неприемлем: у каждого общества есть как экзогамные, так и эндогамные черты. Экзогамия и эндогамия являются взаимодополняющими аспектами одного и того же социального феномена; они — подобно полюсам магнита — противоположны, но неразделимы.

Некоторые авторы высказываются так, как если бы эндогамия и экзогамия составляли черты, которыми народ или культура могли обладать, а могли и не обладать. Так, Лоуи отметил, что

«в Андском регионе нет ни экзогамии... и т.д.»<sup>146</sup>. Бренда Зе-лигман говорит о «культурах... где нет ни следа обычая [экзогамии]»<sup>147</sup>. А Уэджвуд заявляет, что «среди первобытных народов она [эндогамия] встречается редко»<sup>148</sup>. Возможно, Лоуи и Зелиг-ман имеют в виду, что определенных экзогамных социальных единиц, а точнее кланов, в Андском регионе нет, хотя Лоуи определял экзогамию как «правило, которое предписывает индивиду искать супруга вне его собственной группы, будь то семья, деревня или *какое-нибудь другое социальное подразделение...* [курсив мой.— Л.У.]»<sup>149</sup>. В любом случае его фразеология, как и у Уэджвуд, вводит в заблуждение. Оба автора затушевывают тот факт, что как эндогамия, так и экзогамия встречаются в человеческом обществе повсюду. Вообще не социальные единицы, цельные и дискретные, определяют экзогамию и эндогамию и выявляют их природу. Экзогамия и эндогамия — это социальные *процессы*.

Учитывая утрату интереса к поискам истоков социальной организации, о чем говорилось ранее (с. 121), не следует ожидать, что современные антропологи сумели многое прояснить в вопросе о происхождении обычая экзогамии и эндогамии в человеческом обществе. Это наше предположение полностью оправдывается: им фактически нечего сказать по данному поводу. Указанные обычаи существуют и функционируют; но как они возникли и развивались — это сегодня, как и в 1910 г., согласно Фрэзеру, остается «такой же темной проблемой, как и прежде»<sup>150</sup>. Наверное, это можно понять, учитывая неверный посыл в изучении проблемы, заданный Мак-Леннаном много лет назад в «Первобытном браке». Но мы сегодня знаем о первобытном обществе много больше, чем Мак-Леннан и его современники. Поэтому мы можем вновь поднять вопрос о происхождении экзогамии и эндогамии в человеческом обществе.

154

Фактически процессы поиска сексуального партнера внутри и вне своей группы можно наблюдать уже в социальной жизни антропоидных предков человека. Так, существовало стимулированное тесными социальными контактами половое влечение между отцом и дочерьми, матерью и сыновьями и между братьями и сестрами. В отсутствие других значимых факторов эти категории родственников должны были с большей вероятностью соответственно спариваться друг с другом, чем с более отдаленными — отдаленными как в социальном, так и в биологическом смысле — родственниками. Это — *эндогамная* тенденция. Но в обществе антропоидов существовала также и противоположная тенденция. Вследствие доминирования отца и его сексуальной ревности зрелым молодым самцам не позволялось спариваться с матерью или сестрами. Они были вытеснены из семейной группы и принуждены искать самок в других местах. Этот процесс был *экзогамным*.

Когда общество приматов приобрело человеческую форму, процессы поиска брачного партнера внутри и вне группы не прекратились и не утратили значения. Напротив, они продолжались и сделались жизненно важной интегральной частью нового общественного устройства. Однако они были организованы на несколько иной основе и выполняли иную функцию, как мы увидим в дальнейшем.

Мы уже говорили о том, как на основе совместной деятельности новые социокультурные системы организовали индивидов и семейные группы для практического жизнеобеспечения — добычания пищи, укрытия, защиты и обороны, — дабы сделать жизнь более безопасной. Стартовой точкой этого процесса социального развития была семья, а дальше процесс шел в направлении от нее, подключая к кооперирующейся организации сначала близких, затем более отдаленных родственников. Представление об инцесте и запрет на него придали бракам между семьями вынужденный характер. Таким образом, совокупность родственников по крови и по браку была объединена в кооперированную группу (так сказать, общество взаимопомощи) с целью сделать жизнь ее членов более безопасной.

Эта кооперированная группа была эффективной. В основе ее эффективности, однако, был не единичный показатель, а их соединение. Она строилась на двух показателях, или факторах: размере и солидарности. Под *размером* мы понимаем количество людей в группе; группа из тридцати человек — это в два раза больший размер, чем у группы из пятнадцати человек. Под *солидарностью* мы понимаем крепость и интенсивность связей, социальных отношений между индивидами, составляющими группу. Людей могли объединять друг с другом слабые,

ношения; но могли быть и тесные, крепкие, длительные связи. И, конечно, между этими крайностями могло быть бесчисленное количество градаций.

Эффективность группы в борьбе за существование и выживание зависит как от ее размера, так и от степени солидарности. Эти факторы варьируются и по отношению друг к другу находятся в обратно пропорциональной зависимости. При постоянстве прочих факторов степень солидарности меняется в зависимости от размера: чем больше группа, тем меньше солидарность; усиление солидарности, как правило, означает уменьшение размера группы. Соотношение между размером и солидарностью с точки зрения эффективности кооперированной группы можно точно выразить в следующей простой формуле:  $E = P \times C$ , где  $E$  означает *эффективность* кооперированной группы,  $P$  — ее *размер*, а  $C$  — *солидарность*. Если степень солидарности остается неизменной, увеличение размера кооперирующейся группы обычно делает ее более эффективной в борьбе за существование. Если, однако, группа столько же теряет из-за уменьшения солидарности, сколько приобретает от увеличения размера, то общий результат получится нулевым; группа может даже потерпеть ущерб, если ослабление ее солидарности превышает то, что может дать увеличение ее размера. Желанной целью социальной эволюции, если иметь в виду успех в конкурентной борьбе за существование, является поэтому *увеличение размера группы без ущерба для ее солидарности*. Но так как фактор солидарности тоже варьирует, мы можем сформулировать следующий вывод: *всякое общество стремится найти способ поведения, позволяющий достичь такого равновесия между размером и солидарностью, которое бы давало максимум эффективности в его деятельности по поддержанию существования*.

Вернемся теперь к самой ранней стадии социальной эволюции человека и, уже зная, как осуществляется процесс экзогамии, посмотрим, каким образом проявляет себя процесс противоположный, то есть эндогамия. Как и прежде, начнем с исходной человеческой семьи в ее простейшей форме: взрослый самец, его самка и их потомство. После того как правила экзогамии запретили брак между родителями и детьми и между братьями и сестрами, молодежь была, конечно, вынуждена по достижении половой зрелости искать брачных партнеров за пределами своей семейной группы. Но с кем им следовало заключать брак? *Любой* ли индивид соответствующего пола и подходящего возраста, темперамента и внешности годился для этого? Отнюдь нет; для брака требуется больше, нежели индивидуальный вкус и предпочтения. Как отмечалось в предыдущей главе, брак является социально-экономическим союзом между группами родственников не в меньшей мере,

156

чем сексуальным союзом между индивидами. Естественно поэтому, что каждая семья или группа родственников должна участвовать в формировании объединения, которое будет таким важным для их безопасности и выживания. Мы можем с полным основанием предполагать, что на самых ранних стадиях социальной эволюции роль индивида в важной процедуре заключения брака уменьшалась, а роль родственной группы росла.

Брак внутри семьи, например союз братьев с сестрами, обеспечил бы высокий уровень солидарности: крепость брачных уз дополнила бы связь, существующую между братом и сестрой. Но сложившаяся таким образом кооперированная группа, ограниченная рамками одной семьи, была бы маленькой и потому относительно слабой. Представление об инцесте и правила экзогамии табуировали брак внутри семьи и заставляли братьев и сестер заключать брак в пределах другой семьи, таким образом создавая кооперированную группу, образованную в границах по меньшей мере двух семей. *Действие экзогамии увеличивает размер кооперированной группы родственников*.

Но фактор солидарности необходимо учитывать и тогда, когда преимущество для группы проистекает из увеличения ее размера. Коэффициент солидарности двух семей или групп родственников, объединенных браком, может варьировать. При оптимальных условиях он достигнет максимума, который мы можем обозначить как 100. В менее благоприятных обстоятельствах коэффициент будет меньше. Он может дойти до нуля или даже спуститься еще ниже: отношения могут стать враждебными и стимулировать раздоры, а не дружбу и взаимопомощь. Ясно, что семьям, создающим союзы, выгодно иметь по возможности максимально дружественные и солидарные отношения. Поэтому межсемейные брачные союзы имеют тенденцию объединять те семейные группы, чей союз обеспечивает максимальный или довольно оптимальный по сравнению с другими условиями и обстоятельствами уровень

солидарности.

Если мы примем любую семью за точку отсчета, то станет видно, что все остальные группы связаны с ней разного рода отношениями. Одни близки генеалогически и территориально, другие в этом смысле отдалены от нее. Объединение двух семей, связанных отдаленными отношениями, мало что даст им в смысле солидарности, если вообще приведет к ней; реально может возникнуть скорее враждебность, чем кооперация. *При неизменности остальных факторов, степень солидарности, достигнутая за счет объединения семей в браке, прямо пропорциональна близости их социальных отношений до брака.*

Теперь мы готовы к рассмотрению одновременного проявления процессов экзогамии и эндогамии. Той единицей, которая в

157

обществе предлюдей ведет борьбу за существование, является семья. Это группа маленькая и потому слабая. Введение экзогамных правил заставляет вступать в брак за пределами семьи, тем самым объединяя семьи в более крупные кооперированные группы и делая жизнь более безопасной. Но «брак с другой семьей» — это еще не все. Не все семьи, как мы видели, одинаковы по характеру или уровню отношений, которые они поддерживают с любой данной семьей. Кто-то связан одним образом, кто-то другим; отношения могут быть близкими в одном случае и отдаленными в другом. Поэтому выбор семьи, которой предстоит объединиться с вашей посредством брака, — это серьезный вопрос. Если ваша семья образует брачный альянс с семьей, имеющей с вашей собственной лишь слабые и редкие связи или вообще никаких связей, то более крупная группа, конечно, получится, но солидарность в ней будет столь незначительной, что ценность этого альянса для каждой из семей с точки зрения их борьбы за существование также окажется незначительной либо нулевой. Ценность альянса может быть даже с отрицательным знаком, если брак инспирирует скорее междоусобицу, чем взаимопомощь. Поэтому для вашей семьи желательно было бы соединиться при помощи брака с такой семьей, которая уже достаточно близка к вашей в сфере социальных отношений, чтобы гарантировать высокую степень солидарности и взаимопомощи<sup>151</sup>.

Таким образом, мы видим, как и почему осуществляются процессы экзогамии и эндогамии.

Правила экзогамии в действительности гласят: «Не вступай в брак с близкими; делай это на стороне, с тем чтобы увеличить размер кооперированной группы, возникающей вследствие брака».

Правила эндогамии гласят: «Не вступай в брак слишком далеко, так как тогда эффективность твоего союза пострадает из-за ослабления солидарности. Вступай в брак с близкими, с тем чтобы достичь высокой степени солидарности». Короче говоря, правила экзогамии и эндогамии гласят: «Вступай в брак на стороне, но не слишком далеко; вступай в брак с близкими, но не слишком».

Процессы экзогамии и эндогамии являются просто способами обеспечить максимальную эффективность групповых усилий в борьбе за существование — через достижение равновесия между размером группы и ее солидарностью, что и создаст данный максимум.

Взгляд на экзогамию и эндогамию как на парные социальные процессы и понимание их функций, целей и последствий не слишком часто встречался по ходу истории и развития этнологии. Герберт Спенсер считал экзогамию и эндогамию «соотносимыми результатами одного и того же дифференцирующего процесса»<sup>152</sup>, но, будучи во власти теорий Мак-Леннана, он не мог понять, как

158

реально эти процессы работали в различных обществах. Тайлор тоже придерживался тезиса Мак-Леннана о том, что одни племена были экзогамными, а другие эндогамными. Вероятно, поэтому он противопоставлял эти два принципа, не понимая, что оба они носят взаимодополняющий и универсальный характер<sup>153</sup>.

Сегодня среди антропологов мы обнаружили только один пример (другие мы могли пропустить) того, что можно счесть за понимание взаимодополняющей природы экзогамии и эндогамии, хотя в этом примере данные термины не используются, и мы не уверены, что автор имеет в виду под «расширением» и «сужением» «социальной солидарности». Радклифф-Браун обобщает следующим образом: «В любом обществе, как правило, присутствует некоторое число факторов, способствующих расширению социальной солидарности [то есть увеличению размера социальной группы?], и других факторов, действующих в противоположном направлении, в сторону сужения [интенсификации?] социальной солидарности. Эти две тенденции противоположных факторов могут быть, а могут и не быть в состоянии равновесия»<sup>154</sup>.

Теперь мы можем попытаться схематично изложить ход развития человеческого общества на

самых ранних стадиях - с точки зрения эндогамии. В самом раннем периоде человеческой истории имела место (как мы знаем) тенденция к спариванию родителя с ребенком, а брата с сестрой. Мы можем предположить, что, когда такие союзы были запрещены, предпочтительным оказался союз между единокровными/единоутробными братьями и сестрами, поскольку эти индивиды были уже связаны только одним общим родителем и, следовательно, из такого рода брака вытекал более высокий уровень социальной солидарности. Со временем такие союзы пришли в противоречие с возможностью достичь от кооперированной группы максимальной эффективности; при этом законы экзогамии распространились и на браки между единокровными/единоутробными сиблингами. Эндогамная тенденция, всегда стремящаяся способствовать солидарности, на первое место в списке предпочтительных союзов поместила тогда брак между параллельными кузенами, потому что среди разновидностей возможных союзов этот должен был обеспечить наивысшую степень солидарности. Брак параллельных кузенов во многих, если не во всех случаях приводил к более высокой степени солидарности, чем брак кросскузенов, потому что при матрилокальном или патрилокальном поселении, которые очень распространены в первобытном обществе, социальные отношения между параллельными кузенами до брака — более тесные и крепкие, чем те же отношения между кросскузенами.

Со временем, по мере того как технический прогресс способствовал развитию культуры в целом, брак между параллельными

159

кузенами должен был прийти в противоречие с возможностью достичь максимального размера и эффективности той организации взаимопомощи, которая возникала в результате брака; следовательно, и правила экзогамии должны были расширяться до запрета браков между параллельными кузенами. Теперь брак кросскузенов становится предпочтительным, поскольку союз между этими родственниками способствует более высокой степени солидарности, которая сопоставима с максимальным размером и эффективностью кооперированной группы.

Таким образом, мы видим, как протекают процессы экзогамии и эндогамии. По мере того как в ходе социальной эволюции становится возможным укрупнение кооперированной группы, процессы экзогамии и эндогамии идут рука об руку: первый — расширяя размер группы за счет увеличения радиуса того круга лиц, внутри которого можно вступать в брак; второй (эндогамия) — действует, стимулируя солидарность тем, что предотвращает слишком большое увеличение этого радиуса. В только что рассмотренном примере правило экзогамии гласит, что вступать в брак следует на генеалогическом и социальном расстоянии по крайней мере уровня первых\* кросскузенов; правило эндогамии гласит, что нельзя заключать брак с более отдаленными родственниками.

Вплоть до этой точки наш схематический рассказ строится умозрительным путем. Однако умозаключения составляют законную и неотъемлемую часть всякой науки. Вопрос не в том, «является ли наше описание умозрительным», не есть ли оно «домысленная история», по выражению некоторых, потому что предположение присутствует в науке повсеместно. Вопрос, скорее, в том, «обоснованы ли наши посылы», и в том, «насколько весома наша аргументация».

Если на эти вопросы можно ответить утвердительно, наши выводы должны быть приняты. Кросскузенный брак чрезвычайно широко распространен у первобытных народов. Однако некоторые группы, такие как современные арабы и мусульмане в целом, предпочитают брак параллельных кузенов. Причина этого кроется в желании удержать собственность в рамках патрилинейного линиджа, вместо того чтобы допустить ее уход вовне. Поскольку влияние наследования аккумулированной собственности на выбор супруга больше характерно для продвинутых культур, нежели для менее развитых, мы можем видеть в этих примерах браков между параллельными кузенами результат сравнительно недавнего развития. Поэтому при-

\* Степень бокового родства, соответствующая в русской терминологии уровню двоюродных братьев и сестер; вторые кузены соответствуют троюродным, и т.д. — *Прим. пер.*

160

веденная нами последовательность предпочтительных форм брака — от союзов между сиблингами и между единокровными/единоутробными сиблингами до браков между параллельными кузенами, а затем кросскузенами — не опровергается примером с брачными союзами между параллельными кузенами у арабов. В сущности, наша теория помогает понять арабские брачные институты. Браки с параллельными кузенами и определенные правила наследования собственности являются способами формирования и сохранения целостности определенной родственной группировки (патрилинейного линиджа); в тех условиях, в каких эти

способы функционируют (плюс культурная основа), они делают борьбу линиджа за существование в высшей степени эффективной. Мы видим здесь солидарность, усиливаемую размером кооперированной группы.

Сходным образом факты женитьбы брата на сестре в царских семьях Древнего Египта, Перу и Гавайев служат примерами усиления солидарности за счет размера кооперированной группы. Для этих царских семей наличие большой кооперированной группы не является преимуществом; эти семьи правителей удерживают власть и влияние и потому не нуждаются в помощи множества родственников. В то же время маленькая компактная группа служит несомненным преимуществом, так как предотвращает распыление и ослабление царской власти. Брак брата и сестры — эффективное средство удерживать право на царство в пределах одной семьи. В Египте, например, право на трон передавалось по женской линии. Но поскольку женщина не могла ни по закону, ни по обычаю стать царем, то сын фараона женился на своей сестре, дававшей ему двойное право на трон, а также обеспечивавшей его сыну право наследовать ему. На древних Гавайях брак между братом и сестрой в среде господствующего класса служил способом повышения ранга и статуса. Поэтому практика браков между братьями и сестрами в относительно развитых культурах не подрывает нашей теории экзогамии и эндогамии. Наоборот, наша теория помогает понять эту форму брака.

Проследивая ход социальной эволюции с точки зрения эндогамии, мы фиксируем те же ступени и те же стадии, которые мы наблюдали, проследивая распространение правил экзогамии. Это, разумеется, естественно; по-другому и быть не может. То, с чем мы имеем дело, является процессом развития, содержащим две противоположные, но неразделимые тенденции: тенденцию к браку вовне и тенденцию к браку внутри; одна стремится расширить группу взаимопомощи, другая — укрепить ее солидарность. Эти тенденции колеблются одна относительно другой таким образом, чтобы достичь максимальной эффективности кооперированной группы. Когда условия изменяются так, что становится воз-

161

можным увеличить размер группы, не уменьшая ее эффективности (что естественно при ослаблении солидарности), тогда правила экзогамии расширяются, а границы эндогамии суживаются. Поэтому наша история экзогамии и эндогамии неизбежно должна демонстрировать одни и те же стадии развития. Что касается «условий», изменение которых вызывает сдвиг в равновесии между экзогамной и эндогамной тенденциями, то имеются в виду технические средства существования — по отношению к среде обитания и оборона-нападение — по отношению к соседним группам.

Что произошло, когда брак между первыми кросскузенами перестал соответствовать достижению максимального размера и максимальной эффективности группы взаимопомощи, возникшей в результате брака? Прежде всего, эндогамное правило, требующее заключения брака между первыми кузенами, должно было стать менее строгим и разрешить брак между более отдаленными родственниками. Во-вторых, солидарность должна была стимулироваться и поддерживаться либо требованием заключения брака со вторыми кузенами, либо иными средствами. У нас есть чрезвычайно хороший пример того, что происходило, когда брак между первыми кросскузенами становился излишне эндогамным у некоторых племен Австралии, пример, превосходно иллюстрирующий значение правил экзогамии и эндогамии и того, как они вместе работают. Согласно Радклифф-Брауну, одному из выдающихся исследователей социальной организации австралийских аборигенов, системы родства в Австралии можно приблизительно разделить на два основных типа: карьера и арунта<sup>155</sup>. В соответствии с типом карьера человек должен вступать в брак со своим первым кросскузеном. Другими словами, правила экзогамии запрещают союзы между родителями и детьми, между сиблингами, между единокровными/единоутробными сиблингами, между параллельными кузенами. Однако правила эндогамии требуют, чтобы человек вступал в брак со своим кросскузеном. В соответствии с типом арунта человеку запрещают вступать в брак со своим первым кросскузеном, но требуют заключения супружеского союза со вторым кросскузеном<sup>156</sup>. В противоположность системе карьера правила экзогамии у арунта доходили до запрещения браков с первыми кросскузенами, однако правило эндогамии — после отступления от рубежа браков с первыми кузенами — останавливается и закрепляется на новой границе: браков со вторыми кузенами. Поэтому система родства типа арунта вырастает из типа карьера<sup>157</sup>; система карьера трансформировалась в систему арунта за счет простой смены брачного правила, что означало изменение правил и экзогамии, и эндогамии.

Переход от организации типа карьера к типу арунта привел к возникновению посредством брака

более крупной группы род-

162

ственников. Тип карьера объединял две семьи: семью Эго и семью брата его матери. Тип арунта объединял четыре семьи, а именно: самого Эго, то есть семью, порожденную браком его матери и отца; семью матери его матери; семью брата матери его матери и семью дочери брата матери его матери. Количество «орд», или локальных территориальных групп, которые вовлекались в отношения друг с другом, тоже удваивалось. Поэтому синхронные изменения правил экзогамии и эндогамии привели к тому, что в результате брака возникла более крупная группа взаимопомощи. Превращение организации типа карьера в тип арунта было вызвано изменениями в адаптации социокультурной системы к ее природной среде и к соседним обществам, то есть изменениями в способе существования и в отношениях защиты-нападения. Мы не знаем, в чем конкретно состояли эти изменения. Но цель процесса трансформации ясна: формирование более крупной группы родственников, связанных взаимопомощью, с тем чтобы сделать жизнь более безопасной. В главе 7, где речь пойдет о сегментах в австралийских племенах, переход от организации типа карьера к типу арунта будет описан детально; мы советуем читателю ознакомиться с этим описанием, которое прольет свет на только что затронутую проблему

Теоретически размер кооперированной группы, обусловленный правилами экзогамии, с одной стороны, и правилами эндогамии — с другой, мог бы увеличиваться до бесконечности за счет браков с кузенами последовательно возрастающих степеней отдаленности. Но это чрезмерно усложнило бы проследивание генеалогических связей; в сущности, система арунта редка и фактически не известна за пределами Австралии. Когда в социальной эволюции достигнута определенная точка, процессы экзогамии и эндогамии проявляются в новой форме. Вдобавок к специфическим запретам, прослеживаемым генеалогически, правила экзогамии начинают формулировать и в отношении *групп*, члены которых не нуждаются в знании генеалогических связей друг с другом. Иначе говоря, в дополнение к прежней формуле: «Вы не можете вступать в брак с вашими родителями, сиблингами, кузенами и т.д.», — правила экзогамии формулируются отныне следующим образом: «Вам запрещено вступать в брак с кем-либо из такой-то и такой-то группы (например, клана), независимо от генеалогических связей между вами и членами данной группы». Подобным же образом правила эндогамии перестают устанавливать в терминах генеалогической связи тех индивидов, с которыми вам надлежит вступать в брак; отныне эти правила просто указывают и определяют группу, внутри которой следует заключать брачный союз

163

независимо от генеалогической связи. Такие группы могут быть разными. Экзогамной социальной единицей может быть семья, локальная группа, клан, «половина»\* или какая-нибудь иная группировка. Эндогамные группы еще более разнообразны. Они могут быть «половинами», племенами, классами, кастами, нациями, расами, религиозными общностями или другими видами групп.

Ввиду того что экзогамия часто отождествляется с клановой организацией, а потому споры об экзогамии часто начинаются с этого пункта, для нас весьма важно суметь изложить и объяснить все принципы и основные характеристики экзогамии без каких-либо ссылок на клановую организацию. Экзогамия появилась с возникновением человеческого общества, или даже раньше, у более низких приматов; ее природа и ее воздействие полностью выявились задолго до появления клановой организации. Столь же важным является тот факт, что мы — будучи далеки от трактовки экзогамии и эндогамии и как изолированных, и как «не взаимоисключающих» явлений, — показали, что данные процессы неразделимы и универсальны и что один невозможно понять без другого.

Связь экзогамии и эндогамии с кланами, «половинами», кастами или другими видами групп мы рассмотрим позднее. Мы понимаем теперь эти процессы, то, почему они действуют, каким целям служат и каких результатов достигают. Экзогамные и эндогамные черты социальных группировок, находящихся на значительно более высоких стадиях культурного развития по сравнению с самыми примитивными группами, представляют собой, в сущности, последующие проявления указанных двух процессов. Теперь мы перейдем к еще нескольким институтам, смысл которых прояснится с помощью нашей теории эндогамии и экзогамии. Хотя институты левирата и сорората обычно не рассматриваются с точки зрения эндогамии, они тем не менее суть проявления этого процесса. Обязанность мужчины жениться на вдове

его умершего брата является, конечно, примером эндогамии. Точно так же обязанность группы родственников предоставить женщину взамен умершей жены, чтобы поддержать целостность союза, порожденного браком, на деле является эндогамной. Институты выкупа за невесту и приданого могут, хотя и необязательно, подтвердить эндогамное содержание левирата или сорората тем, что поощряют или разрешают замену умершего супруга вместо возврата выкупа за невесту или приданого, что могло бы иметь место. Эндогамия, которую подпитывают левират и сорорат, выкуп за невесту и приданое, сопутствует увековечению взаимопомощи и

\* В отечественной традиции это соответствует понятиям «дуальные группы» и «дуальные фратрии». - *Прим. пер.*

164

обязательств, установившихся посредством брака между двумя семейными группами, но это все-таки эндогамия.

Сороральная полигиния и братская полиандрия точно так же являются выражением эндогамного процесса. Обычай, требующий, поощряющий или разрешающий мужчине жениться на жене своего брата, а женщине выходить замуж за мужа своей сестры, в действительности является эндогамным. Это способ достичь большей солидарности за счет установления и преумножения с помощью брака очень близких и потому очень весомых отношений.

Точно так же правила избегания, ограничения свободы социальных контактов между индивидами, тесно связанными узами кровного родства или свойства, с одной стороны, и обычаи, направленные на поощрение и стимулирование близких отношений между индивидами, вроде тех, что обычно называются «отношениями вышучивания», с другой стороны, — это дополнительные примеры соответственно экзогамных и эндогамных процессов в обществе. Правила избегания сводят близкие отношения к минимуму или полностью исключают социальные контакты; таким образом они стремятся отделить индивидов друг от друга, чтобы предотвратить возможность сексуальных или брачных связей. С другой стороны, обычаи, диктующие или поощряющие фамильярность, стимулируют близость, предпочтительное отношение и солидарность даже в тех случаях, когда брачные союзы не становятся их неизбежным следствием.

До сих пор наши рассуждения об экзогамии и эндогамии касались самых ранних истоков человеческого общества и самых ранних стадий его развития. Время от времени мы будем обращать внимание на эти процессы в последующих главах, где коснемся более высоких уровней культурного развития. Однако прежде чем распрощаться с этой темой, мы можем кратко обрисовать ситуацию с эндогамией и экзогамией в более продвинутых культурах. Процессы эндогамии и экзогамии действуют на всех уровнях культурного развития. Однако дописьменные и обладающие письменностью общества демонстрируют в этом отношении некоторые различия. В дописьменных обществах именно правила экзогамии привлекают внимание своей повсеместностью и строгостью, в то время как эндогамия представляется относительно малозначащей, как мы отмечали ранее (с. 154), Уэджвуд считает, что эндогамия «редка» среди первобытных народов. С другой стороны, в письменных культурах именно эндогамия бросается в глаза, а экзогамия кажется относительно (а то и абсолютно) менее значимой. В определенном смысле здесь имеет место обман зрения. В дописьменных обществах единственные, кого можно четко квалифицировать как эндогамные группы, — это локальная

165

группа, орда или племя. Действие эндогамного процесса в браке вследствие этого может остаться незамеченным. С другой стороны, в продвинутых письменных культурах часто выделяют значительное количество видов эндогамных группировок, в то время как экзогамия действительно кажется там менее важной, чем в дописьменных культурах, — если судить по степени строгости, с которой данные два типа культур наказывают виновных в инцесте. На самом же деле, конечно, эндогамия и экзогамия на всех культурных уровнях представляют собой важные социальные процессы, хотя их проявления могут различаться по степени выраженности в тех двух типах обществ, которые мы выделили.

Сфера действия экзогамных правил в письменных обществах тяготеет к расширению в меньшей

степени, чем в дописьменных. В дописьменных культурах мы находим правила экзогамии, относящиеся к членам группы, наподобие клана, а также к индивидам, чьи генеалогические связи известны и признаны. Так, человеку может быть запрещено вступать в брак с другим человеком просто потому, что оба они принадлежат к одной и той же группе (клану или «половине»). Ему также запрещается заключать брак с определенными индивидами в силу их специфического генеалогического положения. В письменных культурах экзогамные правила в отношении целых групп имеют тенденцию к исчезновению, а сохраняют значение только генеалогические связи. Однако в Китае даже сегодня, как правило, не допускается, чтобы один носитель фамилии Ли заключил брак с другим, что, без сомнения, демонстрирует живучесть клановой экзогамии. А в Соединенных Штатах и в большинстве (если не во всех) европейских странах принимаются во внимание только генеалогические связи<sup>158</sup>. В той мере, в какой правила экзогамии существуют в письменных культурах, они почти такие же, как и в обществах, не знающих письменности. В продвинутых, то есть письменных, культурах обнаруживается много видов эндогамных группировок<sup>159</sup>. В некоторых обществах профессиональные группы, или гильдии ремесленников, стремятся к эндогамии или по крайней мере к увековечению группы за счет наследования по мужской линии. Рабы и знать часто составляют эндогамные классы. В нашем собственном обществе конфессиональные группы, особенно некоторые из них, предпринимают большие усилия, чтобы достичь эндогамии и сохранить ее, либо вступая в брак только с адептами своей веры, либо пытаясь включить чужака в свою собственную группу. Во многих штатах США законы запрещают межрасовые браки того или иного рода<sup>160</sup>. Эти запреты экзогамных браков, конечно, имеют характер законов эндогамии. Национальности в Соединенных Штатах — сообщества итальянцев, немцев, поляков и др. — также стремятся к эндо-

гамии. У нас есть неписаная и скверная в основе кастовая система, опирающаяся на богатство и культуру, которая стремится запретить членам известных или богатых семей вступать в брак с простолюдными, не имеющими «приличного» происхождения или состояния. Даже в политических партиях существует тенденция к установлению эндогамных ограничений; многие твердокаменные республиканцы не хотели бы видеть свою дочь замужем за коммунистом или даже за демократом.

Назначение эндогамных правил и обычаев в продвинутых культурах очевидно. Их цель та же, что и в дописьменном обществе: солидарность. Но, конечно, солидарность не как самоцель. Ее ценят и к ней стремятся, потому что солидарность означает успех группового усилия, эффективность в поддержании существования, удачу в соперничестве, обеспечение преемственности поколений и выживания. Так, например, евреи поощряют эндогамию, поскольку она усиливает солидарность и эффективность в групповой конкуренции. Белые южане противятся бракам с неграми, потому что такие браки разрушили бы кастовые границы и тем самым лишили бы белых экономических и политических преимуществ, которые они имеют перед неграми как перед подчиненным классом. Кое-что указывает на то, что и негры, особенно те, что живут на Севере, проявляют некоторую склонность к эндогамии, возможно, как к способу усилить свою солидарность в условиях соревнования с белыми. Для наследницы выйти замуж за бедняка означает рисковать своим собственным состоянием, а по законам о наследовании — и состояниями своих близких перед лицом претензий многочисленных «бедных родственников». В этой связи важно отметить, что древние греки делали исключение из правил клановой экзогамии, когда речь шла о наследницах. И, как мы уже знаем, обычай брака параллельных кузенов у арабов был обязан своим существованием желанию удержать собственность в рамках патрилинейного линиджа. Поскольку инцест представляет собой по существу незаконную эндогамию, мы можем здесь добавить несколько слов по поводу этого сюжета. Прежде всего мы можем отметить, что, в то время как в первобытном обществе инцест является самым ужасным преступлением, часто караемым смертью и позором, в цивилизованных культурах Нового времени он считается сравнительно незначительным проступком. Например, Закон о наказании за инцест, принятый британским парламентом в 1908 г., трактует это правонарушение как сравнительно мелкое, наказуемое умеренным штрафом или небольшим сроком тюремного заключения. В Соединенных Штатах — это правонарушение примерно такого же масштаба. Наказание за инцест в Англии или Америке сегодня в некоторых случаях менее сурово, чем за кражу продуктов на сумму в 10 долларов<sup>161</sup>.

167

Причина различия в оценке инцеста как правонарушения в данных двух типах культур

довольно ясна. В первобытном обществе кооперация между семьями, между группами родственников исключительно важна. В борьбе за существование совместная деятельность должна быть обеспечена любой ценой. И запреты на инцест были средством организовать и усилить эту совместную деятельность. Инцест был ударом, наносимым в самую основу социального порядка. Вот почему он карался так свирепо. Важно отметить также, что в дописьменном обществе инцест считается одним из нескольких преступлений против богов, тогда как убийство, ложь, воровство и т.п. редко воспринимаются в связи со сверхъестественным началом. Большинство этических норм и их нарушение первобытные народы считали чисто человеческим и нерелигиозным делом, с которым они могли справиться без помощи богов. Но необходимость предотвращать инцест, чтобы усилить кооперацию и солидарность, была столь насущной, что это преступление каралось не только людьми, но и богами. Однако в современных письменных культурах ситуация иная. Здесь общество базируется на отношениях собственности и территориальных различиях. Гражданская организация заменяет родственную. Социальные отношения организуются и регулируются государством, церковью, полицией, тюрьмами и судами. Экономическое устройство, профессиональные группы, гильдии ремесленников, лица свободных профессий также во многом формируют и направляют социальную жизнь. Общество не нуждается в столь серьезной опоре на экзогамию, потому что в его распоряжении очень много других структур, на которые можно опереться. Вследствие этого преступный характер инцеста изменяется: вместо одного из самых ужасных преступлений он становится относительно малозначимым правонарушением.

На первый взгляд, может показаться натяжкой интерпретировать безбрачие социального класса с точки зрения процессов эндогамии и экзогамии, поскольку последние должны быть связаны с браком, а целибат представляет собой отрицание брака. Но как раз именно это «отрицание» делает эндогамию и экзогамию релевантными по отношению к целибату. Если покой не более чем форма движения, как говорит Уайтхед<sup>162</sup>, тогда мы можем рассматривать целибат как форму брака. Целибат - это форма брака, в котором нет супруга, точно так же как покой — форма движения, при котором скорость равна нулю. Это — состояние, достигнутое за счет разрастания правил экзогамии до бесконечности, или, вернее, до той точки, где уже нет никого, кто, пребывая в брачном возрасте, подходил бы для заключения брака. С другой стороны, целибат представляет собой эндогамию, осуществленную до ее крайнего предела, потому что солидарность группы не слабеет от

168

доступа в нее супругов<sup>163</sup>. Таким образом, эндогамия и экзогамия находят в целибате свою крайнюю и последнюю форму выражения. Если приложить данные принципы к римскому католическому духовенству как к классу, их безбрачие становится понятным. Богатством церкви не пользуются жены и дети, его не проматывают наследники. Не имея жен или детей с их претензиями, священники могут полностью посвятить себя служению церкви. Целибат является средством, которое способствует интеграции, усиливает солидарность духовенства, чтобы сделать эту группу в целом более эффективной и действенной организацией. Римский клир, как мы знаем, не всегда соблюдал целибат или принуждал к нему своих членов. Более чем вероятным представляется, что запрет на брак вырос и сделался социальным институтом вследствие причин, изложенных выше.

Коротко суммируем основные тезисы этой главы. Экзогамия и эндогамия суть два противоположных, но универсальных процесса в человеческом обществе. Они являются средством регулирования размеров кооперированных групп и степени их солидарности; причем правила экзогамии имеют тенденцию увеличивать размер, а стало быть, и силу группы, в то время как правила эндогамии способствуют солидарности и сплоченности. Эти правила специфическим образом варьируют в зависимости от ситуации, которая определяется местом обитания, технологической оснащенностью, условиями существования и защиты — короче говоря, образом жизни.

В дописьменных обществах экзогамия представляется более заметным и даже более важным явлением по сравнению с письменными культурами; с эндогамией же дело обстоит противоположным образом. Для общества, базирующегося на отношениях собственности, где есть профессиональные группы, государство и полиция, запрет на инцест менее значим, чем

для общества, базирующегося на родстве. Напротив, эндогамия чаще проявляется в таком в высшей степени структурно дифференцированном обществе, как наше (в кастах и прочих закрытых группах), нежели в структурно более гомогенных обществах уровня первобытности.

Глава 6

## Родство

В нашем очерке происхождения и ранних стадий, эволюции человеческого общества мы рассматривали такие вопросы, как организация семьи, табу на инцест, различия между параллель-

169

ными кузенами и кросскузенами, действие правил экзогамии и эндогамии и т.п. Но мы мало что могли сказать о средстве, с помощью которого была создана подобная организация и развивались подобные процессы. Мы, правда, указали, что таким средством были термины родства, и показали, как они использовались для организации и регулирования семейной жизни на самых ранних стадиях социальной эволюции человека. Но тема терминов родства (а шире — систем родства) имеет огромное значение; она заслуживает особого, подробного рассмотрения.

Термин родства — это слово, которое обозначает социальную связь, вырастающую из отношений муж-жена, родитель-ребенок, сиблинг-сиблинг (либо отношений, приравненных к этим отношениям кровного родства или свойства; мы вернемся к таким отношениям позже). Так как термин родства обозначает отношение между одним лицом (или классом лиц) и другим лицом, каждый термин предполагает и требует какого-нибудь соответствующего ему или же взаимного термина<sup>164</sup>. Например, *отец* требует соответствующего термина *сын* или *дочь*; *кузен* требует взаимного термина *кузен* и т.д. Внешнее поведение и позиция по отношению друг к другу индивидов, обозначенных терминами родства, создают - посредством связей, выраженных данными терминами, — *систему родства*.

Термин родства обозначает отношение между индивидами (или классами индивидов), а не самих фактических индивидов. Например, Мэри — моя тетка, потому что она находится в определенном отношении ко мне; к вам она может находиться в другом отношении и, следовательно, быть для вас сестрой или матерью. Поэтому родственник — это лицо, находящееся в определенном отношении к вам. И любое отношение, такое как кузен, шурин/деверь, тетка и т.д., может насчитывать бесконечное число индивидов; мать — это название класса родства, или родственников, даже если система родства может признавать только одну мать; некоторые классы могут иметь только одного члена.

Система родства должна иметь точку, относительно которой термины родства имеют значение. Сказать, что Джон является сыном, значит не сказать ничего определенного; все равно что сказать, что Толедо находится к востоку. Фиксируемой точкой отсчета в системе родства является говорящий индивид, условно называемый *Эго*. Каждый индивид является центром системы родства; от этой точки во всех направлениях, линейно и коллатерально, расходятся разнообразные отношения.

Мы уже подчеркивали тот факт, что отношения, которые связаны с табуированием инцеста и правилами экзогамии и эндога-

170

мии, являются *социальными*, а не биологическими отношениями, и мы обосновали, почему это должно быть так. В дополнение к незнанию биологической природы размножения, что должно было характеризовать человеческое общество на самых ранних стадиях его развития, есть еще невозможность с определенностью сказать, кто является отцом ребенка; в некоторых случаях женщина могла не знать, кто из нескольких мужчин является отцом ее ребенка. Все системы родства поэтому должны основываться на социальных, а не биологических отношениях и из них должны состоять. Культура Соединенных Штатов свидетельствует о том, что многие люди верят или думают, будто наша система родства покоится на биологической основе, но эта ошибка легко доказуема.

Мать ребенка — это женщина, находящаяся в некоем, определяемом обществом и им же признаваемом отношении к этому ребенку, вне зависимости от того, кто дал ему жизнь. Наши законы, касающиеся усыновления, могут проиллюстрировать этот тезис. И снова, как может муж быть уверен в отцовстве по отношению к детям своей жены? Ни одно общество никогда не было в состоянии доказать отцовство. Кодекс Наполеона так близко подошел к этому, как только может общество: «Отцом ребенка является муж матери». Если у матери нет мужа, то у ребенка нет отца, то есть того, кто состоял бы с ним в определенных санкционированных обществом и предписанных законом отношениях. Социальный характер систем родства подтверждается еще и использованием в некоторых системах таких терминов, как «мать» и «отец»: человек может иметь несколько отцов и столько же матерей; или он может иметь «отца», который принадлежит к тому же поколению, что и внук этого человека. А в некоторых культурах термин «мать» может обозначать мужчину: у акамба Восточной Африки брат матери является «мужской матерью». У зулусов, напротив, сестру отца называют «отцом».

Цель, или функция, системы родства состоит в соотнесении индивидов одного с другим, в организации их в группу, или некую совокупность, и в том, чтобы направлять, регулировать и контролировать их поведение по отношению друг к другу в огромном и многообразном количестве контекстов и ситуаций. В предыдущих главах мы рассмотрели организацию индивидов для совместной деятельности, формирование групп взаимопомощи. Эти группы были родственными группами; они организовывались, регулировались и контролировались системами родства.

Родственная связь представляет собой комплекс, образуемый понятием, отношением и внешним поведением: у меня есть представление об *отце*, я определенным образом отношусь к

171

тому, кто находится в такой связи со мной, и я должен определенным образом вести себя с ним. Соответственно, мой отец будет определенным образом относиться ко мне и определенным образом себя вести. Родственная связь определена понятийно, сориентирована определенным отношением и выражена во внешнем поведении. Понятие, отношение и поведение — это все, конечно, социокультурно детерминированные элементы. Система родства поэтому есть способ организации ряда индивидов на основе связей кровного родства и свойства, а также способ направления, регулирования и контроля внутриродственного поведения в различных контекстах. Что собой представляют эти контексты?

Одним словом, целью системы родства является обеспечение безопасности жизни. Она функционирует в контекстах выживания, нападения, обороны и защиты в целом. Она фокусируется на определенных периодах жизни человека, когда помощь особенно необходима: на рождении, наречении имени, достижении половой зрелости, браке, болезни и смерти. Обучение детей и воспитание у них практических навыков поддержания жизни в области обеспечения существования, нападения и обороны, а также медицины, чтобы они могли охотиться, ловить рыбу, растить урожай, ухаживать за скотом, сражаться, лечить болезни, достигать успеха в искусствах и ремеслах — все это функции системы родства.

Однако система родства не сводима, по крайней мере напрямую, к помощи некоему родственнику в его противостоянии внешнему миру. Она связывает человека с человеком, чтобы усилить их социальную солидарность, а также дать им преимущества от взаимопомощи в той деятельности, которая непосредственно затрагивает внешний мир. Но солидарность не самоцель; она — способ сделать группу более устойчивой в жизни, а жизнь людей вследствие этого — более безопасной. Обучение молодежи этике и этикету, то есть надлежащему поведению в отношении других людей, является важной функцией систем родства. И существуют многочисленные ритуалы, назначение которых состоит в усилении родственной связи или в периодическом подтверждении ее значимости. Ритуал

нанесения самому себе ножевых ран по причине смерти родственника — один из примеров такого рода.

Итак, мы видим, что кооперированная организация, рассматривавшаяся в предыдущих главах, и система родства, о которой идет речь в данной главе, — это одно и то же. Обе они являются организациями индивидов на основе родственных связей и реализуют свою функцию, делая жизнь — в аспектах человек-приро-

172

да (жизнеобеспечение, защита) и человек-человек (солидарность) — более безопасной. Файсон и Хауитт дают нам очень интересный пример того, как экономическая и социальная жизнь может регулироваться правилами родства в очень примитивном племени<sup>165</sup>. В 1870-е годы аборигены курнаи в Австралии делили и распределяли пищу следующим образом. Охотник возвращается в лагерь с вомбатом (животным наподобие кенгуру). Его готовят, затем разрезают и распределяют. Охотник получает голову. Его отец получает ребра с правого бока, его мать — ребра с левого бока и позвоночник. Старшие братья получают правое плечо, младшие — левое. Правая задняя нога достается старшей сестре, левая задняя нога — младшей сестре. И огузок, и печень отправляют в лагерь молодых холостяков. Но распределение на основе родства идет еще дальше. Когда отец получает свою долю, он должен поделиться ею со своими родителями, отдавши им шкуру. Точно так же мать охотника должна поделиться своей порцией со своими родителями: она отдает позвоночник своему отцу, а часть шкуры — своей матери.

На первый взгляд такое распределение кажется относящимся лишь к аспекту человек-природа, поскольку оно явно касается обеспечения пищей; оно может быть интерпретировано просто как средство взаимной поддержки за счет дележа. Но в каждой семье обычно есть по крайней мере один охотник, а то и больше, и дичи было не настолько мало, чтобы каждое добытое животное нужно было бы распределять среди столь широкого круга людей. Поэтому можно с полным основанием заключить, что по большей части такое распределение производилось ради упрочения социальной солидарности. Правила распределения делали людей зависимыми друг от друга и в силу этого укрепляли отношения, связывавшие людей друг с другом. Таким образом, явно экономическое средство служит одновременно и средством укрепления солидарности за счет создания и осуществления комплекса взаимных прав и обязанностей.

Происхождение и развитие систем родства было тождественно происхождению и развитию кооперированной организации на самых ранних стадиях социальной эволюции человека. Как мы уже знаем, кооперированная группа, организованная на базе родства, ведет свое происхождение от семьи, которую человек унаследовал от своих антропоидных предков. Сперва родственные отношения были выделены и обозначены внутри семьи; позже они были распространены за рамки нуклеарной семьи — в пределах кровного родства, как прямого, так и коллатерального.

173

Они были также установлены между семьями посредством брака и распространены на свойственников, как прямых, так и коллатеральных. Таким образом, родство как социокультурный феномен родилось внутри исходной нуклеарной семьи, а затем распространилось вовне по всем генеалогическим линиям и охватило предельно широкий круг людей. И система родства, будучи организацией отношений и поступков, обязанностей и прав, стала мощным и эффективным средством, направляющим и регулирующим социальную жизнь.

Подобно тому как родственные связи выходят за пределы одной семьи, они расходятся вовне и ото всех остальных семей, а в результате бесконечное число семейных групп оказываются связанными через взаимные узы родства. Процесс может продолжаться до тех пор, пока все племя целиком не превратится в сплошную родственную сеть, при этом политическая система вырастает, опираясь на кровное родство и свойство. Каждый становится родственником всякого другого и вследствие этого знает, как себя вести по отношению к нему и чего ждать в ответ. Племя в этом случае становится единой кооперированной группой. В общем виде

социальная жизнь племени, межличностное поведение в ходе основной деятельности по жизнеобеспечению, в обороне и нападении организованы и осуществляются посредством родства.

Родство может также быть распространено на межплеменные отношения. «В типичном австралийском племени, — говорит Радклифф-Браун, — является нормой, что человек может установить свое родство с каждым индивидом, с которым имеет какие бы то ни было социальные контакты (независимо от того, к какому племени тот принадлежит), с помощью терминологии родства»<sup>166</sup>. В некоторых случаях дружественное социальное общение возможно исключительно на базе родства. Радклифф-Браун рассказывает о путешествии, которое он проделал вместе с чернокожим спутником к туземным племенам Австралии. Когда они приезжали в лагерь, где его спутника никто не знал, туземцы немедленно начинали отыскивать родственную связь между собой и чужаком, исследуя генеалогические линии. Когда родственную связь удавалось отыскать, чужака «принимали в лагерь, и разные мужчины и женщины, указывая на него пальцем, в терминах родства определяли свои отношения с ним». Тогда и только тогда дружественное социальное общение с ним становилось возможным. Однажды все попытки выяснить родственную связь с чужаком потерпели неудачу. «В ту ночь, — говорит Радклифф-Браун, — мой 'бой' отказался спать в туземном лагере вопреки своему обыкновению, а поговорив с ним, я узнал, что он боится. Эти 174

люди не были его родственниками, а значит, были его врагами. Данная история показывает реальные ощущения туземцев в этой сфере. Если я - чернокожий туземец и встречаю другого чернокожего, этот другой должен быть либо моим родственником, либо врагом. Если он мой враг, я воспользуюсь первой же возможностью, чтобы убить его — из страха, что он убьет меня»<sup>167</sup>.

Мы говорим о расширении родственных отношений согласно прослеживаемым генеалогическим линиям<sup>168</sup>. Чтобы проделать это, требуется как точная информация, так и память: нужно знать и быть в состоянии вспомнить, кто с кем вступал в брак и кто кого родил. В отсутствие записей, генеалогические цепочки рано или поздно обрываются. Автор обнаружил, что среди юго-западных пуэбло лишь немногие информаторы (и то сомнительно) могли назвать сиблингов матери матери своей матери, а многие не были уверены даже в сиблингах матери своей матери. Кроме того, генеалогические цепочки имеют тенденцию нарушаться вследствие увеличения размера племени. В эндогамном племени численностью всего в две-три сотни людей можно было точно знать, кем ты приходишься любому другому человеку. Но представьте себе племя, насчитывающее одну-две или несколько тысяч человек. Из поколения в поколение эндогамия, конечно, породнила бы всех со всеми. Но в отсутствие записей было бы невозможно знать, кем ты приходишься тысячам других людей, причем генеалогически точно. Короче говоря, система родства, выражающая генеалогические связи в терминах кровного родства и свойства, имеет ограничения, за пределами которых она не может эффективно функционировать. Это означает, что размер социально-политической единицы (то есть племени), которая может быть образована на базе исключительно генеалогических связей, ограничен и что социальная эволюция в таких условиях не может выйти за указанные пределы до тех пор, пока не появится новый способ отслеживания родства. Однако такой новый способ появился, и в дальнейшем стало возможно увеличить периметр родственной организации, дополнив генеалогический подсчет негенеалогическим. Система родства, основанная исключительно на генеалогическом подсчете, специфична и представляет собой особый случай. Говорящий индивид всегда является фокусом данной системы, и из этого следует, что обозначающие и классифицирующие термины всегда относительны, а не абсолютны. Термин «дядя» имеет смысл только по отношению к конкретному лицу или классу лиц; сказать, что определенный человек — мой «дядя», значит не сказать ничего о его родстве с вами. Отсюда необходи-

175  
мость для каждого человека помнить огромное число конкретных генеалогических связей, а ведь память имеет свои пределы. Если бы, однако, существовала система классификации, которая была бы общей, а не частной, абсолютной, а не относительной, в которой каждый член племени нашел бы себя в той или иной из нескольких или многих

групп, на которые подразделяется племя, и где членство в группе, а не генеалогическая связь между индивидами, является основой для социальной идентификации, рамки системы родства могли бы намного расшириться.

Кланы, линиджи и «половины» являются такого рода группами. Клан служит осью родства; каждый член клана является родственником всех остальных. Но со многими членами клана индивид часто не в состоянии определить свою генеалогическую связь. Однако это и необязательно; простого членства в клане достаточно, чтобы обеспечить основу для нормальных социальных отношений. Значение клана как способа классификации родственников теперь уже очевидно для всех. Клановая система представляет собой всеобщую систему классификации, а не частный случай. «Дядей» человек является только для определенных индивидов, а член клана Зерно — это член клана Зерно для всего света. Индивид уже больше не единственная основа для родственной идентификации; сюда добавились такие подразделения племени, как кланы. Теперь индивид больше не нуждается в одной лишь генеалогической идентификации. Ему не нужно знать, была ли мать матери его матери единоутробной или коллатеральной сестрой отца матери моей матери — или нет; если оба принадлежали к одному и тому же клану, они могли считаться братом и сестрой. Когда был достигнут предел генеалогического счета, настал черед клановой системы. Вместо того чтобы быть обязанным знать, является или нет некто сыном дочери дочери брата матери матери его матери, человек может положиться на клановую принадлежность как на руководящий принцип в определении родства и поведения. И более того, он не нуждается в запоминании клановой принадлежности каждого, с кем может иметь социальный контакт; он может легко это выяснить, задав вопрос<sup>169</sup>.

Таким образом, клановая организация служит эффективным средством классификации родственников и определения родства на метагенеалогической основе. Вместо того чтобы сталкиваться с необходимостью определять свою генеалогическую связь с каждым из нескольких тысяч индивидов, человек может теперь устанавливать свое родство с ними на базе членства в клане. Каждый индивид лично связан с рядом кланов (а то и со всеми кланами) своего племени через известные ему генеалогические

176

связи. Например, его отец принадлежит к клану *A*, его мать — к клану *B*. Родители его родителей могли относиться к двум другим кланам — *C* и *D*. Его дети и внуки могли связать его родством с другими кланами. Он мог бы оказаться связанным с какими-то кланами и благодаря браку: как своему собственному, так и бракам своих сиблингов, дядей и теток, своих детей и т.д. В результате каждый индивид бывает тесно связан генеалогически с членами нескольких кланов. И тогда через подобную генеалогическую связь устанавливается родство с каждым кланом в целом. В некоторых системах родства любой мужчина из клана моего отца считается моим «отцом», а его дети — моими «братьями» и «сестрами». Женщины другого клана в силу моей генеалогической связи с одним из его членов будут для меня «тетками», «сестрами» или «матерями». Клан, таким образом, становится способом установить важные и вполне определенные отношения между мной и неограниченным числом лиц, с которыми я не могу проследить точную генеалогическую связь.

То, что здесь было сказано по поводу клана, приложимо также и к «половинам» как родственным образованиям (в противовес «половинам», не основанным на родстве (см. с. 215). В племенах, поделенных на два экзогамных линиджа, или «половины», родство прослеживается на основании принадлежности к соответствующей «половине», равно как и на основе выстраивания генеалогической цепочки. Мои параллельные кузены, например, будут принадлежать к моей «половине»; мои кросскузены — к противоположной. Мне не нужно знать точную генеалогическую связь между мной и другими, чтобы установить родственные отношения, обосновывающие поведение; мне нужно знать только, к какой «половине» они относятся, а это легко установить, спросив

кого-нибудь, — если я еще не знаю этого.

Мы рассмотрели два способа прослеживания родства: 1) с помощью реальной генеалогической связи и 2) посредством групповой принадлежности. Последний, однако, можно назвать предполагающим генеалогическую основу, потому что клан или «половина» фактически представляют собой родственную группу. Существует реальная генеалогическая связь между мной и другими членами моего клана, даже если я не могу проследить ее из-за отсутствия информации. Поэтому когда я называю мужчину «отцом» или «братом», поскольку он член моего клана, я вправе предположить реальную генеалогическую связь, даже если не знаю, в чем она состоит.

Но в дополнение к реальным генеалогическим отношениям, известным или неизвестным, многие культуры создают родственные связи и приравнивают их к генеалогическим отноше-

177

ниями, хотя хорошо известно, что это не так. Существуют разнообразные способы создания родственных связей.

Один очень распространенный способ создания генеалогических отношений представляет собой ритуал надения младенца другим набором родителей. Их можно назвать нашим термином «крестные родители». Ритуал обычно совершается, когда ребенок получает имя. Мужчина и женщина, которые становятся крестными родителями, конечно, могут являться родственниками младенца до всякого ритуала. В маленьком племени так наверняка и было бы, поскольку в относительно небольших эндогамных группах каждый человек состоит в родстве со всеми остальными. Но в любом случае они почти наверное не были для ребенка «отцом» и «матерью» до совершения ритуала. Крестных родителей, как правило, выбирают родители младенца. При этом учитываются принципы экзогамии и эндогамии. Они не выберут людей, уже состоящих в близком родстве с малышом, потому что таким образом мало что приобретается в смысле расширения солидарности. И не выберут они людей слишком отдаленных степеней родства, потому что связь с крестными родителями будет тогда слишком тонкой и слабой, чтоб получить от нее большую пользу. Родители постараются найти мужчину и женщину, которые были бы оптимально отдалены — не слишком близко и не слишком далеко — от ребенка, чтобы извлечь из своего выбора максимум выгоды в виде укрепления солидарности. Институт крестных родителей — это ритуализованный способ предоставить ребенку других отца и мать, которые тесно связаны с ним прочными узами. Однако ритуал может дать ребенку (и в самом деле дает) больше, нежели просто *родителей*; он дает ему еще и дядьёв, теток, братьев, сестер и т.д. Таким образом, посредством ритуала надения крестными родителями устанавливается целый новый комплекс взаимных или соотносительных прав и обязанностей, а социальная солидарность и взаимопомощь тем самым намного усиливаются. Тот факт, что и сегодня крестные родители существуют в нашей культуре, — интересный пример жизнеспособности родства как механизма социальной организации.

Обряд надения крестными родителями можно назвать формой адопции. Существуют и другие формы ритуальной адопции. Клановая адопция широко распространена у первобытных народов, хотя вхождение в клан почти всегда — если не сказать универсально - осуществляется путем адопции в конкретную семью, один из членов которой является также и членом клана, о котором идет речь<sup>170</sup>. Если какого-то человека вылечат от болезни, то шаман может адоптировать его как своего «сына». Это очень распространено у пуэбло Юго-Запада. Здесь же существует практи-

178

ка, когда человек посредством ритуала приобретает новый и полный набор родственников. В некоторых племенах молодой человек имеет покровителя, который следит за тем, как он проходит обряд инициации. Этот покровитель может стать «отцом» молодого человека. Важно, что иницируемого во многих случаях инициации и

ритуальной адопции называют «заново рожденным». Кроме того, существуют ритуалы установления побратимства, часто путем смешения крови<sup>171</sup> объединяющихся сторон. Причина преумножения родственных связей путем искусственного их создания достаточно ясна на сегодняшний день: это происходит для того, чтобы увеличить число людей, с которыми индивид связан прочными узами взаимопомощи: чем больше родственников вам помогают, тем лучше.

Расширение сферы родства в первобытном обществе идет даже дальше того, о чем мы до сих пор говорили. Особые группы, такие как тайные общества или другие обрядовые организации, часто, если не сказать всегда, принимают форму родственного коллектива, члены которого являются «братьями» или «сестрами» друг другу, а лидеры — «отцами» или «матерями». Например, члены общества знахарей у керес являются «братьями» друг другу, в то время как глава организации считается «отцом». То же самое справедливо для их общества охотников и общества воинов. Должностные лица в племени тоже часто обозначаются терминами родства, причем обращение «отец» (в гражданском обществе — «ваше величество») наиболее употребительно, тогда как «матерью» могут называть мужчину, возглавляющего политическую систему (как оно на деле и происходит у керес)<sup>172</sup>. Одним из титулов старшей жены императора инков был *Мамансик* («Наша Мать»)<sup>173</sup>. Принцип родства может быть применен и в отношении клановой, а также дуальной организации, при этом кланы внутри каждой из «половин» считаются братскими друг для друга, а кланы противостоящей «половины» выступают в роли родителей, детей или кузенов.

Таким образом, принцип родства способен окрасить собой всю структуру племени и действовать на всех уровнях, от рядовых членов племени до вождя. Родственная организация формирует сеть, которая опутывает каждого индивида нитями множественных связей; она действует в соответствии с генеалогическими линиями, образуемыми кровным родством и свойством; родство устанавливается также разнообразными ритуальными способами; оно — фундамент кланов и «половин»; оно — та форма, которую принимают тайные общества и другие объединения; наконец, оно сообщает особый статус должностным лицам племени. Так, сверху донизу и по всем

горизонталь-

179  
ным направлениям племенная организация стремится воспроизвести форму и дух родства. Это, конечно, и логично, и естественно; перед нами не что иное, как развитие принципа, на котором социальная организация человека зиждется прежде всего, — принципа кооперации на основе родства.

Системы родства, точнее, терминологии родства, необычайно разнообразны. В этом многообразии можно вычленить группы, представляющие собой классы или типы. Классификация, конечно, предполагает принцип отбора, поэтому число различаемых классов или типов зависит от применяемого принципа, при этом существует целый ряд таких принципов или критериев. Но к проблеме классификации мы обратимся позднее. Здесь же мы хотим указать лишь на несколько типов из всего многообразия номенклатур родства; термин *тип* в данном случае используется просто для обозначения некоторого количества номенклатур, похожих друг на друга в каком-то значимом аспекте. Не существует ни общепринятой классификации номенклатур, ни хоть в малой степени унифицированных названий типов. Тем не менее кое-что из этого многообразия мы можем показать.

В гавайском типе терминологии (рис.6-1) на деле только пять терминов родства: дед, родитель, сиблинг, дитя и внук при наличии, однако, детерминативов пола. Это значит, что сиблингов родителей называют «родитель», или «отец» и «мать». Кузенов называют «сиблинг», или «брат» и «сестра». Племянников и племянниц называют «дитя», или «сын» и «дочь». Точно так же в поколениях дедов и внуков все родственники носят название соответственно «дед» и «внук». Коротко говоря, в каждом поколении имеет место терминологическое слияние коллатерального и линейного родства. Эта интересная система была открыта Л.Г. Морганом, который назвал ее малайской, а не гавайской. Именно эта систе-

ма сыграла первостепенную роль при создании им теории группового брака и изначального промискуитета: если братья и сестры вступают в брак друг с другом, то все они в равной мере будут приходиться потомству «матерями» и «отцами», а все кузены будут «братьями» и «сестрами».

В ирокезском типе (рис.6-2) брат отца является «отцом», сестра матери — «матерью», а их дети — «сиблингами». Кросскузены называются «кузенами». Система сэлиш различает сиблингов родителей и самих родителей, но при этом не отличает отцовских сиблингов от материнских. Все кузены считаются «сиблингами», а дети кузенов — «племянниками» и «племянницами», в отличие от «сыновей» и «дочерей». В типе маккензи сиблингов родителей отличают от родителей, а сиблингов отца — от сиблингов матери. Всех кузенов называют «сиблингами», а их детей —

180

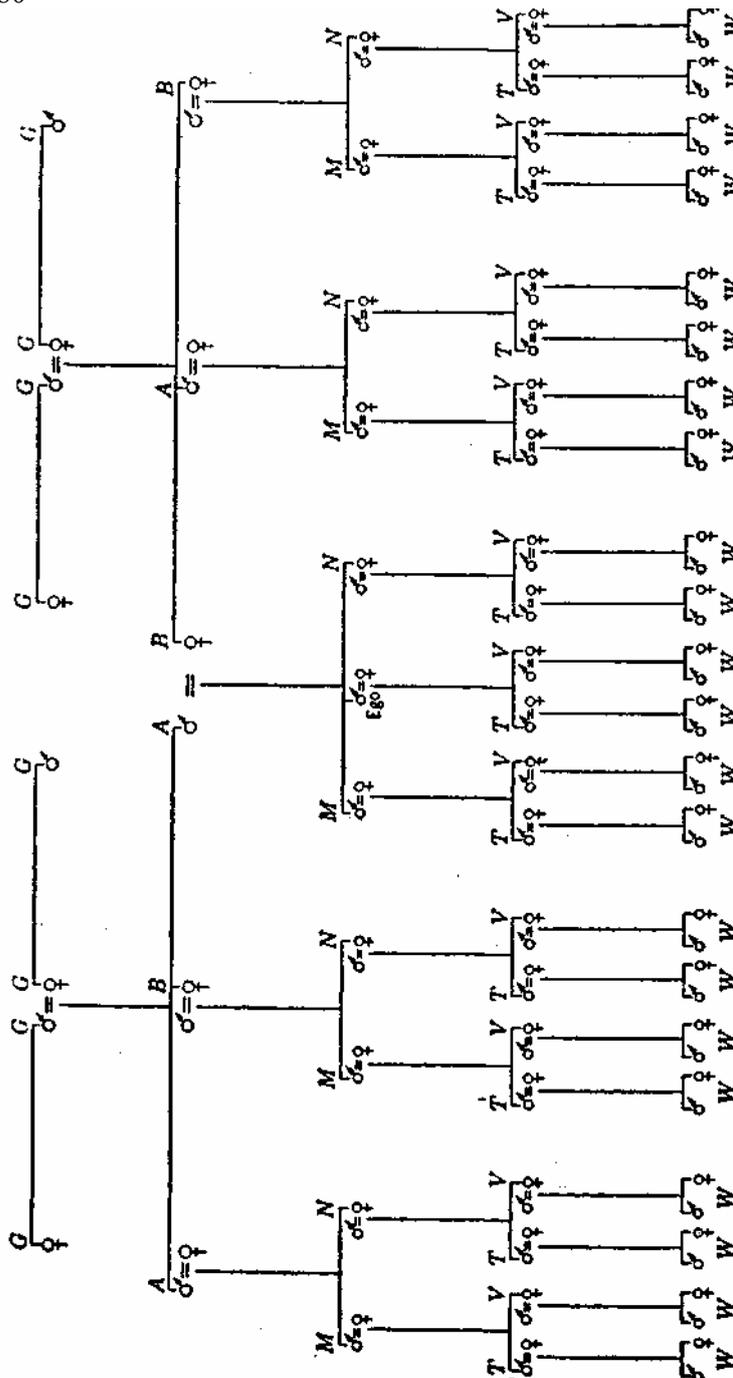


Рис. 6-1. Гавайский тип терминологии родства

«племянниками» и «племянницами». Отличительный признак типов кроу и омаха состоит в неразличении поколения при обозначении родственников определенных линиджей. Так, в системе кроу (рис. 6-3) все мужчины матрилинейного линиджа отца (при условии, что

Эго — мужчина) называются «отцами»; в системе омаха все женщины патрилинейного линиджа матери (если Эго — мужчина) называются «матери». В эскимосской системе в очень небольшой степени имеет место слияние линейного и коллатерального родства. Сиблинги родителей отличаются от родителей, кузены — от сиблингов, а племянники и племянницы — от детей. Однако во втором нисходящем поколении все родственники, как прямые, так и коллатеральные, зовутся «внуками».

Наконец, можно привести в пример такие системы, как наша собственная, в которой нет слияния прямой и коллатеральных линий, но в которой мужские сиблинги родителей обозначаются одним и тем же термином, их женские сиблинги — другим, а все кузены объединены одним термином. Или возьмем, например, арабскую терминологию, которая гораздо более специфична и детализирована при обозначении родственников, чем наша собственная. В этой системе, к примеру, брат отца отца реально так и называется: брат отца отца; а сын сестры отца зовется сыном сестры отца.

Проблема классификации многочисленных и разнообразных терминологий родства сложна, и вполне удовлетворительного решения ее пока не выработано. Основная трудность, как представляется, - в определении критерия, или принципа, который следует применять. Использовать только один показатель, например, способ обозначения кросскузенов, не представляется достаточным, но какая комбинация черт даст основу для адекватной классификации, только предстоит определить.

Морган различал два основных типа терминологий: классификационный и описательный. Первый он подразделял на малайский (гавайский) и турано-ганованский. Он различал более мелкие подразделения внутри ганованской, или индейской, группы терминологий, однако не давал им наименований. Риверс выделял три типа терминологий: 1) «семейную систему», порождаемую нуклеарной семейной организацией, такой как наша; 2) «родственную систему», вырастающую из расширенной семьи, в которой сиблинги отца отличались от сиблингов матери, брат отца — от отца, сестра матери — от матери; 3) клановую систему, в которой прямые и коллатеральные родственники терминологически сливались в некоторых позициях (классификационная система Морган)<sup>174</sup>.

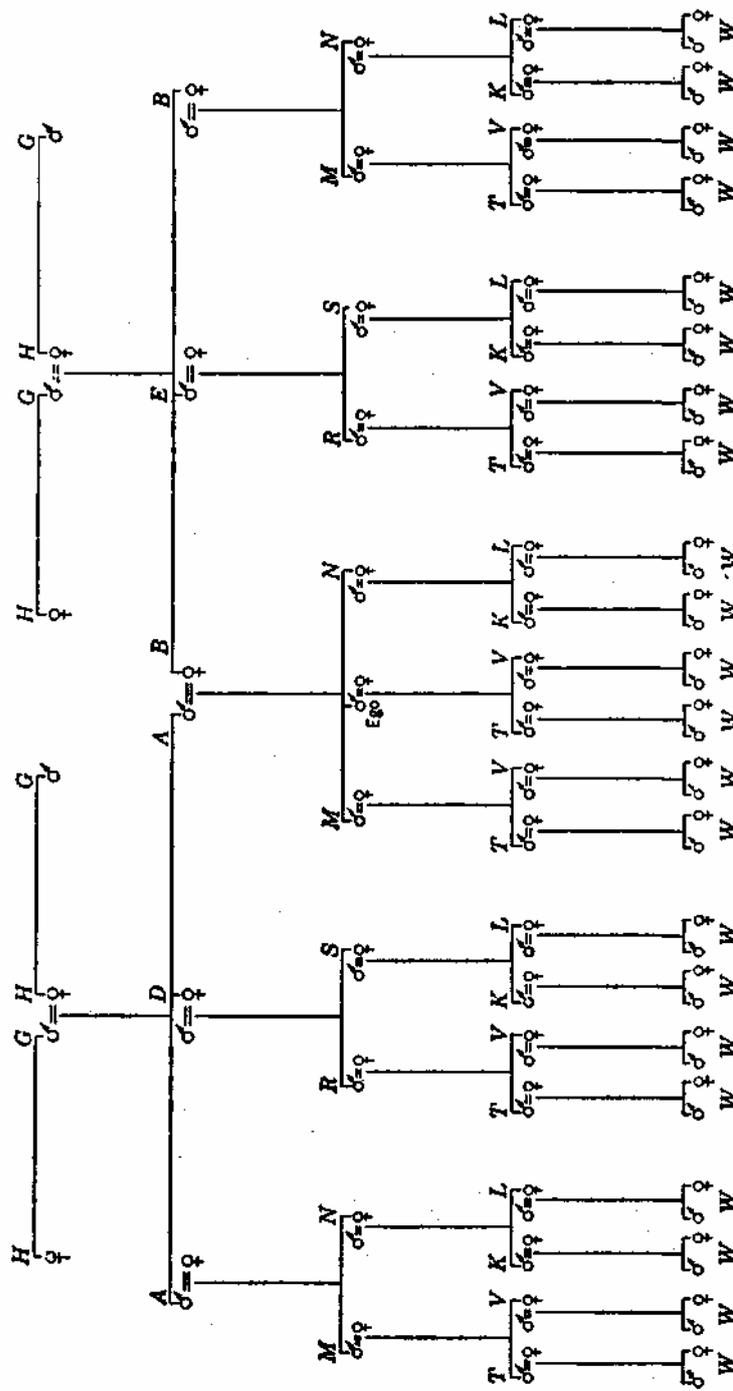


Рис. 6-2. Ирокезский тип терминологии родства

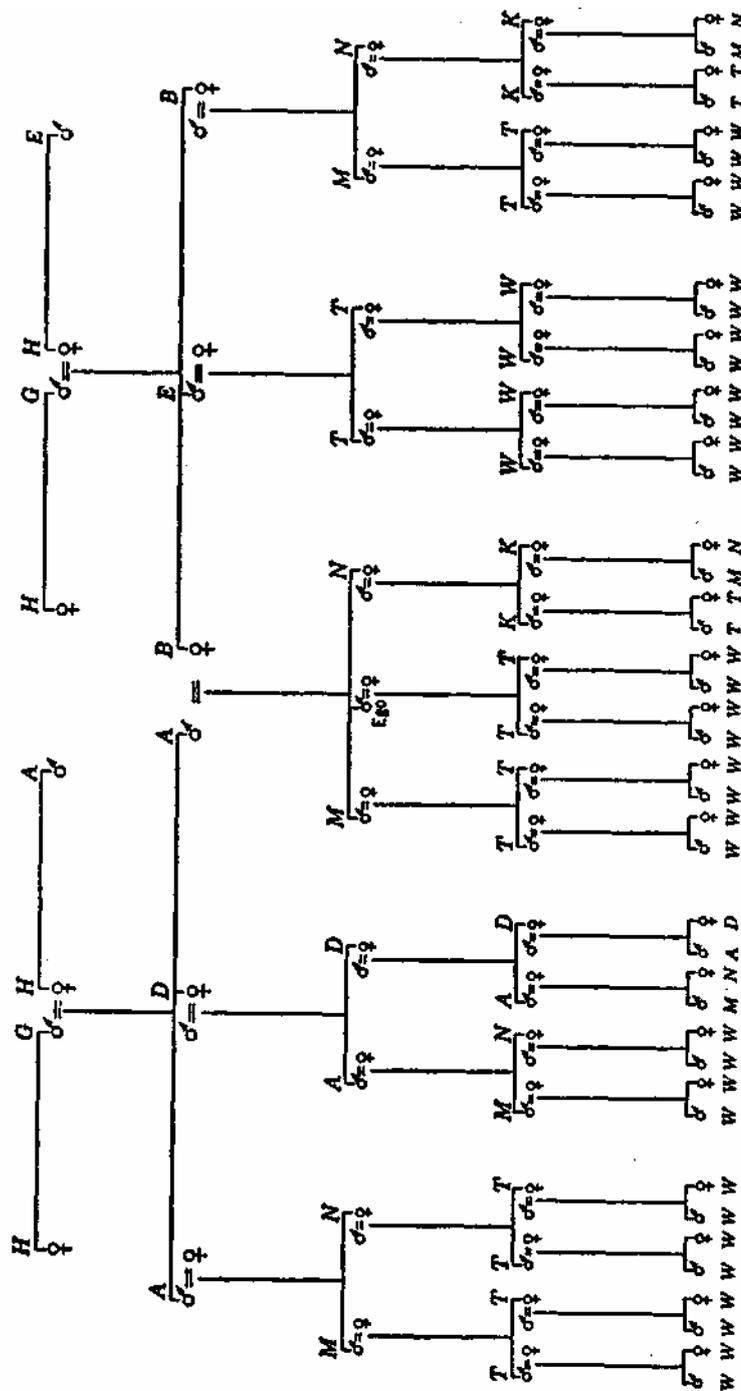


Рис. 6-3. Терминология родства типа кроу

Спир различал у аборигенов Северной Америки восемь типов терминологий, но во всех них не было единого основания, или принципа, классификации<sup>175</sup>. Радклифф-Браун в разных публикациях выделял некоторое число типов номенклатур родства, но нигде не дал обстоятельной классификации систем. Мёрдок предлагает шесть типов: эскимосский, гавайский, ирокезский, суданский, омаха и кроу. В основе его классификации — способ обозначения кросскузенов<sup>176</sup>.

Возможно, наиболее адекватная из всех классификаций, охватывающая как описательные, так и классификационные системы, — та, которую независимо друг от друга разработали Лоуи<sup>177</sup> и Кирх-гофф<sup>178</sup> (по крайней мере так считает Мёрдок<sup>179</sup>). В этой классификации четыре типа терминологии: 1) *бифуркативно-слившийся*, в котором отец и брат отца, мать и сестра матери слиты; 2) *бифур-клативно-коллатеральный*: сиблинги отца отличаются от сиблингов матери, отец отличается от своего брата, а мать — от своей сестры; 3) *линейный*: отец отличается от своего брата, мать отличается от своей сестры, но брат отца и брат матери называются одним и тем же термином, и так же совпадают термины сестры матери и сестры отца; 4) *генерационный*: отец, брат отца и брат матери обозначаются одним термином; мать, сестра

матери и сестра отца — тоже одним термином.

Чем объяснить столь большое разнообразие терминологий родства? Произвольное желание и каприз можно отбросить с самого начала. Никакой народ или социокультурная система не обозначают отношения между родственниками, руководствуясь прихотью или фантазией. Напротив, всякий народ считает свою терминологию естественной. И этнолог, будучи ученым, тоже должен рассматривать номенклатуры родства как естественные феномены, в которых действует принцип причины и следствия и которые поэтому представляют собой царство порядка.

Морган был первым, кто попытался объяснить многообразие типов терминологий родства. Их создали, доказывал он, разные формы брака и семьи; вследствие этого они отражали «системы кровного родства и свойства». Согласно его теории, человечество начало свой путь в условиях промискуитета. Эволюция общества проходила через разные формы группового брака, пока не достигла моногамии. С возникновением новой формы брака и семьи возникала новая система кровного родства и свойства, а стало быть, и новый тип терминологии родства. Если говорить упрощенно, кровно-родственная семья породила малайскую (гавайскую) систему, клановая организация — турано-ганованскую систему, а современная моногамная семья привела к появлению

185

описательной системы/Таким образом, мы видим, что Морган формулирует социальную теорию терминов родства: номенклатуры в целом служат отражением социальной организации, а в частности — отражением форм брака и семьи.

Теория Моргана подверглась атаке со стороны шотландского юриста и этнолога Джона Ф.Мак-Леннана, который заклеил «Системы кровного родства» как «крайне ненаучную» по своему характеру книгу<sup>180</sup>. Мак-Леннан настаивал, что классификационная терминология была «просто системой взаимных приветствий, а не системой кровных связей»<sup>181</sup>. В 1909 г. Крёбер противопоставил социальной теории Моргана свою психологическую теорию<sup>182</sup>; в соответствии с ней термины родства являются понятиями, посредством которых происходит классификация людей и отношений на базе сходства и различия по возрасту, полу, поколению и т.д. «Термины родства отражают психологию, а не социологию, — утверждает Крёбер. — Они в первую очередь детерминированы языком...»<sup>183</sup>.

Психологическая теория Крёбера нашла мало сторонников. Она была подвергнута критике У.Риверсом<sup>184</sup>, который решительно поддержал социологическую теорию Моргана. В 1934 г. Крёбер опять выступил против социологической интерпретации терминов родства<sup>185</sup>. Однако это был фактически последний случай серьезной критики; социологическая теория теперь прочно утвердилась и принята почти повсеместно.

Согласие в целом с теорией, по которой терминологии родства являются функциями социальных систем, не означает, однако, что корреляции терминологий с разными формами социальной организации делаются легко; если бы это было так, социологическая теория, несомненно, утвердилась бы задолго до того, как это произошло в действительности. Вначале, как мы уже знаем, Морган считал, что именно различия форм брака и семьи продуцировали разные виды терминологий, которые он обнаружил и собрал. Риверс также придавал большое значение браку как определяющему фактору, но признавал, что социальные структуры, такие как линиджи, кланы, «половины», также влияют на терминологии родства<sup>186</sup>. Лоуи много сделал, чтоб показать тесную взаимозависимость между клановой организацией и терминологиями родства дакотско-ирокезского типа<sup>187</sup>. Вслед за этим нами был выдвинут тезис о том, что терминологии родства типа кроу и омаха выросли из дакотско-ирокезских систем и что эта трансформация произошла в результате усиления влияния именно клановой организации — а не семьи — на обозначение родственников<sup>188</sup>.

Связь между номенклатурами родства и лежащей в их основании социальной жизнью с ее институтами значительно более

186

сложна, чем думали прежде как сторонники, так и противники социальной детерминированности. Точно так же как часть из них считала, что форма брака или клановая организация, или то и другое вместе были достаточны для объяснения терминологии родства, другие полагали, что они нанесли социологической теории смертельный удар, когда показали,

что корреляция между клановой организацией и дакотско-ирокезской системой в некоторых случаях отсутствовала. Всякая терминология родства представляет собой результат действия значительного числа факторов, каждый из которых является переменной величиной. Вдобавок к правилам брака и формам семьи и в дополнение к таким оформленным структурам, как линиджи, кланы и «половины», существуют обычаи поселения и наследования, которые могут влиять на обозначение родственников. Разделение труда по полу, а также роли мужчин и женщин в смысле их доминирования и подчинения внутри родственной группировки или общества в целом, могут иметь значение определяющих факторов. Кроме того, существует неисчислимо множество моделей поведения и соответствующих им отношений между родственниками, что необходимо принимать во внимание. И сверх того, проблема корреляции осложняется отставанием во времени: социальный фактор может быть действенным, но не иметь при этом достаточно времени, чтобы отразиться в употребляемых терминах родства; или наоборот, использование терминов может продолжаться и после того, как социальные условия, породившие их, уже исчезли. Поэтому проблема корреляции не так проста, как считалось когда-то; напротив, она необычайно сложна, и приходится только удивляться, что так много соответствий уже найдено. Только профессиональные, тонкие статистические методы способны справиться с данной проблемой. Значительным в этом отношении был вклад Мёрдока<sup>189</sup>, и, без сомнения, такого рода исследования будут выполняться и впредь. Некоторые ученые считают, что системы родства легко распространяются от одного племени к другому. Если бы это было так, к уже перечисленным сложностям, связанным с корреляциями, добавилась бы еще одна. В некоторых случаях можно с очевидностью указать, что система родства того или иного племени испытала влияние или воздействие системы родства соседнего племени; в некоторых случаях действующие термины родства являются заимствованными. Но в целом теория диффузии терминов родства сталкивается с большими трудностями. С чего бы племени заимствовать систему родства от соседей? Или, точнее, как может система родства одного племени «оказать влияние» на другое племя? Могло ли племя заимствовать терминологию, которая была несов-

187

местима с его собственной социальной системой? И если совместимость так важна, как могло племя не развивать свою собственную систему? Разумеется, если бы заимствование происходило ни с того, ни с сего, корреляция между терминологиями и социальной организацией была бы невозможной. Но «беспричинная» точка зрения не согласуется с научным взглядом на естественные явления. Диффузия систем родства часто постулировалась в качестве простого объяснения их распространенности. Однако такую распространенность можно объяснить и иным образом, например экологически. До тех пор пока теория диффузии по-прежнему опирается лишь на накопление фактов («чем больше, тем лучше»), ее следует рассматривать как в высшей степени спорную, если не сказать сомнительную, гипотезу.

Эффективную поддержку социологической теории оказали исследования тех изменений, которые произошли в системах родства после выхода в свет в 1871 г. «Систем ...» Моргана. Эгган показал, например, что терминология родства чоктавов со времен Моргана претерпела ряд изменений; он сумел объяснить, почему эти изменения имели место, исходя в своем анализе из социальных условий, которые трансформировались прежде всего под воздействием правительства Соединенных Штатов и условий жизни в резервации<sup>190</sup>. Спор и другие проделали сходные исследования<sup>191</sup>.

*Эволюция систем родства.* Наука о родстве с самого начала была учреждена ее основателем Морганом на эволюционистской основе. Согласно его теории, системы родства эволюционировали как сопутствующие явления и как функции эволюционирующих форм семьи. Риверс принял моргановскую эволюционистскую гипотезу, но предложил изменить последовательность систем. Затем наступил период полномасштабного отказа от эволюционистских теорий в области культуры, и это, конечно, покончило с теорией, согласно которой системы родства эволюционируют. В относительно недавней работе Мёрдок утверждает, что его исчерпывающее исследование 250 обществ показало, что «не существует ни неизбежной последовательности социальных форм, ни какой-либо обязательной связи между определенными правилами поселения или десцента, определенными типами родственных групп или терминов родства - и уровнями культуры, типами экономики, формами правления или классовой структуры»<sup>192</sup>. Данное утверждение, между прочим, содержится в главе под названием «Эволюция социальной

организации».

Моргановская теория эволюции различных форм семьи и сопутствующих им систем родства на десятилетия вышла из употребления. И никто со времен Моргана не сумел разработать и ве-

188  
сти в научный оборот обоснованную теорию эволюции систем родства. Но это не означает, что в данном секторе культуры эволюция не имела места. Конечно, если культура в целом эволюционирует, то системы родства принимают участие в этом развитии. Или же, если терминологии родства являются функциями социальных систем и если социальные системы эволюционировали, то системы родства должны эволюционировать вместе с ними. Коротко говоря, если эволюционная теория применима к культуре в целом, она, конечно же, актуальна и для систем родства.

Трудность здесь, вероятно, сходна с трудностью, с которой пришлось столкнуться при утверждении социологической теории терминов родства: проблема слишком сложна, чтобы решаться простым соотношением «один к одному», как предлагал Морган, то есть соотношением между формой семьи и типом терминологии. В сущности, опыт теорий Моргана довольно ясно показал, что говорить об эволюции человеческой семьи в точном смысле слова совершенно невозможно по той простой причине, что семью нельзя рассматривать как независимую и автономную систему; она является составной частью более крупной единицы - общества и должна рассматриваться в качестве таковой. Поэтому пытаться соотносить последовательность систем родства следует не с формами семьи, а с эволюцией обществ в целом. За последние годы, насколько нам известно, никто не делал этого, за исключением одного исследователя — Гертруды Эвелин Доул<sup>193</sup>. Мисс Доул соотнесла шесть типов терминологий с таким же числом типов родственной организации; три других типа терминологии возникли за счет необычных условий, воздействовавших на некоторые из шести типов родственной организации. Она сделала вывод, что «модели номенклатур родства... в целом коррелировали с развитием орудий и способов производства, а также с уровнем сложности социальной организации»<sup>194</sup>.

Исследование Доул — это основательно и кропотливо выполненная работа. На сегодняшний день (1957) она существует только в виде микрофильма в Библиотеке Конгресса. Взвешенное суждение о полученных исследовательницей данных должно стать результатом критического анализа ее монографии компетентными учеными, и это потребует времени. Однако мы считаем, что, даже если кое-что из ее выводов окажется неприемлемым в деталях, ее общий тезис является здравым, и именно по указанным ею основным направлениям в конечном итоге будет разработана обоснованная и эвристичная теория развития.

*Классификационная система родства.* Как мы уже знаем, Морган расклассифицировал все системы родства на две большие

189

группы: *классификационные* и *описательные* (рис. 6-4 и 6-5). Эти термины подвергаются критике и в значительной мере недопонимаются. В частности, доказывается, что наша собственная система, которую Морган поместил в категорию описательных, на самом деле является классификационной, поскольку такие слова, как «кузен», охватывают в ней больше, чем одно отношение родства. Нет нужды говорить, что Морган осознавал это, однако под термином «классификационный» он имел в виду другое. Он совершенно ясно говорит в «Системах...», что классификационными являются только те термины, которые включают больше одного отношения генеалогического родства. Например, когда отца, сына сестры отца и сына дочери сестры отца называют «отец», тогда этот термин — классификационный. Между тем термин «кузен» указывает лишь на одну степень генеалогического родства, а именно на дитя сиблинга родителя, и потому является описательным. Что касается критики самого термина «классификационный», то Радклифф-Браун заметил: «Без сомнения, это не идеальное слово, но им долго пользовались, и никакого лучшего термина не нашли, несмотря на предпринимавшиеся попытки»<sup>195</sup>.

Подобно тому как он поделил все системы родства на две категории, Морган и социальные системы расклассифицировал на два типа: первобытное общество, организованное на основе родства, он называл *societas*, а гражданское общество, базирующееся

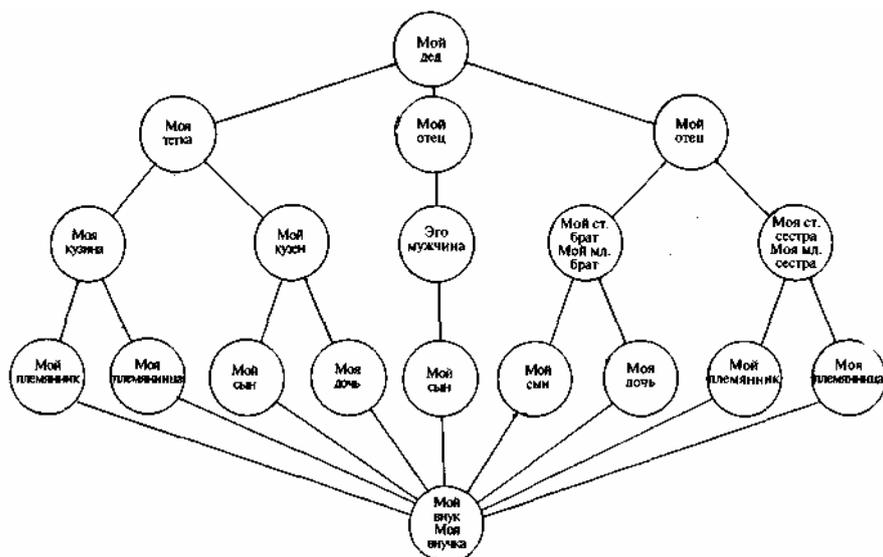


Рис. 6-4. Классификационная система (сенека-ирокезская)

190

на отношениях собственности и территориальных значил как *civitas*<sup>196</sup>. В конечном итоге он соотносил классификационные системы родства — с первобытным обществом, а описательные системы — с современным гражданским обществом. Данная корреляция не вполне оправдана, хотя в основном она справедлива. У некоторых первобытных народов системы родства вовсе не являются классификационными, а если и являются, то только до известной степени. Однако все системы родства граж-

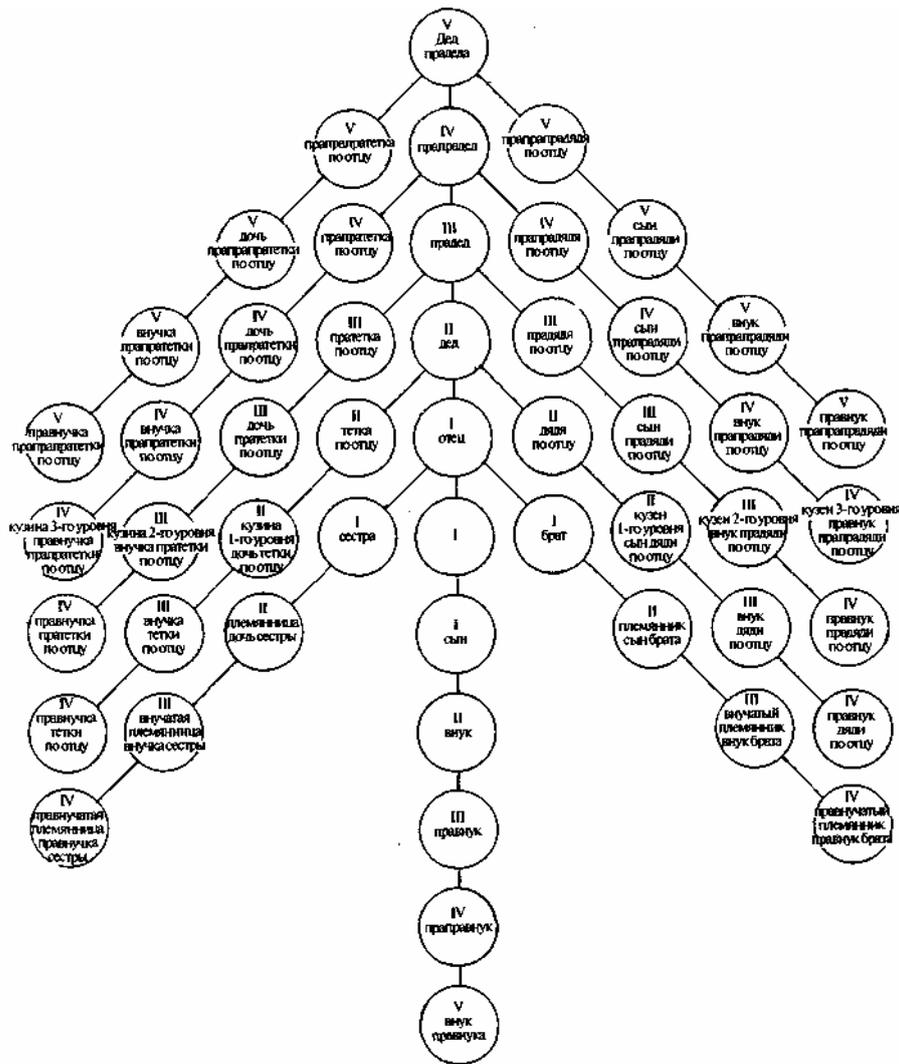


Рис. 6-5. Описательная система (английская)

данских обществ являются описательными, а для большинства первобытных обществ, конечно, характерны классификационные системы. Переход от классификационных систем к описательным был следствием перехода от первобытного племенного общества к гражданскому; он сопутствовал этому переходу и потому имел эволюционный характер. Но нас здесь интересует не эволюционный характер систем родства. Нас интересует сама по себе классификационная система. Классификационная система родства тесно коррелировала с социальной организацией и с жизнью большинства первобытных народов, и понять эту систему — значит пролить свет на базовые процессы первобытного общества, сделать их — в частности, процессы родства — более понятными.

Классификационная система родства характеризуется двумя основными чертами: 1) она осуществляет по некоторым позициям терминологическое слияние коллатеральных и прямых родственников и 2) содержит только важнейшие термины. Что касается пункта первого, то примером может служить обозначение словом «отец» брата отца, сына сестры отца и сына дочери сестры отца, то есть обозначение параллельных кузенов терминами для сиблингов. Именно эту особенность Морган называл *классификационной*: ряд генеалогических связей разных степеней объединяются в один класс. Что касается второго пункта, то в классификационных системах отсутствуют термины вроде наших «второго кузена» или «прадеда». Каждый родственник, то есть каждый индивид, обозначенный термином родства, является вследствие этого, с точки зрения поведения и положения в сфере социальных взаимоотношений, близким родственником, родственником первой степени, даже если бы он в генеалогическом смысле являлся шестнадцатым кузеном.

Классификационная система красноречиво отражает заключающуюся в родстве основу и сущность первобытного общества. Это удивительно искусный механизм. В одно и то же время он представляет собой и саморасширяющуюся, и самоограничивающуюся систему. С одной стороны, она действует так, чтобы увеличить размер группы взаимопомощи, а с другой стороны, эффективно укрепляет солидарность между членами группы. Коротко говоря, классификационная система является средством регулирования одновременно экзогамных и эндогамных процессов в обществе. Посмотрим конкретно, как это происходит.

Братья моего отца приходятся мне «отцами», а их дети — моими «братьями» и «сестрами». Но мой отец называет своих параллельных кузенов «братьями», и это значит, что они тоже мои «отцы», а их дети — мои «братья» и «сестры». Параллельные кузены моего отца отходят от прямой линии его происхождения нео-

192

граниченно и в степени, которую можно обозначить количественными числительными 1-й, 2-й, 3-й и т.д.; и все эти кузены считаются моими «отцами», а их дети — моими «братьями» и «сестрами». То же рассуждение можно применить и к моей матери, к ее сестре, к ее параллельным кузинам, которых она называет «сестрами», а я — «матерями», и, соответственно, к их детям, которых я называю «братьями» и «сестрами». Таким образом, по одну сторону от моей собственной прямой линии происхождения у меня есть «отцы» и «сублинги», по другую сторону — «матери» и «суб-линги»; при этом число их неограниченно разрастается вширь. Предел, до которого их могут выделять как родственников и делать значимыми в социальной жизни, зависит, конечно, от разных условий и обстоятельств, таких как размер орды или локальной группы, размер племени, место поселения, образ жизни и т.д. *Тенденция*, однако, состоит в том, что в первобытных обществах с классификационными терминологиями связи по родству стремятся расшириться вплоть до границ племени. В этом случае каждый человек оказывается связан с любым другим членом племени тем способом, который значим для социальной жизни. Короче говоря, функционирование классификационной системы ведет к тому, чтобы объединить всех членов племени единой сетью родства. «Использование терминов родства, — говорит Радклифф-Браун, — простирается до охвата всех лиц, вступающих в социальные контакты друг с другом. Если взять любого отдельного члена племени, то каждый человек, с которым он имел какие-либо социальные контакты, так или иначе оказывается с ним в том или ином отношении, обозначаемом принятым здесь термином, и с помощью этого термина к нему можно обращаться. *Таким путем все общество образует корпорацию родственников* [курсив мой.— Л.У.]»<sup>m</sup>.

Таким образом, классификационная система функционирует, создавая максимально возможный в рамках племени размер кооперированной группы, а именно все племя в целом. Если совместная деятельность — это преимущество в борьбе за выживание и если размер группы — это преимущество в конкурентной борьбе, то классификационная система родства со своей терминологией превосходно служит обеспечению и того и другого. Она организует людей на совместные усилия и способствует увеличению размера группы до предела племенных границ.

Но если, с одной стороны, классификационная система обеспечивает процесс экзогамии, неограниченно распространяя связи родства во все стороны, то, с другой стороны, она обеспечивает эндогамный процесс, устанавливая тесные и прочные социальные связи между генеалогически отдаленными родственниками. Хотя классификационная система является средством распространения

193

родственных связей без ограничений и на большие по генеалогическим меркам расстояния, она является еще и способом создания *социальных* связей, в результате становящихся тесными и интенсивными. Например, классификационная система доходит до параллельного кузена параллельного кузена моего отца. Но когда она наконец достигает его,

он становится очень близким мне: классификационная система делает его *моим отцом*. В классификационной системе отсутствуют такие термины, как «второй» или «третий» кузен. Когда действует эта система, всякий — независимо от степени генеалогической отдаленности — будет отстоять от другого социально не далее, чем «кузен», «дядя», «племянница» или «дед»<sup>198</sup>. Таким образом, классификационная система не только обеспечивает индивида неограниченным числом родственников; она делает каждого из них *близким* родственником. По мере увеличения размера группы ее солидарность возрастает.

Но родство может выходить за пределы племени; оно может также служить основой межплеменных отношений. Среди пяти ирокезских племен, составлявших знаменитую Лигу, три клана имелись в каждом племени, а остальные присутствовали в двух или большем числе племен. Члены кланов Медведя, Волка и Черепахи из племени сенека имели собратьев по клану в племенах кайюга, онондага, онейда и моговков. Все ирокезские племена рассматривались поэтому как родственные друг другу.

Сама по себе Лига ирокезов, межплеменная политическая организация, базировалась на родственных связях. Конфедерация управлялась советом из пятидесяти вождей, избираемых от нескольких племен. Но должность каждого вождя принадлежала не просто племени и даже не «половине» или клану в составе племени; она принадлежала определенному матрилинейному линиджу. Когда вождь Лиги умирал, старшая женщина в его линидже, по совету остальных членов линиджа или с их разрешения, выбирала ему наследника из числа мужчин линиджа. На практике наследником становился обычно младший брат умершего вождя или сын одной из его сестер. Избранный старшей женщиной и другими членами линиджа кандидат должен был затем последовательно пройти процедуру одобрения или неодобрения со стороны клана, «половины» и племени, прежде чем быть представленным советом Лиги для введения в должность. Таким образом, у нас есть замечательный образец надплеменной политической структуры, уходящей корнями в близкородственные отношения. Они тянутся от совета Лиги — через племя, «половину», клан и линидж — к семейному очагу. Представление о родстве в первобытном обществе может даже выходить за пределы человеческого сообщества: оно может охватывать растительные и животные виды и даже неодоушевленные

#### 1Q4

явления. В тотемических системах австралийских аборигенов определенные растения, птицы и животные являются тотемными предками, а определенные особенности местности тесно увязаны с тотемической системой. У индейских племен Северной Америки медведь может быть «отцом» или «дедом»; паук — «бабкой». Солнце обычно — «отец» или «солнечный юноша», а земля, как правило, — «наша мать». Поскольку индивиды, с которыми человек поддерживает дружественные социальные отношения, являются (или должны быть) его родственниками, растения, животные и неодоушевленные природные феномены входят в социальные системы первобытных народов. Вряд ли будет преувеличением сказать, что родство является соединительной тканью того мира, который населен дописьменными народами.

«Земледельческая революция» преобразовала первобытное общество, основанное на родстве, в общество гражданское, основанное на отношениях собственности и территориальной организации. Классовая структура и классовое деление заменяют линидж и клан; на место взаимопомощи приходят конкуренция и конфликт. С точки зрения удовлетворения потребностей человеческих существ такая трансформация означала огромную потерю: потерю родства, которое, как указывал Тайлор, означает «благорасположенность» и взаимопомощь. Такая трансформация социальной организации находит выражение в терминологии родства, в частности в замене классификационных систем на описательные. Новый тип терминологии не стремится сохранить и удержать родственников в фиксированных, ограниченных рамках, что было свойственно прежним, классификационным, системам (рис. 6-4 и 6-5), но, напротив, с очевидностью позволяет родственникам жить дисперсно и исчезать из виду.

Однако с появлением гражданского общества память о родстве первобытной эпохи сохранилась<sup>199</sup>, и зачастую новые социокультурные системы, если и не сохраняли сущность родства, то пользовались им как формой для отливки своих разнообразных организаций. Члены средневековых гильдий были «братьями» друг другу. Церковь была организована в

терминах родства: римский папа (*il papa*) — во главе ее; «отцы», «матери», «братья» и «сестры» — в среде клира и прихожан. Даже богов организовали в Святое семейство. Множились и быстро росли тайные общества и ложи, оформленные как «братские» ордена. Как братские организации воспринимают себя трудовые союзы; существуют «братства» железнодорожных кондукторов. Университеты сделались «нашими матерями», а нация для человека всегда является родиной-матерью или отечеством.

195

Родство в первобытном обществе было столь же всепроникающе, сколь и высоко ценимо. Когда же оно в качестве базы социальной организации в культурах, созданных «земледельческой революцией», было утеряно, то по образу родственного объединения стали пытаться организовать как можно большую часть общества.

Глава 7

## **Структура, функции и эволюция социальных систем, созданных человеком**

Все сообщества живых существ представляют собой *системы*, каждая из которых есть органическое целое, состоящее из взаимодействующих частей. Поэтому они предстают перед нами в двух аспектах: структурном и функциональном. С одной стороны, мы можем изучать социальные системы с точки зрения качества (или качеств) частей, составляющих целое; с другой стороны, сосредоточить внимание на взаимоотношениях этих частей, на отношениях одной части с другой и одной части с целым. Структура и функция являются поэтому просто двумя подходами к одному и тому же феномену, а именно — к системе, или организму. Проблемы, стоящие перед ученым-обществоведом, и в частности перед культурологом, не отличаются по своей природе от проблем физиков и биологов. Коренные проблемы всех наук — это проблемы структуры и функции, дифференциации и интеграции. Цель астронома — в открытии структуры космоса, галактик, созвездий и звезд, а также в интерпретации их поведения. Физик имеет дело со структурой атома и взаимодействием его частей. Биолога интересует строение живых существ и их поведение. Подобно своим ученым собратьям в других областях, культуролог анализирует структуры культур в целом и социальных систем в частности, а также интерпретирует их поведение. Наш непосредственный интерес теперь сосредоточивается на структуре и функции созданных человеком социальных систем. Мы хотим знать, как они построены, каково качество (или качества) составляющих их частей, как они составлены вместе и как удерживаются, образуя интегрированное целое. Коротко говоря, мы намерены рассмотреть социальные системы, с одной стороны, с точки зрения дифференцированности их структуры и особенностей функции, с другой стороны, с точки зрения их интеграции, то есть как *части* и как *целостности*.

Под *социальной системой* мы имеем в виду целостную сеть отношений между индивидами некой различаемой группы. Мы намерены проанализировать социальные системы человека в трех

196

видах структур: сегментах, классах и специальных механизмах. Под *сегментом* мы понимаем одну часть из некоего количества частей, составляющих целое, где один компонент по своей структуре (составу) и функции похож на другой. Семья, таким образом, является сегментом. Общество, будучи целым, подразделяется на семьи, и каждая семья любой данной системы в родовом отношении сходна с другими семьями по своей структуре и функции. Линиджи, кланы и «половины» тоже являются сегментами. Процесс сегментации может выражаться также и в других формах, в чем мы убедимся позднее. *Класс* в том смысле, как мы употребляем этот термин, — это одна часть из некоего количества частей, на которые поделено общество в целом, и где один класс отличается от другого по составу (структуре) и по функции. Например, мужчины и женщины, или самцы и самки, составляют общественные классы. Общество как некое целое может быть поделено на два класса в соответствии с полом, мужским или женским, и эти классы различаются по своему составу и функциям. Женатые, неженатые и овдовевшие составляют нечто вроде классов. То же относится к взрослым и детям.

Все человеческие общества, таким образом, состоят как из сегментов, так и из классов (или

разделяются на них). Классы и сегменты сходны в том, что каждый из них является подразделением системы в целом; все конкретные общества делятся на разное, но кратное количество частей, в одних случаях — сегментов, в других — классов. В обратном порядке эта формулировка означает, что сумма сегментов или классов точно равняется системе в целом. Классы и сегменты отличаются друг от друга, поскольку структура одного данного сегмента схожа со структурой другого, а структура каждого класса не похожа на все остальные классы.

Рассматривая здесь морфологию общества, мы под термином *специальный механизм*<sup>TM</sup> понимаем структуру, которую можно вычленишь из целостной системы, но она не будет при этом одним из классов, на которые может разделяться общество. Вождь, шаман или тайная организация — примеры таких структур. Мы не считаем, что общество как целое делится на специальные механизмы, подобно делению на сегменты или классы. Скорее, специальный механизм видится нам просто как различаемая структура с особой функцией внутри социальной системы. На самом деле в обществе вообще может не быть того, что мы называем специальными механизмами. Некоторые первобытные общества, такие как тасманийцы, определенные группы пигмеев, эскимосов и др., очень близки к тому, чтобы обходиться без внутренних структур с ярко выраженной спецификой, которые соответствовали бы рассматриваемому термину. У них фактически нет политических вождей

197

или специалистов-шаманов; у них есть только классы и сегменты. Специальный механизм, следовательно, — это *часть* социального целого, не похожая на сегмент или класс. Последние являются *однотипными* структурами; их сумма дает законченную социальную систему. Специальные механизмы всегда меньше, чем целое. Класс или сегмент — это часть *от* целого; а какой-либо орган — это часть, выделяемая *внутри* целого. Общество, как мы только что отметили, может вовсе не иметь специализированных структур (то есть механизмов), или оно может иметь ряд разновидностей таких структур, или каждая разновидность может быть представлена более чем одним механизмом. Вожди, шаманы, жрецы, полиция, тайные общества и т.д. — это и есть своего рода разновидности специальных механизмов.

Наши задачи поэтому состоят в том, чтобы: 1) вычленишь, определить и классифицировать типы социальных структур; 2) понять, каким образом каждая часть соотносится с остальными и как они все интегрированы в единое целое; 3) наметить путь социальной эволюции в обоих ее аспектах: структурном и функциональном.

Как мы уже видели ранее, первые социальные системы, созданные человеком, представляли собой локальные территориальные группы, каждая из которых состояла из семей. Эти две формы социальной организации — локальная группа и семья — были унаследованы человеком от его антропоидных предков. Следовательно, в самом начале человеческой истории мы различаем по крайней мере один вид сегмента, а именно: семьи в составе локальной группы или орды. Мужчины и женщины, зрелые и неполовозрелые, имеющие и не имеющие полового партнера — вот различимые социальные классы.

Никаких специальных механизмов не различить до тех пор, пока выдающийся индивид — лидер локальной группы или орды — не будет выделен и обозначен. Теперь мы хотим обрисовать развитие человеческого общества, исходя из его структуры и функции и начав с уровня антропоидов как исходного рубежа.

В одной из предшествующих глав мы познакомились с тем, как общество антропоидов трансформировалось в общество людей. Семьи были объединены сетью кровно-родственных и свойственных связей. Эта сеть, или система родства, определялась терминами родства и регулировалась комплексом правил и санкций. Мы познакомились с тем, как процессы экзогамии и эндогамии играли роль регулятора отношений между отдельными частями, а также роль объединителя отдельных частей в единое целое. Теперь мы хотим заглянуть поглубже в процесс структурной дифференциации и функциональной специализации, поскольку культура

198

развивается как последовательное, с помощью технологических средств усиление контроля над силами природы.

В главе 2 («Энергия и орудия») мы указывали, что существует тесная взаимосвязь между степенью организации вещества и концентрацией энергии. Поскольку материя становится менее организованной, если энергия находится в более рассеянном состоянии, то степень организации системы, напротив, возрастает по мере того, как усиливается концентрация энергии в системе. Социальные системы суть не что иное, как социальная форма технологического контроля над силами природы. А потому социальная эволюция есть функция технологического развития. При неизменности остальных факторов социальные системы эволюционируют по мере роста потребляемого количества энергии на душу населения в год. Другими словами, в структурном отношении они становятся более дифференцированными, в функциональном отношении — более специализированными, и как следствие дифференциации и специализации в них развиваются специальные интеграционные и регулировочные механизмы. Таким образом, социальная эволюция человека делается понятной с точки зрения энтропии, с точки зрения следствия из второго закона термодинамики: *степень организованности системы пропорциональна концентрации энергии в данной системе*. Поэтому мы можем рассматривать социальную эволюцию с точки зрения принципа, фундаментального по своей природе и космического по охвату.

### **Сегменты**

Феномен сегментации тесно связан с другим феноменом, а именно с интеграцией. На самом деле сегмент представляет собой механизм интеграции; сегмент является частью, а *часть* подразумевает *целое*. Сегментация как процесс — это способ увеличить размер системы, сохраняя в ней в то же время высокий уровень внутреннего сцепления, или солидарности. Как мы уже отмечали, рассматривая эндогамию и экзогамию, солидарность социальной группы имеет тенденцию уменьшаться по мере увеличения размера группы. Если увеличение размера продолжает давать преимущество, значит необходимо найти способ для поддержания высокого уровня солидарности. Мы видели, как законы эндогамии и экзогамии поддерживали равновесие между размером и солидарностью группы, с тем чтобы достичь максимальной эффективности групповых устремлений. Теперь мы видим, как то же самое делает процесс сегментации. Он делает возможным увеличение размера, ибо ни одна система — физическая, биологическая или социальная — не может увеличить свой размер сверх определенно-

199

го предела, не прибегая к сегментации. Посредством процесса сегментации система любого типа может быть расширена, поскольку ее увеличение делается возможным не только за счет интеграции внутри класса сегментов одного уровня, но и за счет того, что сегменты одного уровня могут быть интегрированы в единицы, составляющие сегменты более высокого уровня организации, — и так до бесконечности. Но одновременно с тем, что процесс сегментации увеличивает размер системы, он поддерживает ее внутреннее сцепление, или солидарность. Сегменты остаются небольшими, даже когда система сильно разрастается, при этом внутри сегмента может сохраняться высокий уровень сцепления, или солидарности. Во-вторых, интеграция имеет место между сегментами, точно так же как она присутствует между подразделениями, включающими в себя сегменты; процесс сегментации происходит как между сегментами, так и внутри них. Процесс сегментации, таким образом, представляет собой удивительно остроумный способ объединить два противоположных принципа, или тенденции, в гармоничный и сбалансированный синтез: единства и множества, дискретности и синтеза, размера группы и ее солидарности.

Из сказанного явствует, что процесс сегментации тесно связан с процессом эволюции.

Эволюция стала возможной или была вызвана к жизни в результате появления новых основ интеграции на все более и более высоких уровнях<sup>201</sup>. Конечно, это не единственный путь для осуществления эволюции. Она может происходить и как следствие дифференциации структуры, а также специализации функции, но об этом мы поговорим позднее. Сейчас же

наш интерес связан с соотношением сегментации и эволюции.

Процесс сегментации можно наблюдать повсюду и на всех уровнях организации — физическом, биологическом и социальном. Галактика есть сегмент космоса; звезда — сегмент галактики. Атом — это сегмент молекулы, так же как последняя — сегмент более крупных материальных систем. Сегмент может состоять из ряда частей, точно так же как сам он является одной из частей более крупной системы. Теперь мы вплотную подошли к очень интересному и, по-видимому, фундаментальному принципу: всякая система, будь она сегментом как таковым или соединением сегментов, ограничена в своем максимальном размере. Так, молекула в представлении химика есть сегментированная система, а сегменты ее - атомы. Но размер молекулы всякого данного элемента, то есть число составляющих ее атомов, не может увеличиваться сверх определенного предела. Молекула кислорода обычно содержит два атома. Она может иметь и три, но, видимо, не более того. На более высоком уровне интеграции мы можем рассмотреть каплю ртути. Это не просто соединение молекул, а

200  
организованная сегментированная система, сегментами которой служат молекулы. Но и эта система, подобно молекуле кислорода, не может увеличивать свой размер сверх определенного предела. Таким образом, мы наблюдаем два аспекта материальных систем такого рода: 1) отдельные единицы имеют тенденцию к соединению и созданию интегрированных систем, но 2) процесс интеграции не может до бесконечности образовывать все более и более крупные системы: для каждого вида систем существует максимальный размер и предел. Данные аспекты систем тоже можно наблюдать повсюду. Мы можем предположить, что галактика представляет собой группировку звезд, которые тяготеют к объединению и формированию системы. Но размер звездной группировки ограничен, так же как ограничен размер капли ртути. Когда этот предел достигнут, образуется новая галактика. Поэтому мы находим в космосе не одну звездную организацию неограниченного - или бесконечного — размера, а много систем, подобно множеству капелек воды.

В биологических системах мы тоже можем наблюдать пределы интегративного процесса на базе сегментов соответствующего порядка. Размер многоклеточной системы не может увеличиваться неограниченно на одной только основе сегментации и интеграции; рано или поздно она достигает рубежа, за которым распадается на части, точно как в случае с молекулой кислорода или каплей ртути. То же самое справедливо и для колонии одноклеточных организмов — сегментированной системы, где сегментом является каждый одноклеточный организм.

Таким образом, мы видим, что всякая данная система, основанная на интеграции сегментов, не может увеличивать свой размер сверх определенного предела. Но — и здесь мы подходим к наиболее важному моменту — системы могут формироваться и в результате интеграции первичных, максимально крупных систем в еще более крупную, где эти первичные системы становятся сегментами. Молекула ртути не может содержать больше, чем определенное количество атомов, но могут образоваться более крупные многомолекулярные системы, в которых сами молекулы становятся сегментами. Максимальный размер отдельной галактики ограничен, но в супергалактической системе сами галактики становятся сегментами. Таким образом, мы можем отметить два важных принципа: 1) на любом данном уровне число единиц, которые могут объединиться, образовав сегмент, ограничено, поэтому размер систем на данном уровне не может превышать определенный предел; однако 2) *системы* одного уровня могут быть интегрированы *в качестве сегментов* в более крупные системы вышестоящего уровня. Таким способом процесс эволюции может

201

длиться неопределенно долго, преобразуя системы одного уровня в более крупные системы вышестоящего уровня.

Теперь применим вышеназванные принципы к социальной организации человека и к эволюции. Общество человеческих существ является материальной системой. Поэтому если существуют принципы, приложимые к материальным системам вообще (что мы обязаны предполагать, стоя на научных позициях), то они должны быть приложимы и к человеческим социальным системам в частности. И интерпретация социальной организации людей и эволюции с помощью принципов, космических по охвату, должна быть более

фундаментальной и значимой, чем интерпретация, сводимая к человеческому обществу как таковому. На примере военной организации мы можем показать, как соотносятся сегментация с интеграцией и какова роль обеих в социальной эволюции.

Армия — это высокоразвитая форма сегментированной социальной системы. Фактически она представляет собой пирамиду, состоящую из слоев сегментов, при этом единицы одного уровня становятся сегментами единиц следующего, более высокого уровня. На низшем уровне организации располагаются отдельные солдаты, или единицы. Они становятся сегментами единиц под названием «отделения», которые, в свою очередь, становятся сегментами единиц, называемых «взводы», которые, в свою очередь, становятся сегментами рот — и т.д., через батальоны, полки и дивизии, вплоть до армий. Ряд армий затем могут быть объединены в суперармию, или вооруженные силы государства под единым командованием. В свою очередь вооруженные силы ряда союзных государств могут быть объединены под общим военным руководством.

Почему армия организована именно так? Почему она не представляет собой одного большого скопления людей, орды без различия внутренней структуры? Ответ, разумеется, очевиден. Неорганизованная группа такого размера распалась бы на части под действием собственной тяжести, подобно капле ртути, которая не может превысить свой предельный размер, обусловленный силой сцепления ее молекул. Первичными единицами армии являются живые материальные частицы, называемые *солдатами*, или *людьми*. Они притягиваются один к другому и образуют группы. Они это делают, поскольку тем самым достигается взаимопомощь и безопасность. Но сила притяжения одного человека к другому в группе имеет тенденцию изменяться обратно пропорционально количеству людей в группе; чем многочисленнее группа, тем слабее сила притяжения между ее членами. Солидарность группы, а с ней и эффективность ее согласованного действия, уменьшается по мере возрастания количества составляющих ее индивидов. В

202

конце концов, если размер группы продолжает расти, наступит некий предел, за которым группа будет стремиться к распаду под действием собственной тяжести; ее солидарность и эффективность достигнут точки, приближающейся к нулю. Если требуется добиться эффективного согласованного действия, то число индивидов в группе должно быть достаточно небольшим, что обеспечит высокий уровень солидарности.

Поэтому самая мелкая группа в армии не может превышать определенного предела. Она должна быть достаточно маленькой, чтобы притяжение между составляющими ее элементами — людьми — было достаточно сильным и сделало бы группу эффективной в военном отношении и сплоченной единицей. Если военная организация расширяется, то, соответственно, увеличивается степень интеграции людей, но не на индивидуальном, а на более высоком уровне — уровне отделений, взводов или рот<sup>202</sup>. Дальнейшее увеличение размеров военной организации происходит за счет последовательной интеграции на все более высоких уровнях.

Конечно, мы описываем армию с точки зрения структуры и функции, а не происхождения. Мы не говорим, что по ходу развития армий сначала возникли отделения, которые затем были объединены и образовали взводы, а те, в свою очередь, объединились, чтобы образовать роты, батальоны, полки и т.д., - как если бы мальчик строил пирамиду из кубиков. Сегментация — это процесс, свойственный *системе*, или *организму*, а организм всегда есть целое, единица. Сегментация — это процесс, происходящий *внутри* системы; он не предполагает построения систем путем добавления и приращения. В ходе развития военной организации ее сегментация и укрупнение идут рука об руку. Наше описание армии как организма, интегрированного посредством сегментации, является поэтому рассказом не о том, как это получилось, а о том, как эта структура поддерживается. Армия может удерживать вместе тысячи людей потому, что они организованы сначала в небольшие крепко спаянные группы, которые затем - *в качестве групп* — объединены в более крупные единицы более высокого уровня. Число сегментов данного класса уменьшается по мере того, как увеличивается число людей, содержащихся в каждом сегменте; в результате, хотя с подъемом на пирамиду стратифицированных сегментов сила притяжения между *индивидами* уменьшается, это компенсируется интеграцией и реинтеграцией *сегментов*. Например, два человека из разных армейских

дивизий могут быть тесно связаны друг с другом в силу связи между их дивизиями, поскольку в свою дивизию каждый человек много раз интегрирован и реинтегрирован за счет последовательного членства в дивизионных сегментах: роте, батальоне, бригаде и полку. Два солда-

та, таким образом, могут рассматривать друг друга непосредственно как членов дивизий. Организация духовенства тоже служит интересным и поучительным примером объединения посредством сегментации. На самом нижнем уровне здесь представлены конгрегации — если только внутри них не различаются сегменты. Конгрегации организованы в приходы, те - в епископства, архиепископства и т.д. вплоть до Церкви, обнимающей собой их всех.

В военной и религиозной организациях мы видим пример осуществления тех процессов, которые сыграли важную роль в социальной эволюции: эволюции посредством сегментации и интеграции. Теперь обратимся к человеческому обществу и проследим за действием этих процессов по ходу социальной эволюции.

Рассмотрим вновь социальную организацию антропоидов. В ней представлены два типа самостоятельных единиц: семья и локальная группа. Семьи являются сегментами локальных групп. Здесь — как и в физических или химических системах — мы не увидим хаотичного распределения наших единиц, то есть не найдем антропоидов, беспорядочно разбросанных по всему ландшафту; они тяготеют к тому, чтобы объединяться в группы себе подобных. На вопрос: «Почему атомы кислорода стремятся к образованию молекул?» — мы не можем придумать ничего лучшего, как ответить: «Такова их природа». Но мы можем сказать нечто большее о социальной организации антропоидов: для удовлетворения сексуального голода они собираются вместе, поскольку жизнь в группе предоставляет индивидам определенную защиту, а кроме того, характер пищи и ее распределение делают групповую организацию возможной и поощряют ее. Мы не можем знать, почему атом данного элемента содержит пять электронов, а не четыре или шесть, однако нам известно, от чего зависит размер семьи у антропоидов. Мы знаем также, от чего зависит размер локальной группы (глава 3). Таким образом, мы можем увидеть и осмыслить феномены сегментации и интеграции, характерные для общества ближайших предков человека.

Рассматривая понятие инцеста и запрет на него, а также процессы экзогамии и эндогамии, мы видели, что на социальную организацию приматов оказало воздействие появление нового механизма интеграции, а именно членораздельной речи, что и положило начало социальной эволюции человека. Системы родства были образованы за счет интеграции семей, игравших роль сегментов. В этой связи мы отмечали также, что система родства, основанная на одном только генеалогическом принципе, не способна разрастаться до бесконечности, сохраняя при этом эффективность; в конце концов будет достигнут предел, за которым си-

стема проявит тенденцию к распадению на части. Именно здесь вновь становится важен процесс сегментации: появление новой разновидности сегментов сделало возможной интеграцию на более высоком уровне. Мы уже знаем, что в сфере действия систем родства кланы в качестве сегментов общества играют роль механизма интеграции. Теперь мы хотим рассмотреть их в другом контексте, а именно в контексте эволюции социальной структуры. Мы, в частности, хотели бы посмотреть, как процесс сегментации формирует кланы, как они, в свою очередь, сами сегментируются и как кланы функционируют в качестве механизмов интеграции.

В предыдущей главе мы отмечали, что родство выходило за пределы семьи латерально и линейно. Прослеживание родственных связей в восходящих и нисходящих поколениях, а также их акцентирование проявилось в образовании социально значимых группировок, которые мы называем *линиджами*. Мы можем выделить два основных типа линиджей: билатеральный (или амбила-теральный) и унилатеральный. В группировках первого типа счет родства ведется по любой из двух (то есть с учетом обеих) линий: отцовской и материнской. В унилатеральных группировках счет родства ведется исключительно по одной линии: отцовской (мужской) *или* материнской (женской). Таким образом, мы имеем два вида унилатеральных линиджей: патрилинейный и матрилинейный. Для иллюстрации этих типов группировок мы можем сослаться на маори как пример амбилатерального линиджа, ирокезов - матрилинейного и омаха - патрилинейного линиджа. В некоторых социокультурных

системах линейные предки и потомки не настолько выделены, чтобы могли возникнуть значимые ли-ниджные группировки.

Линиджи — это сегменты, так сказать, вертикальные, в отличие от семей, которые в любое данное время распределены в горизонтальной плоскости. Вне зависимости от того, обладает социальная система линиджами или нет и является ли линидж амбилинейным, патрилинейным или матрилинейным, существо дела определяется образом жизни людей, в особенности тем, как они обеспечивают себе пропитание, обороняются от врагов и защищаются от природных стихий. Другими словами, именно специфика технологических способов регулирования и контроля за жизнеобеспечивающей деятельностью по добыванию пищи, по обороне и созданию укрытий обуславливает социальную организацию людей в этом отношении, как, впрочем, и в других. Рассмотрим прежде всего унилатеральные линиджи. Патрилинейный линидж является унилатеральной группировкой родственников, состоящей из мужчины, его детей и остальных потомков исключительно по мужской линии. Матрилиней-

205  
ный линидж состоит из женщины, ее детей и остальных потомков исключительно по женской линии. Общество может иметь неограниченное число унилатеральных линиджей, но когда они есть, их должно быть как минимум два: один унилатеральный линидж подразумевает или требует наличия другого, поскольку он включает потомков только по линии одного пола и исключает потомков по линии другого. Некоторые общества признают только два линиджа, и в этом случае мы называем их *половины*. Это особый вид унилатеральной организации, который мы рассмотрим позже.

Факторы, которые способствуют возникновению унилатеральных линиджей, весьма многочисленны и разнообразны. В целом, однако, их можно свести к трем: разделение труда между полами, экзогамия и характер поселения брачной пары. Очевидно, нельзя сказать, что там, где данные факторы имеют место, обязательно будут представлены и унилатеральные линиджи, потому что разделение труда между полами, экзогамия и характер поселения брачной пары универсальны, тогда как унилатеральные линиджи очень далеки от такой универсальности. Единственное, что мы хотим сказать — это то, что унилатеральные линиджи возникают под действием именно этих факторов и что они не появляются как следствие других важнейших факторов; однако они *не всегда* являются следствием разделения труда, экзогамии и характера брачного поселения. Указанные факторы порождают унилатеральные линиджи только при определенных условиях.

В качестве общего предположения мы можем сказать, что более значимое положение или превосходство мужчин в жизни общества, как правило, приводит к возникновению патрилинейных линиджей; а более значимая роль или превосходство женщин обычно способствуют появлению матрилинейных линиджей. Так, например, культура, в которой война, охота или пастушество являются делом первостепенной важности, обычно тяготеет к патрилинейным линиджам, потому что в данных видах деятельности, как правило, заняты мужчины. В тех системах, где роль женщины в жизнеобеспечении, строительстве жилища, в сфере собственности или в каких-либо ремеслах ставит ее — в рамках конкретного образа жизни — в положение, более значимое по сравнению с мужчинами, существует тенденция к созданию матрилинейных линиджей. Изложенные общие соображения достаточно логичны, однако легко могут ввести в заблуждение, поскольку они недоучитывают (в силу самого общего характера высказываний) сложную взаимосвязь многочисленных и разнообразных факторов, проявляющихся в конкретных ситуациях. Так, например, и мужчины, и женщины в равной степени могут заниматься добыванием пищи. В этом смысле их роли могут быть одинаково важными или же

206

один пол может быть более значим, чем другой, варьируя в широком диапазоне от малых до весьма больших значений. В некоторых культурных системах один фактор может тяготеть к тому, чтобы уравновесить собой другой фактор. В некоторых обществах, таких как ряд племен апачей, мужчины могут приобрести важное социальное положение в результате частого и сопряженного с опасностью участия в военных действиях, но женщины могут добиться такого же статуса за счет собирательства и обработки диких съедобных растений, а также выделки оленьих шкур и изготовления других предметов. У эскимосов мужчина —

основной добытчик пищи, а женщина главенствует в сфере производства одежды из шкур и в других важных делах по дому. У ирокезов мужчины были охотниками и воинами, а женщины обрабатывали огороды, несли обязанности по дому и охраняли собранный урожай. Магические представления иногда не менее важны, чем рациональные, технологические факторы, и в этом отношении (как и в некоторых других) магия может рассматриваться как псевдотехнология. В некоторых австралийских племенах только мужчины могут быть хранителями определенных священных мест и предметов, находящихся в этих местах, и только мужчины могут проводить церемонии, которые считаются важнейшими для благополучия группы и которые ассоциируются с этими священными местами. Так что если здесь суждено быть унилатеральной организации, данный фактор окажет сильное воздействие в обретении ею патрилинейной формы.

Мы видим, кроме того, что факторы, имеющие значение с точки зрения формирования линиджей или их отсутствия, многочисленны и разнообразны. Мы имеем различные виды деятельности мужчин в сфере жизнеобеспечения -  $M(D_1, D_2, D_3, \dots)$  и деятельности женщин -  $Ж(D_1, D_2, D_3, \dots)$ . Сходным образом мы имеем их роли в нападении и обороне, в строительстве укрытий, жилищ и их ремонте, в изготовлении и ремонте одежды, в искусствах и ремеслах, таких как гончарное, текстильное, металлургическое, в искусстве магии и т.д. В любой культурной ситуации, таким образом, бывает задействовано большое число факторов, относящихся к формированию линиджей. Одни из них имеют тенденцию к образованию патрилинейных линиджей, другие — матрилинейных. Есть в обществе четко выраженные линиджные группировки или нет и являются ли линиджи амбилатеральными или унилатеральными, патрилинейными или матрилинейными, зависит от совокупного воздействия всех этих факторов.

Выявление зависимости между характером линиджной группировки и ролями мужчин и женщин в основных видах деятельности технологического характера усложняется еще одним обстоятельством:

207

группа, социальная система которой была обусловлена определенным набором технологических и профессиональных факторов, может изменить свой образ жизни, но сохранить, по крайней мере на время, прежний тип социальной организации. Народ может изменить свой образ жизни быстро и резко; социальные же системы имеют тенденцию изменяться более медленно. Индейцы-кроу в 1880 г. были воинственным народом конных охотников: эта характеристика подчеркивает роль мужчины и способствует тому, что он превосходит женщину по своей социальной значимости. Мы должны были бы поэтому ожидать, что у кроу обнаружатся патрилинейные линиджи, если вообще им присущи унилатеральные родственные группировки. Однако это не так; их линиджи и кланы — матрилинейны. Вследствие этого данный случай кажется противоречащим и отрицающим нашу теорию о том, что доминирование мужчин в основных видах жизнеобеспечивающей деятельности способствует созданию патрилинейных группировок. Но дело в том, что мы знаем кое-что об истории кроу. Раньше они жили вместе с хидатса и другими оседлыми земледельческими племенами в верховьях Миссури. При таком образе жизни матрилинейные линиджи, вероятно, возникали как следствие ведущей роли женщин в огородничестве, а также в содержании жилища или владении им: хидатса были матрилинейны и матрилокальны. Впоследствии, с появлением у них лошади и огнестрельного оружия, с усилением прессинга со стороны белых поселенцев, оттеснявших их на запад, кроу покинули свои насиженные места, свои кукурузные поля и двинулись к Великим равнинам, чтобы сделаться бродячими охотниками и воинами. Роли полов в каждодневной жизни племени коренным образом изменились. Но социальная организация не изменилась немедленно и в одночасье. Старую матрилинейную организацию сохранили и приспособили к новому образу жизни. Тем не менее кроу «перешли к патрилокальному поселению, хотя все еще сохраняли свои матрилинейные»<sup>203</sup>.

Складывание социальных систем под влиянием перемен технологического и профессионального характера представляет собой сложный процесс, где задействованы многие факторы, оказывающие свое влияние как в противоположных, или расходящихся, направлениях, так и параллельно, или однонаправленно. Кроме того, существует

запаздывание институциональных изменений по отношению к изменениям технологическим. Только поверхностный или наивный человек будет поэтому ожидать или требовать легких, простых соответствий по принципу «один к одному».

\* Унилинейные группы кровных родственников, не прослеживающих между собой генеалогических связей. — *Прим. пер.*

208

Но разделение труда между полами — это лишь один из важных факторов, порождающих унилатеральные линиджи; нам еще нужно рассмотреть экзогамию и место брачного поселения. Все три фактора действуют вместе.

Инцест был, так сказать, изобретен, обозначен и запрещен с целью сделать кооперацию между семейными группами обязательной — за счет запрета на брак внутри семьи. Однако инцест и экзогамия повлекли за собой особенности брачного поселения, а также кровное родство.

Семья обладает определенным местом жительства, поэтому если брак внутри семьи запрещен, то кто-то: невеста ли, жених или они оба — должен, вступая в брак, поменять свое место жительства. Обычай может требовать, чтобы молодожены поселились с семьей жениха (патрилокальное поселение) или с семьей невесты (матрилокальное поселение). Или он может требовать, чтоб они жили с родителями либо невесты, либо жениха — по своему выбору (амбилокальное поселение). Или же невеста и жених могут расположить свое жилище в стороне от домов родителей любого из них (неолокальное поселение). Последняя альтернатива сравнительно редка в первобытном обществе; молодожены, как правило, живут с семьей либо невесты, либо жениха. Это делается из соображений экономии на обустройстве домашнего хозяйства или ради взаимопомощи, или исходя из того и другого вместе.

Мы можем выделить два вида экзогамии *места*: экзогамию домохозяйства и экзогамию района. Например, индивид, вступив в брак, может просто покинуть свое домохозяйство и перейти в домохозяйство супруги(а) в той же самой деревне или местности (как это происходит в случае с ирокезами или индейцами пуэбло). Или же человек в результате брака может покинуть свою деревню или район и перебраться жить в деревню или район своей супруги (как в случае с патрилокальными арунта или матрилокальными апачами-чирикахуа). Факторы, определяющие место брачного поселения, по существу те же, что обуславливают счет родства в линиджах, а именно: разделение труда между полами и соотношение значимости мужских и женских ролей в основных видах деятельности группы. Если женщина играет меньшую роль в деятельности, тесно связанной с местом поселения, она скорее всего после замужества покинет дом и уйдет жить со своим мужем в дом его родителей. Если, однако, у женщины относительно важная роль, она скорее всего останется после брака в своем собственном доме, а ее муж покинет свой дом и придет жить к ней. Кочевое скотоводство или значимость охоты или войны в жизни народа способствуют патрилокальному поселению, в то время как огородничество или даже значительная зависимость от диких семян

209

и другой растительной пищи, собираемой женщинами, склоняет общество к матрилокальному поселению.

У аборигенов Австралии мужчине принадлежит ведущая роль в добывании пищи. Для мужчины-охотника крайне желательно хорошо знать особенности местности, на которой он охотится. «Мальчик начинает приобретать такое знание о территории своей локальной группы с очень раннего возраста, - говорит Радк-лифф-Браун. — Если бы он покинул свои края, скажем, по причине брака, это знание было бы утрачено, и ему пришлось бы начинать вновь осваивать все то, что требуется знать о местности, в которую он перебрался»<sup>204</sup>. Женщина тоже должна знать, где можно найти съедобные растения, однако детальное знание топографии для данного вида деятельности не столь важно, как для охоты. Поэтому с точки зрения эффективности группы мужчине более желательно оставаться на знакомой территории, чем женщине. Но, возможно, для австралийской культуры превосходство мужчин в отправлении тотемического культа еще важнее, чем в добывании пищи. Как отмечает Филлис Кейберри, только мужчины могут заботиться о священных предметах, хранимых в определенных священных местах, и отправлять связанные с ними необходимые церемонии<sup>205</sup>. Поэтому им необходимо оставаться на их собственной территории, в то время как женщины в

этом отношении вполне свободны и могут ее покидать. Таким образом, экзогамия вкупе с разделением труда между полами действует довольно строго в австралийской культуре, вызывая к жизни патрилокальное поселение и локальные патрилинейные линиджи. Иная ситуация у ирокезов. Здесь мужчины охотятся, ловят рыбу и воюют; женщины возделывают поля и огороды и несут важные обязанности по дому. Женщина и ее дочери владеют домом, где совместно проживают их семьи. Они следят за хранящимся в домах урожаем зерна. Они готовят пищу и отвечают за ее распределение. Они, таким образом, играют важную роль в жизнеобеспечении. Для женщины было бы крайне затруднительно, выйдя замуж, оставить свой дом и запасы, которые частью принадлежат ей. Кроме того, это способствовало бы разрушению экономической организации домохозяйства. Зато для мужчины уйти было бы весьма просто; все, что ему нужно было бы сделать, — это упаковать несколько личных вещей и двинуться в путь. Здесь снова экзогамия и разделение труда по полу порождают унилатеральные родственные группировки, однако на этот раз — по женской линии.

Итак, мы видим три важных фактора: разделение труда по полу, экзогамию и характер брачного поселения, — которые в определенных культурных системах способствуют возникновению сегмента особого вида: унилатеральной родственной группировки.

210

Как мы отмечали ранее, одних этих факторов самих по себе недостаточно для формирования самостоятельных и социально значимых линиджей; это происходит только тогда, когда указанные факторы действуют в определенных контекстах, при определенных обстоятельствах и в той степени, которую мы описали и проиллюстрировали. Во-вторых, в культурных системах, где эти факторы способствуют созданию унилатеральных линиджей, степень их влияния и эффективности различна. Мы можем наблюдать и слабую тенденцию к унилатеральным группировкам, и тенденцию ярко выраженную. Линиджи могут быть, а могут и не быть экзогамными. Они могут иметь или не иметь название. Короче говоря, мы наблюдаем линиджи разной степени развитости. На начальной стадии они сравнительно неотчетливы и малозначачи. По мере роста они становятся более отчетливы в структурном отношении и более значимы функционально. Когда унилатеральная группировка становится особой единицей, существующей в силу обычая экзогамии отдельно от других подобных ей группировок и отличающейся от них названием, тогда мы называем ее *кланом*. Поэтому клан представляется, так сказать, кристаллизацией социального процесса сегментации, в котором экзогамия и разделение труда между полами являются значимыми определяющими факторами.

Пока данная кристаллизация не состоялась, то есть пока ли-нидж не стал экзогамной группой, отличающейся от других подобных групп своим названием, его организация и спаянность зависят только от генеалогического счета. Индивид принадлежит к линиджу и занимает в нем определенное место в силу специфических генеалогических связей между ним и другими членами ли-ниджа. Однако после того, как линидж кристаллизировался в клан, обладающий названием, знание этих специфических генеалогических связей больше не является существенным для интеграции и внутренней структуры группы; теперь можно вести счет с точки зрения принадлежности к группе, а не с точки зрения генеалогической связи. Так, например, в клане может быть столько людей, что никто не сможет проследить, каким образом данный индивид генеалогически связан с любым другим человеком в клане. Но это не имеет значения; самого факта членства в клане достаточно, чтобы определить родство между ними. Согласно теории, как этнологической, так и аборигенной, все члены клана составляют единый линидж. Но клан может быть так велик, что никто не сумеет установить точно и определенно генеалогическую связь между несколькими сублиниджами. Когда нет полных и точных генеалогических данных — по причине отсутствия письменных свидетельств и ограниченности человеческой памяти, -сублиниджи клана предстают как генеалогически независимые

211

группы. Однако клановое имя вкупе с законами инцеста и экзогамии удерживают эти линиджи вместе и объединяют их в сплоченное целое. Таким образом, клан является механизмом, который в результате делает возможным существование многолиниджной

группы.

Мы видим теперь, как определенные факторы и процессы отделяют одну родственную группу от другой, один унилатеральный линидж от других. Этот процесс развивается постепенно, пока линидж не делается самостоятельной и значимой структурой. Тогда от других линиджей его отделяет название и законы экзогамии. Но эволюционный процесс, вызвавший к жизни особый, со своим названием экзогамный линидж, на этом не останавливается. Благодаря названию, а также знакам отличия, которые часто сопутствуют названию, процесс сегментации может продолжаться дальше. Клан является кульминацией одного процесса социальной эволюции и одновременно началом другого. Вместо уни-латеральных групп, состоящих каждая из одного линиджа, мы можем теперь иметь в качестве отдельной единицы клан, составленный из ряда линиджей, не прослеживающих между собой генеалогических связей. Достигается новый уровень сегментации и интеграции. До сих пор линиджи были сегментами общества в целом; по достижении уровня кланов, имеющих название, линиджи становятся сегментами этих кланов, а те, в свою очередь, — сегментами социума как целого. Такой процесс сегментации на основе унилатерального счета родства может пойти даже дальше. Например, у пуэбло-хопи племя поделено на ряд экзогамных мат-рилинейных родственных групп. Каждая или большинство этих групп состоят из ряда *имеющих название* групп (двух, трех, четырех или около того), которые тоже матрилейны и, разумеется, экзогамны. В Орайби одну из крупных экзогамных групп составляют подгруппы Песка, Змеи и Ящерицы; другую крупную группу — подгруппы Кролика, Качины, Попугая и Вороны; остальные построены по такому же принципу. Сама же большая группа собственного имени не имеет. Ее могут называть (и, как правило, называют) по имени той или иной подгруппы, входящей в ее состав<sup>206</sup>. Но эти имеющие название подгруппы могут быть настолько большими, что сами состоят из линиджей, генеалогическая связь между которыми не прослеживается. Здесь мы имеем дело с тремя уровнями сегментации: линиджами, основанными на особой генеалогической связи; группами, имеющими название и составленными из этих линиджей, и экзогамными группировками, состоящими из имеющих название групп.

Называют ли в племенах хопи экзогамные группы, имеющие название, кланами, а состоящие из них экзогамные группировки —

212

фратриями или же самую большую экзогамную группу зовут кланом, а именные группы субкланами, или линиджами, — это проблема терминологическая, но только до известной степени, ибо здесь встает также вопрос о последовательности развития. Одни исследователи придерживаются взгляда, что группировка вроде Песка, Змеи, Ящерицы получилась в результате деления или сегментации экзогамной группы (клана), и в таком случае линиджи Песка, Змеи и Ящерицы должны были бы считаться субкланами. Другие исследователи<sup>207</sup>, однако, считают, что Песок, Змея и Ящерица когда-то были самостоятельными кланами, которые объединились ради создания фратрии. Мы будем держаться того мнения, что Песок, Змея и Ящерица — это субкланы, созданные процессом сегментации; мы не знаем, как объяснить, почему самостоятельным кланам нужно было объединяться ради создания фратрии.

Клановая организация — это способ увеличить размер кооперированной группы и одновременно стимулировать ее солидарность. Первое достигается расширением сферы генеалогического счета посредством добавления к известным генеалогическим связям тех, которые только предполагаются, то есть индивид приходится мне «отцом» или «братом» не в силу генеалогических связей, которые я могу проследить, а потому, что он член той же самой имеющей название экзогамной группы — того же клана, что и я. Кооперированная группа теперь состоит из лиц, чьи генеалогические отношения друг с другом нуждаются всего лишь в допущении, а не в точном знании. Клановая организация укрепляет солидарность, рассматривая индивидов, которые являются для меня настолько дальними родственниками, что я не знаю генеалогической связи с ними, — как если бы они были близкими и генеалогическое родство с ними было известно. Клановая организация, как и классификационная система терминов, с одной стороны, удлиняет радиус, или расширяет рамки, родственного круга; с другой стороны, она делает социальные отношения между индивидами

более интенсивными.

Осуществляя свою функцию интегративного механизма, кланы часто используют не связанные с родством средства. Каждый клан может обладать определенными священными принадлежностями, такими как фетиши, алтари, а также другие орудия или предметы утвари. Все это вместе с ритуалами создает и усиливает среди членов клана общность чувств. Знаки отличия, раскраска лица, метки на доме и имуществе служат той же цели. Клан может иметь дом предков или связанное с ними место, которое служит фокусом интеграции. У кланов может быть набор имен, предназначенный исключительно для своих членов. Они также могут владеть

213

полями или другой реальной собственностью, например кладбищами. Клан, таким образом, есть нечто большее, чем просто родственная группа; он может также быть обрядовой и экономической группой. Или, возможно, более точным было бы сказать, что кланы усиливают солидарность косвенно, через обрядовый и экономический контекст, а также непосредственно — в контексте родства.

Кланы бывают настолько важны и эффективны для стимулирования социальной солидарности, что мы стали называть народ или группу *клановыми*, если они обладают высокой степенью социальной интеграции и спаянности: «Мой гость — человек из Дорсетшира; проявляя прощательную для него клановость, он привез из своих краев целую маленькую колонию»; или: «клановый дух провинциальной литературы» (Колридж)<sup>208</sup>.

Роль кланов не сводима к объединению нескольких линиджей и индивидов в компактную, тесно спаянную группу; кланы служат основой и средством интеграции и для племени тоже. В племени из пятисот человек может насчитываться сто семей, двадцать пять генеалогически различаемых линиджей и пять имеющих название экзогамных кланов. Племенная солидарность поэтому может укрепляться на более высоком уровне, чем индивидуальный, семейный или линиджный, то есть на уровне клана, так как племя состоит из пяти компактных, тесно спаянных групп вместо многочисленных линиджей и еще более многочисленных семей. Клановая организация обеспечивает также основание межплеменной солидарности: у пяти племен ирокезской конфедерации имелись общие кланы, поэтому племена были связаны между собой этими узами родства.

Кланы еще и по-другому служат механизмом племенной интеграции. Каждый клан может приобрести особую — обрядовую или какую-то иную — функцию, отправление которой рассматривается как основа всеобщего блага. Каждый клан, таким образом, становится необходим всем остальным, а вместе они образуют взаимозависимую организацию.

Племенная солидарность в этом случае мощно возрастает. У индейцев-хопи клан Медведя поставляет вождя пуэбло и несет ответственность за церемонию сои; клан Барсука отвечает за ритуал «поваму»; клан Койота дает племени военного вождя; клан Тростника — глашатай поселка; клану Паука принадлежат общества Голубой свирели и Антилопы и т.д. У племени ганда мы видим похожее разделение труда между кланами. Клан Леопарда охраняет храм первого короля; клан Обезьяны поставляет королю старшего дворецкого, клан Выдры — ткани из луба, клан Слона — главного пастуха. Клан Двоякодышащей рыбы отвечает за рыбную ловлю и строительство каноэ и т.д. Разделение

214

труда и кооперация, — конечно, только две стороны, лицевая и оборотная, и только одного процесса. В разделении труда между несколькими кланами племени каждый клан связан со всеми остальными узами взаимной зависимости и взаимной необходимости. Клан таким образом становится эффективным механизмом интеграционного процесса.

В некоторых обществах, таких как ганда в Уганде, племенная или национальная солидарность усиливается с помощью кланов: посредством браков короля с женщинами из каждого клана в королевстве.

*Половины, или дуальная организация.* Многие племена разделены на две равные части, или *половины* (фр. *тоШё*, половина). Мы можем выделить два рода «половин»: тех, что основаны на родственных узах, и тех, что не имеют такой организации. Родственные «половины» — это унилатеральные экзогамные группы родственников. Они, таким образом, представляют собой *линиджи* и, следовательно, *сегменты*. Основанная на родстве «половина» схожа с кланом, за

вычетом того, что число кланов, составляющих племя, может варьировать, а «половин» всегда две — не больше и не меньше. Можно было бы сказать, что, если в племени только два клана, мы назвали бы их «половинами», а не кланами. Поскольку родственные «половины» экзогамны и унилатеральны, муж и жена не могут принадлежать к одной и той же «половине», и их дети будут принадлежать к «половине» только одного из родителей. Если они принадлежат к «половине» матери, значит «половины» матрилинейны; если к группе отца — они патрилинейны. «Половины» могут различаться по названиям, но необязательно. Мы видим, таким образом, что «половины», основанные на родстве, представляют собой просто особого рода линиджную организацию, специфическую форму, в которую отливается процесс сегментации. Мы вправе поэтому ожидать, что предпосылки, принципы и доводы, которые мы уже приложили к сегментации и линиджам как к целому, будут приложимы, в частности, и к «половинам» — как это уже получилось с кланами.

«Половины», основанные на родстве, являются вследствие этого базовой составной частью социальной структуры племени. Но у некоторых племен, как мы только что упомянули, «половины» носят иной характер. В основе своей они не являются родственной организацией, хотя бы членство в них и определялось браком или наследованием. Эти не основанные на родстве «половины» — только две равные части некоего социального целого, вычленяемые с целью осуществления взаимных или дополнительных функций; любая связь с родством при этом просто случайна. В неко-

215

торых племенах индивид может принадлежать к «половине» своего отца, но «половины» тем не менее могут не иметь ничего общего с браком, то есть не быть экзогамными. Но бывает, что членство определяется браком: женщина тогда обязана присоединиться к «половине» своего мужа, если уже до брака не принадлежала к ней. Членство в одной «половине» «социофункционального» типа можно поэтому сменить на членство в другой, что, конечно, невозможно для «родственных» «половин». Иногда членство в ритуальной «половине» — всего лишь вопрос личного выбора. В некоторых случаях членство определяется местом брачного поселения. Например, в некоторых пуэбло индейцев-керес жители одной части деревни принадлежат к «половине» Сквош кива, жители другой части — к Бирюзовой «половине». У центральных эскимосов время года, когда человек появился на свет, определяет его принадлежность либо к Летней, либо к Зимней «половинам». «Ритуальные» «половины», таким образом, в корне отличаются от родственных «половин» с точки зрения *базиса* организации. Все «половины», однако, схожи в том, что являются равными по отношению друг к другу частями племени как целого, и в качестве таковых выполняют определенные функции. Позже мы еще вернемся к вопросу о «половинах» неродственного типа и об их функциях. Теперь же мы хотим рассмотреть организацию «половин», базирующихся на родстве.

Поскольку родственные «половины» являются линиджами, сегментами социального целого и поскольку мы проанализировали процесс сегментации и показали его действие, мы уже имели дело с общей категорией, по отношению к которой «половины» являются не более чем частным случаем. Следовательно, мы уже многое знаем о «половинах» не просто как о сегментах, но как о *линиджных* сегментах. Однако «половины» — это особая форма проявления процесса сегментации, и чтобы объяснить ее, нужно иметь специальную теорию. Поэтому вопрос, который встает перед нами в этой связи — почему общий процесс сегментации в некоторых обществах проявляется в образовании двух и только двух экзогамных унилатеральных родственных групп (*половин*), в то время как в других культурных системах результатом становится неограниченное и варьирующее число таких групп (*кланов*)<sup>1</sup>?

Стоит вспомнить, что ранее, говоря о процессе сегментации, мы рассматривали его действие в астрономической, физической, химической и биологической, а также в социальной сферах. Теперь в таком же объеме мы можем рассмотреть и билатеральную форму процесса сегментации. Единство в форме двух частей — довольно распространенное в природе явление. Положительный и отрицательный полюса маг-

216

нита составляют единство. Электричество проявляется в положительной и отрицательной форме. Своего рода единство составляют и двойные звезды. Двусторонняя симметрия — характерная особенность многих живых организмов. Подразделение вида на два пола является примером единства в дуальной форме. Митоз, или деление клетки пополам, — характерный биологический

процесс. И в человеческом обществе «половины» могут составлять единое целое. Так, мы видим, что дуальная организация — не уникальное явление, а частное выражение принципа, который может быть космическим по своему размаху<sup>209</sup>; двухчастное единство, как и множественная сегментация, вероятно, характерно для многих видов систем: социальных, биологических и физических.

В некоторых случаях двухчастного единства одна часть в качественном, структурном и функциональном отношении похожа на другую. Например, одна половина дуальной организации — такая же, как и та, что ей противостоит; схожими могут быть и двойные звезды. В других примерах перед нами могут быть просто противоположные аспекты одного и того же явления, как в случае с полюсами магнита или с положительным и отрицательным зарядами электричества. И во многих других случаях можно наблюдать качественное различие между двумя составными частями, например, между двумя полами одного биологического вида. Однако все формы двухчастного единства имеют одно общее: эти части неразделимы. Один магнитный полюс, один пол или одна «половина» не могут существовать без своей противоположности, вне зависимости от того, являются ли эти части подобными, противостоящими или только качественно различными.

Рассмотрение определенной формы двухчастного единства, а именно разделения вида на два пола, мужской и женский, может в этой связи явиться показательным. Перед нами здесь форма дуальной организации, представляющая два важных аспекта, биологический и социальный. Вид как система делится на две противоположные, или взаимодополняющие, и неразрывные части. Самцы и самки образуют биологическое единство. Но отношения между самцами и самками являются *социальными* не меньше, чем биологическими. Совокупление есть социальное отношение в той же мере, как и биологическое, а среди приматов социальные отношения полов принимают и другие формы выражения, такие как груминг, ухаживание, игра, драка и т.д. Таким образом, наблюдая за биологической эволюцией, мы обнаруживаем, что в определенных ее сферах развилась дуальная организация («половины»). Если мы сможем вскрыть причину этого или, выражаясь точнее, если сможем определить в целом функцию такого типа организации, возможно, прояснится и проблема «половин» в человеческом обществе.

217

Дифференциация видов на две различающиеся сексуальные формы является, конечно, результатом долгих веков эволюционного развития. Но между уровнями асексуального и бисексуального размножения мы находим некоторые интересные промежуточные формы. У некоторых гермафродитных видов, таких как улитки, совокупление тем не менее имеет место. Каждая улитка обладает необходимыми для размножения органами, как мужскими, так и женскими. Однако, вместо того чтобы размножаться в одиночку, две улитки сходятся вместе и обмениваются необходимыми услугами и материальными субстанциями. Это весьма интересно и может оказаться поучительным. Почему данные организмы, каждый из которых способен размножаться в одиночку, объединяются, вместо того чтобы функционировать самостоятельно?

Мы полагаем, что ответ состоит в том, что в результате совместного акта репродукции жизнь делается более безопасной, что размножение с большей вероятностью будет иметь место, а потомство будет более многочисленно, если улитки объединятся, смешают свою сперму и яйцеклетки — так сказать, объединят свои ресурсы, — чем если каждая особь проделает весь путь самостоятельно. Другими словами, *дифференциация структуры, специализация функции и кооперация — это три аспекта способа сделать жизнь более безопасной*. На примере улиток мы видим дифференциацию структуры и специализацию функции, мужской и женской, даже если обе они размещаются в одном теле. Но мы видим также разделение труда и кооперацию между индивидами на социальной основе. По мере прогресса биологической эволюции сексуальная структура и функция становятся еще более дифференцированными, и в конечном итоге возникают разделенные телесно самостоятельные структуры. Разделение труда и кооперация на социальной основе становятся теперь биологической необходимостью. Может показаться парадоксальным, что жизнь биологического вида способна стать более безопасной за счет разделения на два пола и установления зависимости каждого из них от другого — или за счет того, что размножение и выживание вида опосредуются взаимной зависимостью полов. Но

взаимная зависимость полов не существует сама по себе. Это лишь видимая сторона процесса, обратной стороной которого служит кооперация. А кооперация — образование более крупных и интегрированных систем — является наиболее эффективным способом сделать жизнь безопасной. В социальной, как и в биологической, эволюции взаимозависимость возрастает по мере того, как растет структурная дифференциация и функциональная специализация. Фермер, врач, шахтер, телеграфист и т.д. зависят друг от друга<sup>210</sup>. Но вместе они образуют сис-

218

тему, которая значительно более эффективна в борьбе за выживание, чем относительно слабодифференцированные, атомизированные, самодостаточные общества на ранних стадиях социальной эволюции.

Теперь мы в состоянии понять феномен «половин» в процессе социальной эволюции. «Половины» являются средством, для того чтобы в ходе борьбы за существование сделать жизнь более безопасной. Организация из двух «половин» — это способ, с одной стороны, увеличить размер кооперированной группы, с другой стороны, усилить ее солидарность. Первая задача достигается при помощи увеличения круга родственников за счет дополнения известных генеалогических связей предполагаемыми: любой член моей «половины» становится моим родственником в силу предполагаемых генеалогических уз. Организация из двух «половин» стимулирует солидарность с помощью тех же средств: она обращается к родственнику, слишком отдаленным, чтобы проследить с ним генеалогическую связь, так, как если бы он был близким, генеалогически определяемым родственником.

Дуальная организация, так же как кланы, обеспечивает средства и основу племенной интеграции на над семейном, надгенеалогически различаемом линиджном уровне. В то время как племя достигает солидарности посредством интеграции нескольких кланов, дуальная организация делает это посредством интеграции двух «половин».

Племенной интеграции способствует то, что каждая «половина» осуществляет некоторые функции, необходимые для благополучия другой «половины», например захоронение умерших. Здесь снова взаимная зависимость, взаимные функции способствуют племенной интеграции. Соперничество между «половинами» в играх, танцах и обрядах тоже представляет собой способ упрочения племенной солидарности и подпитывания здорового *корпоративного духа*.

Рассмотрев определенные действия систем в целом, а также характеристики этих систем, которые имеют тенденцию создавать двухчастные единства, обратимся теперь к другим процессам, способным производить тот же эффект, но в человеческом обществе.

Вернемся к разговору об инцесте и о процессах экзогамии и эндогамии. Нужно напомнить, что мы прослеживали расширение табу на близкородственное скрещивание от внутрисемейного запрета — вовне, через последовательное нарастание отдаленности степеней родства. Запрещение брака с единокровным/единоутробным братом или единокровной/единоутробной сестрой обычно следует за запрещением брака с родным братом или сестрой.

219

Брак с параллельными кузенами должен быть следующим, попадающим под запрет. Но благодаря действию эндогамии как процесса, дополняющего экзогамию, брак с кросскузенном предписывается в то самое время, когда брак с параллельным кузенном запрещается. И так получается (мы отмечали это ранее), что институт кросскузенного брака весьма распространен в первобытном обществе. Здесь мы подходим к важному пункту: *кросскузенный брак как установленный обычай или институт обычно имеет тенденцию породить дуальную организацию*.

Социальная система, практикующая кросскузенный брак, ведет счет родства унилатерально, поскольку это позволяет различать кросскузенов и параллельных кузенов. Например, я отличаю детей брата моего отца от детей сестры моего отца, а детей сестры

моей матери — от детей брата моей матери. Но при кросскузен-ном браке дети брата моей матери могут также быть детьми сестры моего отца, а дети сестры моей матери могут быть детьми брата моего отца. Однако независимо от того, является ли жена брата моей матери сестрой моего отца или нет, их дети будут называться одинаково: они будут моими классификационными сиблингами. Таким образом, я буду различать два, и только два, линиджа: отцовский и материнский. Если счет родства матрилинейный, то значимыми линиджами будут матрилинейный линидж моего отца и матрилинейный линидж моей матери; если счет родства патри-линейный, то значимыми линиджами будут соответственно пат-рилинейные линиджи моего отца и моей матери. Далее, если социальная система небольшая и хорошо интегрированная, каждый человек в данном обществе будет родственен любому другому, и это родство будет известно. С точки зрения классификационной системы родства все члены племени будут моими близкими родственниками. За пределами моей семьи все мужчины поколения моих родителей будут моими «отцами» (братьями моего отца) или моими «дядьями» (братьями моей матери). Индивиды на уровне моего собственного поколения будут моими «сиблингами» (моими параллельными кузенами) или моими «кузенами» (моими кросскузенами). С моей точки зрения, все племя поделено на два больших линиджа — моего отца и моей матери, патрилинейный и матрилинейный в зависимости от обстоятельств. А то, что верно с *моей* точки зрения, разумеется, справедливо и для любого другого. Поэтому каждый видит общество поделенным на две равные части: экзогамную унилатеральную группу его отца и такую же группу матери. Эти две группы в сущности и есть «половины». Но давайте проследим этот процесс социальной эволюции далее. Дуальная организация общества, которую мы только что описали, базируется на генеалогическом счете родства: я женюсь на

220

женщине, потому что она — дочь брата моей матери или дочь сестры моего отца. Генеалогически она — моя кросскузина первого уровня, а не более отдаленная «классификационная» кросскузина. На определенной стадии социальной эволюции потребности социальной солидарности и сплоченности обязывают меня жениться не на *любой* женщине класса «моих кросскузин», но на вполне определенной, а именно на дочери сиблинга моих родителей. Однако на более высокой стадии социального развития это специфическое эндогамное требование может быть смягчено и мне могут позволить жениться на *любой* из моих кросскузин. Посмотрим, как это могло произойти и, кроме того, что конкретно мы вкладываем в выражение «более высокая стадия социального развития».

Кросскузенный брак принадлежит, согласно нашей теории, к относительно ранней стадии социальной эволюции, к той стадии, когда брак определяется генеалогическим родством, а не членством в группе. По мере развития культуры и возрастания технологического контроля над природой, в частности над пищевыми ресурсами, население увеличивается. Социальная система тяготеет к тому, чтобы, если позволяют обстоятельства, вместить в себя это численно возросшее население, а не дать какой-то части отколоться и образовать новую социальную систему, потому что при неизменности остальных факторов у более многочисленных социальных групп больше шансов выжить в борьбе за существование, чем у менее многочисленных групп. Но с увеличением размера группы возникает ряд любопытных последствий: 1) становится все более сложно, в конце концов и невозможно, формировать и интегрировать общество исключительно на основе генеалогического счета; есть предел, за которым просто нельзя удержать в памяти генеалогию; 2)

уменьшается нужда в близкородственном эндогамном браке; увеличивается потребность в интеграции с более крупными группами; кросскузенный брак, разумеется, сдает позиции, ведь его непосредственный результат — объединение в группу взаимопомощи только двух семей; если брак способен соединить индивида с более крупной группой без ущерба для солидарности, столь же значимой или даже более важной, чем выигрыш от союза с

более крупной группой, то такой брак выгоден; 3) усиливается интеграция на более высоком по сравнению с генеалогическим счетом уровне.

Теперь мы можем понять, какой тип социальной системы должен прийти на смену кросскузенному браку. Поскольку население росло и племя укрупнялось, брачное правило должно было измениться - другими словами, характеристика экзогамии и эндогамии должна была быть пересмотрена. Брак больше не определялся исключительно генеалогическими связями; вместо предписания

221

жениться на определенной кросскузине я мог теперь взять в жены *любую* кросскузину, то есть любую женщину из *группы*. Два линиджа племени становились теперь «половинами».

Линидж — это родственная группировка, основанная на прослеживаемых генеалогических связях; «половина» — это группа родственников, в которой генеалогические связи предполагаются. Брак теперь определяется принадлежностью к «половине», а не генеалогическим счетом родства; человек должен вступать в брак в противоположной «половине», но внутри этой «половины» он волен выбрать, кого пожелает.

Переход от генеалогического счета родства и линиджной организации к браку на основе членства в группе и к дуальной организации — приносит с собой в процессе интеграции новые формы союзов. При кросскузенном браке я объединяюсь с семьей и линиджем — насколько это позволяет сделать знание генеалогии. Но это относительно маленькая группа. Когда же кросскузенный брак и генеалогический счет родства вытесняются дуальной организацией, я объединяюсь в браке не просто с линиджем своей невесты, но с целой «половиной» племени. Перед каждым членом «половины», к которой принадлежит моя жена, я приобретаю обязанности и имею права исключительно благодаря членству в «половине». Сфера действия брака как интегрирующего механизма значительно выросла с переходом от кросскузенного брака и генеалогических линиджей — к «половинам».

И наконец, как отмечалось ранее, дуальная организация сама по себе дает новое основание для интеграции племени. «Половины» предполагают взаимные, или взаимодополняющие, функции и тем самым способствуют племенной солидарности. Интеграция теперь достигается на более высоком уровне, чем уровень линиджа.

Ввиду длительной дискуссии, ведущейся в антропологической литературе по поводу соотношения между обычаем, или институтом, кросскузенного брака и дуальной организацией, имеет смысл подытожить нашу позицию по данному вопросу. Согласно нашей теории, кросскузенный брак имеет тенденцию разделять общество на два, и только два линиджа, на две унилатеральные экзогамные родственные группы. Когда брак на основе генеалогической связи уступает дорогу браку на основе членства в группе — как это происходит, когда население и размер группы увеличиваются в силу достижений технологического порядка, — тогда линиджи превращаются в «половины», каждая со своим названием. Таким образом, дуальная организация рассматривается как более высокая стадия развития (в сравнении с практикой кросскузенного брака) или же как кульминация либо следствие данной формы брака.

222

Наличие соотношения между дуальной организацией и кросскузенным браком признается уже давно, но объяснения этого феномена существенно различаются. Тайлор считал, что «'кросскузенный брак'... должен быть прямым следствием простейшей формы экзогамии там, где население поделено на два класса, или секции»<sup>211</sup>. Одно время Риверс считал, что кросскузенный брак «вероятно, в большинстве случаев — если не во всех — вырос из этой [дуальной] формы социальной организации»<sup>212</sup>. В дальнейшем Риверс и другие исследователи придерживались мнения, что обычай кросскузенного брака мог пережить породившую его дуальную организацию. Поэтому само присутствие кросскузенного брака свидетельствует о существовании в прошлом дуальной организации<sup>213</sup>. Но в отношении данной теории существует серьезное возражение. При кросскузенном браке мужчина женится на дочери брата *своей* матери или на дочери сестры отца, а не просто на классификационной кузине. Что же касается дуальной организации и экзогамии, то они требуют только, чтобы супруг принадлежал к противоположной «половине», то есть был *любым* кросскузенным. Каким

образом дуальная организация могла породить форму брака с собственным кросскузенном первого уровня, не объяснялось. Риверс и сам отмечал эту сложность<sup>214</sup>. Вестермарк и Лоуи предъявляли ту же претензию к данной теории<sup>215</sup>. Наша теория показывает, каким образом кросскузенный брак мог породить дуальную организацию общества. К тому же мы объяснили сам феномен кросскузенного брака.

Что касается соотношения между кросскузенным браком и дуальной организацией, то отмечалось, что многие племена знают лишь один из этих двух институтов. Как подметил Лоуи, «далее д-р Риверс показал, что в Меланезии как раз племена, не имеющие такой организации, практикуют кросскузенный брак, и в то же время этот институт отсутствует там, где дуальная организация предстает во всей красе»<sup>216</sup>. Но в рамках нашей теории этого вполне следует ожидать. На ранних стадиях развития, вызванного кросскузенно-брачно-половиной-организацией, мы были бы вправе ожидать, что обнаружим кросскузенный брак, но не «половины»: последние еще не имели достаточно времени для вызревания, чтобы стать различимыми, функционально значимыми или иметь названия. На поздних стадиях этого развития мы были бы вправе ожидать, что обнаружим «половины», но не кросскузенный брак: последний, то есть брак на основе генеалогических связей, был вытеснен браком на основе членства в группе. В промежутке между этими стадиями мы могли бы ожидать увидеть оба указанных института; при этом конец одной стадии и начало другой перекрывали бы друг друга. Наша теория не пытается интер-

223

претировать несовпадение двух данных институтов как указание на отсутствие генетических связей между ними — из нее следует, что обществ только с одним из этих институтов должно быть больше, чем с обоими.

Хотя наша теория постулирует функциональное соотношение между кросскузенным браком и дуальной организацией во многих ситуациях, она не утверждает, что первое всегда должно порождать второе или что «половины» невозможны без кросскузенного брака (своей рациональной причины). Вода не всегда превращается в лед при 0°C и не всегда становится паром при 100°C. Вполне возможно, что общество могло практиковать кросскузенный брак, но при этом два линиджа, сформированные данным типом брака, никогда так и не созрели бы до уровня отдельных экзогамных «половин», имеющих названия, — либо в силу того, что эволюционный процесс не зашел достаточно далеко, либо в силу действия иных факторов. Например, если в воду опустить соль, то вода не замерзнет при 0°C. С другой стороны, мы считаем, что дуальная организация может быть порождена иными факторами, нежели кросскузенный брак. Целая категория «ритуальных половин» образовалась независимо от кросскузенного брака; вместе с тем настаивать на том, что «половины», сложившиеся на базе родства, должны возникать исключительно вследствие кросскузенного брака, нам представляется безосновательным. Однако, согласно нашей теории, кросскузенный брак является стадией развития нормального процесса эволюции<sup>217</sup>, и формирование половин является нормальным, логическим следствием применения этого брачного правила. Однако это не означает, что такая последовательность событий должна иметь место всегда и везде.

Обратимся теперь к вопросу о том, «почему в одних случаях процесс сегментации породил множество линиджных сегментов, а в других только два?». Представляется, что ответ лежит в анализе образа жизни конкретного общества. Если племя широко расселено на местности и разделено на значительное число локальных территориальных групп, то процесс сегментации будет тяготеть к тому, чтобы породить соответствующее число локальных экзогамных линиджей. Однако, если способ жизнеобеспечения и защиты, практикуемый группой, поддерживает ее целостность, то может иметь место тенденция в сторону дуальной организации. Как мы неоднократно повторяли, социальная эволюция не является процессом *in vacua*. Напротив, всегда и везде это функция технологических процессов, посредством которых поддерживается жизнь, а те, в свою очередь, тесно связаны со спецификой конкретной среды обитания. Мы не всегда можем знать ответы на вопросы,

224

касающиеся различных форм социальной организации, но мы знаем, где их искать: в технологическом приспособлении к среде и к соседним народам.

В отношении множественных линиджей, или кланов, и дуальной организации не

предполагается, что вопрос носит характер «либо-либо», то есть что народ должен иметь или то, или другое. Люди могут иметь (и часто имеют) и то и другое; племена, в которых есть и «половины», и кланы, — совсем не редкость. В обществах, где есть как «половины» («родственного» типа), так и кланы, следует предположить, что первые сформировались раньше, а вторые — за счет последующего процесса разделения путем сегментации. Мы не знаем ни одного процесса, который бы сгруппировал вполне сложившиеся кланы в две экзогамные «родственные» «половины» (хотя они могли быть сгруппированы в *обрядовые* «половины», цель которых - укрепление племенной солидарности при помощи соперничества и взаимодополняющих функций). Тем не менее образование кланов как подразделений «половин» достаточно легко объяснимо: когда население растет и «половины» становятся многочисленней, они тяготеют к сегментации как к средству поддержания своего единства — чтобы удержать от распада исходный размер и значение группы.

«Половины», возникшие как родственные группы, могут, однако, приобрести (и часто приобретают) ритуальные функции. Некоторые из этих функций могут рассматриваться просто как приложение к родственной организации, как способ выразить или закрепить отношения между группами родственников. Но ритуальные функции могут приобретаться и в дополнение к этому. Труд в племени может быть разделен между «половинами», подобно тому как это во многих случаях происходит между кланами; подобным разделением труда может быть усилена племенная солидарность. Таким образом, мы видим, что «половины», возникшие как родственные группы, могут приобретать обрядовый или ритуальный характер. В то же время они могут утрачивать некоторые функции родственных групп, в частности — регулирование брака. Мы видели, что кросскузенный брак может вытесняться дуальной экзогамией, а брак — начать определяться членством в «половине», но не генеалогической связью. Однако если «половины» оказались поделены на кланы, они могут утратить свой экзогамный характер, и регулирование браков может полностью перейти в компетенцию кланов. Согласно Моргану, у ирокезов «половины» когда-то были экзогамны, но к началу 1800-х годов утратили эту особенность<sup>218</sup>. Полевые исследования ирокезской культуры, предпринятые Гольденвейзером, привели его к тому же выводу<sup>219</sup>. Это может звучать парадоксально, но роль, кото-

225

рую играет дуальная экзогамия, имеет эндогамный эффект; она заставляет индивида вступать в брак *внутри* определенной ограниченной группы, хотя это и не его собственная группа. Ограничение пределов брачного выбора тем не менее существует. Как мы уже видели, рамки брачного выбора расширяются по мере эволюции общества. Иными словами, с развитием культуры группа взаимопомощи за счет брака может стать (и действительно становится) более многочисленной, причем без ущерба для солидарности; и это увеличение численности является преимуществом в борьбе за существование. На определенной стадии социальной эволюции брак между кланами одной «половины» не совместим с оптимальными условиями поддержания солидарности. Однако по мере развития культуры не только возможным, но и желательным становится расширение рамок брачного выбора - ради племенной интеграции и солидарности. Когда этот рубеж достигнут, дуальная экзогамия ослабевает и разрушается. Однако нельзя сказать, что «половины» всегда обречены на потерю своего экзогамного характера или даже что это — «нормальное» направление эволюции. Мы всего лишь говорим, что это может произойти и что, по всей вероятности, во многих случаях так и происходило. Итак, мы видим, что «половины» могут возникать на родственной основе, приобретать ритуальные функции, порождать кланы и в конце концов утрачивать свой экзогамный характер.

*Сегменты в австралийском обществе.* Ни одно описание социальной эволюции в целом или сегментации в частности не будет полным без привлечения данных об австралийских племенах. Нельзя не отметить тем не менее, что мы касаемся этих групп в конце, а не в начале нашего рассказа об унилатеральной родственной сегментации. В отличие от некоторых более ранних авторов мы не считаем социальную организацию австралийских племен проявлением того исходного состояния, из которого последовательно развились все остальные формы. Вместе с тем социальная организация аборигенов Австралии чрезвычайно интересна, и ее анализ может иметь большое познавательное значение. Она имеет некоторые особенности,

которые в известном смысле уникальны и тщательное изучение которых обогатит наше понимание социальной организации в целом. Но примечательным в австралийской социальной организации является не то, что она более элементарна или первична по сравнению с другими социальными системами, ибо в других местах мы находим даже более примитивные системы, а то, что она в крайне специализированной форме представляет те же категории явлений, которые в других местах

226

обнаруживаются в более простой форме<sup>220</sup>. Аборигенная Австралия, так сказать, в преувеличенной форме демонстрирует действие процессов, которые нам известны по другим регионам, а именно эндогамии, экзогамии и сегментации. Австралийскую социальную организацию поэтому не следует считать типичной даже для первобытного общества; еще меньше она походит на исходный ствол, от которого отпочковались или из которого выросли все остальные социальные формы. Скорее это высокоспециализированная форма структуры человеческого общества на его раннем, примитивном уровне. В качестве таковой она не только интересна, но и познавательна.

Среди австралийских племен существует значительное разнообразие форм социальной организации. Согласно Радклифф-Брауну, однако, большинство, если не все формы, можно причислить к одному из двух основных типов: карьера и арунта<sup>221</sup>. Первый тип

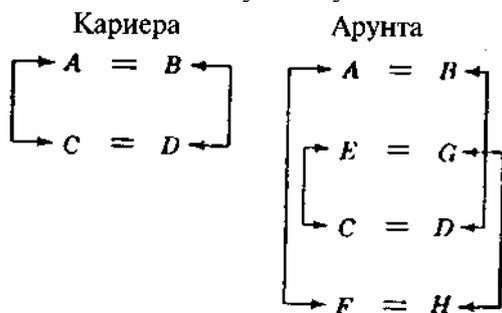


Рис. 7-1. Сегменты у карьера и арунта

характеризуется разделением племени на четыре имеющих название экзогамных сегмента; во втором типе - восемь сегментов. Это так называемые «брачные классы», ставшие столь знаменитыми в этнологической литературе. Как в типе карьера, так и в арунта индивиду не только запрещается вступать в брак в рамках собственного сегмента, но предписывается делать это в строго определенном сегменте. И в обоих типах дети принадлежат к сегменту, отличающемуся от сегментов каждого из родителей. Соотношение между сегментами, браком и счетом родства приводится на рис. 7-1, где буквами обозначены сегменты, имеющие названия, знак равенства обозначает брачный союз, а изломанные стрелки - фили-ационную связь между отцом и детьми.

Таким образом, в типе карьера мужчина из сегмента *A* женится на женщине из сегмента *B*, а их дети принадлежат к сегменту *C*; мужчина из *D* женится на женщине из *C*, а их дети принадлежат к *B*. В типе арунта мужчина из сегмента *G* женится на женщи-

227

не из *E*, их дети принадлежат к *A*; мужчина из *B* женится на женщине из *A*, их дети принадлежат к сегменту *D*, и т.д.

Анализ этих двух типов организации вскрывает тот факт, что оба они выражают процессы эндогамии, экзогамии и сегментации, с которыми мы уже знакомы. В австралийской социальной организации мы не найдем такого действующего принципа, который бы не знали по другим регионам.

Как в типе арунта, так и в типе карьера есть экзогамные, патрилинейные и патрилокальные территориальные группы, являющиеся результатом конкретного способа жизнеобеспечения и разделения труда между мужчинами и женщинами. В обеих системах законы эндогамии и экзогамии специфичны и четки. И в каждом случае существует чередование в каждом патрилинейном линидже между сегментом отца и сегментом его детей; если отец принадлежит к сегменту *A*, а его дети к сегменту *C*, то дети его сыновей будут принадлежать к *A*, а дети сыновей его сыновей будут принадлежать к *C*, и т.д. Каждая система является результирующей действия нескольких факторов. Мы можем точно определить эти факторы и непосредственно наблюдать за

произведенным каждым из них эффектом<sup>222</sup>.

Прежде всего мы можем отметить, что как в типе карьера, так и в типе арунта племя разделено и на матрилинейные, и на патрилинейные «половины», каждая из которых экзогамна. Племя карьера делится на четыре экзогамные секции за счет пересечения матрилинейных и патрилинейных «половин». Так, на рис. 7-1 сегменты *A* и *C* охватывают одну патрилинейную «половину»; сегменты *B* и *D* — другую. Сегменты *A* и *D* образуют одну матрилинейную «половину»; *B* и *C* — другую. Поскольку обе разновидности «половин» экзогамны, мужчина *A* не может жениться на женщине из сегмента *C*, потому что последний есть часть патрилинейной «половины», к которой принадлежит этот мужчина. Он не может жениться в сегменте *D*, потому что это часть его матрилинейной «половины». Следовательно, он может жениться только в сегменте *A*. В системе арунта сегменты *AECF* составляют одну патрилинейную «половину», *BGDH* — другую. Матрилинейными «половинами» являются *HADH* и *CBFG*. Мужчина из сегмента *A* не может жениться в сегментах *E*, *C* и *F*, потому что они находятся в его патрилинейной «половине», а также в сегментах *A*, *D* и *E*, потому что они находятся в его матрилинейной «половине». Остаются сегменты *G* и *B*. Ему не разрешается жениться в *G*, так как там находятся его кросскузены первого уровня. Следовательно, он должен жениться в сегменте *B*, где находятся его кузены второго уровня (рис. 7-2).

Последующее изображение, по сути, уже было дано выше; мы использовали сегменты, чтобы показать, как действуют патрили-

нейные и матрилинейные экзогамные «половины». Фактически эти две разновидности экзогамных «половин» появились первыми; сегменты, имеющие названия, образуются вследствие дуальной экзогамии.

Здесь уместен вопрос: как получилось, что у австралийских племен одновременно есть и патрилинейные, и матрилинейные экзогамные «половины»? Но мы коснемся его не иначе, как отослав читателя к нашему предыдущему разговору о разделении труда между полами и добавив, что за патрилинейным счетом родства и патрилинейными «половинами» может стоять монополия мужчин в отправлении некоторых племенных религиозных функций, в то время как в матрилинейных «половинах» отражается акцент на наследовании (в определенных сферах) по женской линии. Наша задача здесь — объяснить сегменты организации типа карьера и арунта, а наличие и функционирование экзогамных патрилинейных и матрилинейных «половин» — суть два из трех факторов, которые вызывают их к жизни.

Третий фактор — это брачное правило: в рамках типа карьера мужчина обязан жениться на своей кросскузине первого уровня, в рамках типа арунта — на своей кросскузине второго уровня (рис. 7-2 и 7-3).

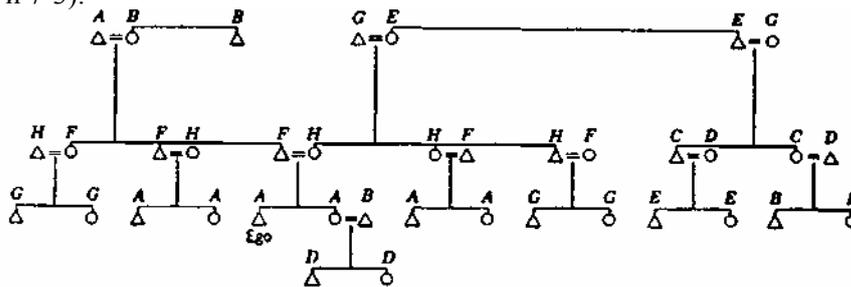


Рис. 7-2. Сегменты (система арунта)

До сих пор мы не встретили в австралийской социальной организации ничего такого, чего бы уже не знали: унитарный счет родства, линиджи, «половины», а теперь — экзогамию и эндогамию. В соответствии с типом карьера правила экзогамии запрещают браки с родителем, сиблингом или параллельным кузенком, тогда как эндогамное правило требует брака с кросскузенком первого уровня. В соответствии с типом арунта полагается вступать в брак с кросскузенком второго уровня, а не с более отдаленными родственниками.

Система карьера теперь нам ясна, но как насчет системы арунта? Как объяснить ее?

229

Система арунта развилась из системы карьера<sup>223</sup> очень простым способом: посредством изменения брачного правила — от брака с кросскузенком первого уровня к браку с кросскузенком второго уровня. Посмотрим, как это изменение правил эндогамии и экзогамии затронуло систему в целом.

Рис. 7-3 послужит иллюстрацией как типа карьера, так и типа арунта. При этом для системы карьера мы будем учитывать только буквы, соответствующие местным названиям четырех экзогамных сегментов, а цифровые обозначения не будем принимать во внимание. Что же касается системы арунта, то здесь будут приниматься во внимание как буквы, так и цифровые обозначения. Согласно системе карьера, мужчина женится на своей кресткузине первого уровня - дочери брата его матери: Мужчина  $A$  женится на  $B$ .

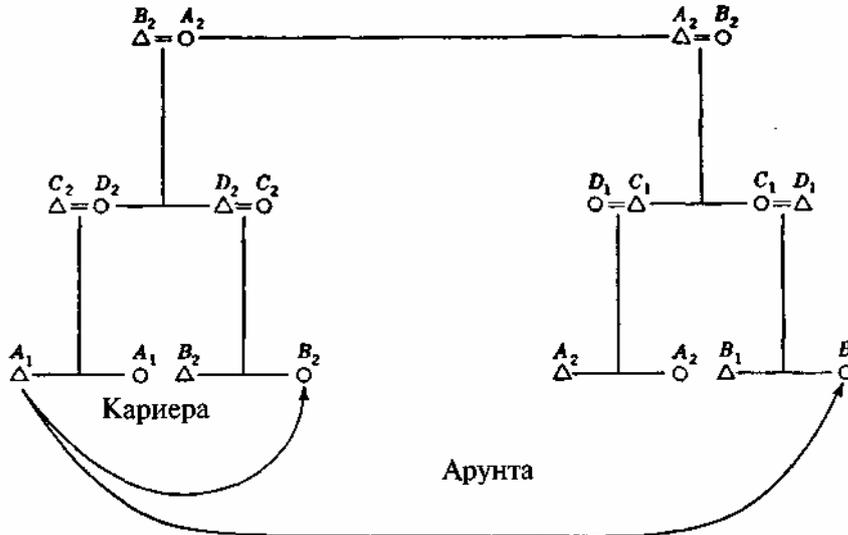


Рис. 7-3. Брачные правила (система карьера обозначена только буквами; система арунта – буквами и цифровыми индексами)

Но предположим, что правила экзогамии и эндогамии изменились таким образом, что мужчине запрещается жениться на кресткузине первого уровня, но предписывается вступать в брак с кресткузиной второго уровня. Все его кресткузены принадлежат к сегменту  $B$ . Но новые правила экзогамии и эндогамии отличают кресткузенов первого уровня от кресткузенов второго, а также более удаленных. Сегмент  $B$  поэтому разделен пополам, и одна

230 часть ( $B$ ) содержит кресткузенов первого уровня, другая же ( $B$ ) — второго и более отдаленных уровней. Что справедливо для данного сегмента и в данном конкретном случае, разумеется, справедливо и для любого другого сегмента в других случаях. Например, каждый из четырех сегментов системы карьера разделен на две части, поэтому в общей сложности перед нами восемь сегментов:  $A_1, A_2, B_1, B_2, C_1, C_2$  и  $D_1, D_2$ . Действие брачного правила в отношении сегментов показано на рис. 7-4.

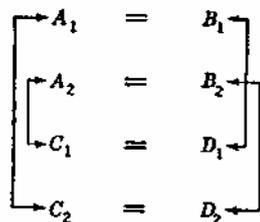


Рис. 7-4. Сегменты. Происхождение системы арунта из системы карьера

После того как каждый сегмент разделился пополам, одна часть - вероятно, та, что включает в себя кресткузенов первого уровня, - сохраняет прежнее название первоначального сегмента, в то время как новая различаемая часть получает свое собственное название. Таким образом,  $A_2$  становится  $E$ ;  $C_2$  -  $F$ ;  $B_2$  -  $G$ , а  $A_1$  становится  $Я$  (см. снова рис. 7-1). Итак, простое изменение брачного правила делит каждый сегмент в системе карьера пополам и порождает систему арунта из восьми сегментов.

Но почему брачное правило изменилось? Мы не можем ответить на этот вопрос конкретно и подробно. Но мы можем прояснить проблему, применив к ней нашу теорию социальной

эволюции.

На определенной стадии культурной и социальной эволюции брак между кросскузенами первого уровня служил формой брачного союза, наилучшим образом подходящей для создания кооперированной, максимально эффективной группы родственников. Размер и солидарность кооперированной группы, сформировавшейся в результате брака, были, таким образом, уравновешены -на определенной стадии культурного развития — союзом между кросскузенами первого уровня, чтобы обеспечить ей максимум эффективности (см. выше наше высказывание по этому поводу на с. 159). Но на более высокой стадии культурного развития и социальной эволюции максимальная эффективность кооперированной группы, возникающей в результате брака, не могла быть достигнута посредством союза между кузенами первого уровня.

231

Более многочисленная группа могла быть создана с помощью брака между кузенами второго уровня, и если увеличение численности не влекло за собой ослабления солидарности, то более многочисленная группа становилась более эффективной в качестве группы взаимопомощи, и на долю каждого члена группы выпадало, таким образом, определенное преимущество. Во всяком случае, брачное правило, характерное для системы арунта, возникло в результате изменения правил экзогамии и эндогамии, свойственных системе карьера; теперь мужчина женился на дочери дочери брата матери своей матери (своей кросскузине второго уровня), а не на дочери брата своей матери (своей кросскузине первого уровня). Кроме того, вследствие брачного союза, свойственного типу арунта, образовывалась более многочисленная по сравнению с карьера группа родственников. Согласно системе карьера, вследствие моего брака две семьи и две локальные группы (или «орды», если использовать термин Радклифф-Брауна) объединяются: семья и локальная группа моего отца — с семьей и ордой брата моей матери. В системе арунта в это единство входят семьи и локальные группы моего отца, моей матери, брата матери моей матери и мужа дочери брата матери моей матери. Брак у арунта создает более многочисленную группу, или более всеохватную интегрированность<sup>224</sup>, чем брак в системе карьера, и тем самым выходит на более высокую стадию социальной эволюции<sup>225</sup>. Существуют два других важных следствия изменения брачного правила от карьера к системе арунта, а именно: удвоение количества патрилинейных линиджей, на которые подразделяется племя, и соответствующие изменения в терминологии родства.

Только два патрилиниджа различимы в системе карьера: мой собственный и моей матери (*AC* и *BB* на рис. 7-3). В системе арунта различаются четыре патрилиниджа: отца моего отца, брата матери моего отца, отца моей матери и брата матери моей матери (*AF*, *BD*, *<Жи EC* на рис. 7-2). Брак типа арунта объединяет членов четырех патрилиниджей; брак карьера — только двух. Трансформацию системы карьера в систему типа арунта сопровождают изменения в терминологии родства. В системе карьера, например, существуют только два термина для обозначения дедов: отца отца и отца матери, — и два для бабок: матери отца и матери матери. В системе арунта во втором нисходящем поколении терминологически выделяются четыре класса родства для мужских родственников и четыре — для женских. Но используются только четыре термина, а не восемь. «Это потому, что термин, который применяют по отношению к мужскому родственнику, распространяется и на его сестру»<sup>226</sup>. Таким образом, отец отца и сестра отца отца обозначаются одним и тем же термином, подобно тому как

232

это происходит с братом матери матери и матерью матери. Итак, мы видим, что четыре патрилиниджа системы арунта находят отражение в терминологии родства, точно так же как в терминологии системы карьера отражаются свойственные ей два патрилиниджа.

Система арунта, которая трактуется здесь как более высокая по сравнению с карьера стадия социальной эволюции, и в самом деле такова. Этот эволюционный прогресс был вызван изменениями в условиях жизни; мы можем быть уверены в этом: альтернативы данной точке зрения являются не чем иным, как произволом и капризом, которые неприемлемы в качестве концептуальных объяснений в науке. К несчастью, однако, нам не известно точно и в деталях, в чем состояли «изменения условий жизни» в данном случае. По-видимому, большого различия в технологии между социокультурными системами карьера и арунта не было. Но условия их существования могли быть весьма различными. И отношения с соседними

племенами (в смысле обороны и нападения) также могли различаться. Приложение нашей обобщающей теории социальной эволюции к данному частному случаю выглядело бы более убедительным, если бы мы сумели опереться на данные из сферы технологии и экологии. Но отсутствие такой информации никоим образом не обесценивает нашу теорию.

Из предшествующего описания и анализа явствует, что австралийская социальная организация демонстрирует процессы и структуры, которые встречаются и у многих других племен. Мы находим разделение труда по полу, локальные группы («орды»), семьи, унilaterальное поселение и унilaterальный счет родства, постоянное образование линиджей, «половины», экзогамию и эндогамию, постоянное возникновение сегментов и т.д. у карьера, арунта и других австралийских племен, — точно так же как мы находим их во многих других обществах. Социальная эволюция в Австралии происходит по тем же фундаментальным направлениям, что и повсюду. Единственной отличительной чертой австралийской социальной организации является образование в рамках «половин» ряда экзогамных сегментов, имеющих названия. Австралия не вполне уникальна в обладании сегментами такого рода, хотя и близка к этому. А.Б.Дикон нашел похожую сегментированную систему у амбрим<sup>227</sup>, а дальнейшие исследования могут вскрыть такого рода системы и в других частях Меланезии. Но в сегментах австралийских племен нет ничего таинственного; они возникли в результате процессов, хорошо нам известных по многим частям света. Они — лишь специфическое выражение процесса сегментации.

Рассмотрение вопроса о сегментации, характерной для социальной организации австралийцев, стоило бы дополнить упоми-

233

нением о *кланах*. Многие исследователи рассказывают о кланах у таких австралийских племен, как, например, арунта. Но арунта не знают истинных кланов в том смысле, в каком мы употребляем этот термин: унilaterальная экзогамная группа родственников, отличающаяся от других похожих группировок внутри племени своим названием. В обществе арунта не было группировок, точно соответствующих данному определению. Единицей имеющих название сегментов был не клан, потому что дети брачной пары не принадлежали к сегментам родителей. Но существовала группировка, близко подходившая под определение клана, как мы его понимаем. То была локальная группа, или *орда*, а точнее — все, рожденные в данной локальной группе<sup>228</sup>. Все, кто родился в орде, составляли экзогамную унilaterальную родственную группу. Но она не была единой и недифференцированной, а состояла из членов двух сегментов, имеющих свои названия.

Однако было бы упрощением делать из локализованных патри-линиджей подлинные кланы. Если бы различия между сегментами, составляющими каждый локализованный линидж, стирались (что означало бы отказ от дуальной организации из матрилинейных «половин») и если бы каждый локализованный линидж отличался от всех остальных своим названием (как это имеет место в локальных группах арунта), тогда локализованные линиджи сделались бы настоящими зрелыми кланами. Оба этих изменения легко могли бы быть вызваны простой переменной брачного правила или следствием такой перемены: если же нужна была еще большая широта, чем та, что обеспечивалась правилом, требующим брака с кузенами второго уровня, то правило могло быть модифицировано в сторону разрешения брака с любым локализованным линиджем, за исключением своего собственного. Сегменты, имеющие названия, потеряли бы тогда свое значение и исчезли бы вместе с экзогамными матрилинейными «половинами», а локализованные патрилиниджи, имеющие названия, превратились бы в настоящие кланы. Перемены, указанные здесь, были бы довольно радикальными, тем не менее нет оснований полагать, что дальнейший прогресс социальной эволюции не мог бы их вызвать.

*Амбилатеральные линиджи*<sup>229</sup>. Под *линиджем*, как указывалось выше, мы понимаем группировку родственников, связанных отношениями родитель-дита, то есть линейную группировку — в отличие от коллатерального или иных видов членения. Линейные группировки могут быть унilaterальными (патрилинейными или матрилинейными) либо амбилатеральными. Например, группировка может базироваться на линейных отношениях, где связующее звено — только один пол (либо мужской, либо женс-

234

кий), или же может включать предков и потомков из обеих линий, мужской и женской. Патрилинейный линидж, как мы уже отмечали ранее, состоит из мужчины, его детей и потомков его сыновей исключительно по мужской линии. Матрилинейный линидж состоит из женщины, ее детей, а также потомков ее дочерей исключительно по женской линии. Амбилатеральный линидж<sup>230</sup> - это линейная группировка родственников, в которой родство прослеживают по отношению к некоей супружеской паре как точке отсчета — по одной из двух или по обоим линиям (мужской и женской) и к одному из двух или к обоим членам изначальной супружеской пары.

Амбилатеральные линиджи легче всего показать на примере Полинезии и Северо-Западного побережья Северной Америки. Возможно, они существуют и имеют значение также и в других частях света, но поскольку представление об амбилатеральных линиджах не стало четким понятием в этнологии, существование таких группировок не общепризнано<sup>231</sup>. Для показа амбилатеральных линиджей мы выберем маорийцев Новой Зеландии и кваки-ютлей Северо-Западного побережья как представительные племена в своих соответственных регионах.

Народы, говорящие на языке квакиютль, состояли из ряда племен. Каждое племя было поделено на септы<sup>232</sup>, или *нумаим*, если пользоваться термином квакиютлей. Септ представлял собой локальную группу, деревенскую общину. Все члены септа вели счет происхождения от общего предка через любой из полов; поэтому септ был амбилатеральным линиджем.

Септ, если не был слишком мал, делился на ряд сублиниджей с амбилатеральной структурой; каждый из них прослеживал происхождение от собственного предка, но все сублиниджи вели свое происхождение от предка септа в целом. Квакиютли, по-видимому, не дают названий этим сублинидгам; мы будем называть их *родственными группами*. Родственные группы подразделяются на домохозяйства, а те, в свою очередь, на семьи.

Социальная организация маори похожа на организацию квакиютлей. Племя делится на локальные группы, или септы, называемые *хапу*. Они являются амбилатеральными линиджами, поскольку их члены возводят свои родословные к общему предку через любой пол. *Хапу* делятся на сублиниджи, называемые *ванау*, а те, в свою очередь, на домохозяйства и семьи.

Однако в этом отношении маори и квакиютли различаются: у первых человек принадлежит к септам обоих родителей, в то время как у квакиютлей — к септу любого из них, в зависимости от того, чей ранг выше и каков порядковый номер его рождения среди собственных сиблингов.

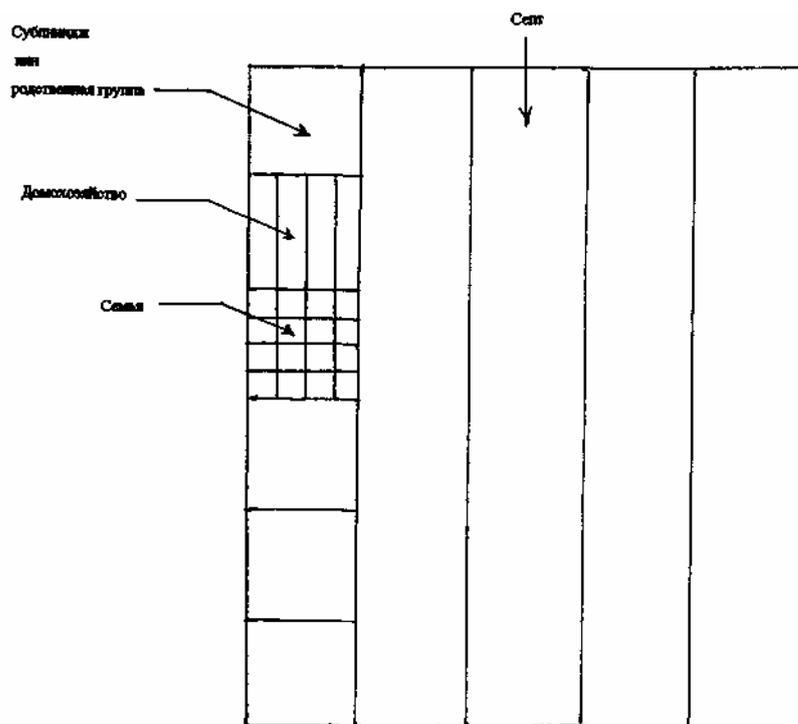


Рис. 7-5. Племя и его подразделения

Мы можем представить организацию общества как маори, так и квакиютлей в виде диаграммы, как показано на рис. 7-5. Ранговый принцип пронизывает целиком социальную структуру и у маори, и у квакиютлей. Статус и ранг зависят от расстояния между индивидом и предком, от которого ведется счет происхождения; чем ближе к общему предку, тем выше ранг. И линиджи, и индивиды равно иерархичны в соответствии с рангом. Как уже указывалось, внутри локальной группы, или септа, можно выделить ряд сублиниджей. Эти последние уже ранжируются в соответствии с порядком своего отделения от основной линии происхождения. Линидж, происходящий от общего предка по прямой линии, будет иметь наивысший ранг. Первая коллатеральная линия, которая отделилась и стала восприниматься как сублинидж со своим собственным предком, будет следующей по рангу, и то же произойдет с последующими сублиниджами, как показано на рис. 7-6.

Ранг индивида в линидже или сублинидже точно так же зависит от близости к общему предку (или отдаленности от него): чем больше дистанция, тем ниже ранг. Структура амбилатерального линиджа и ранг входящих в него индивидов показаны на рис. 7 - 7.

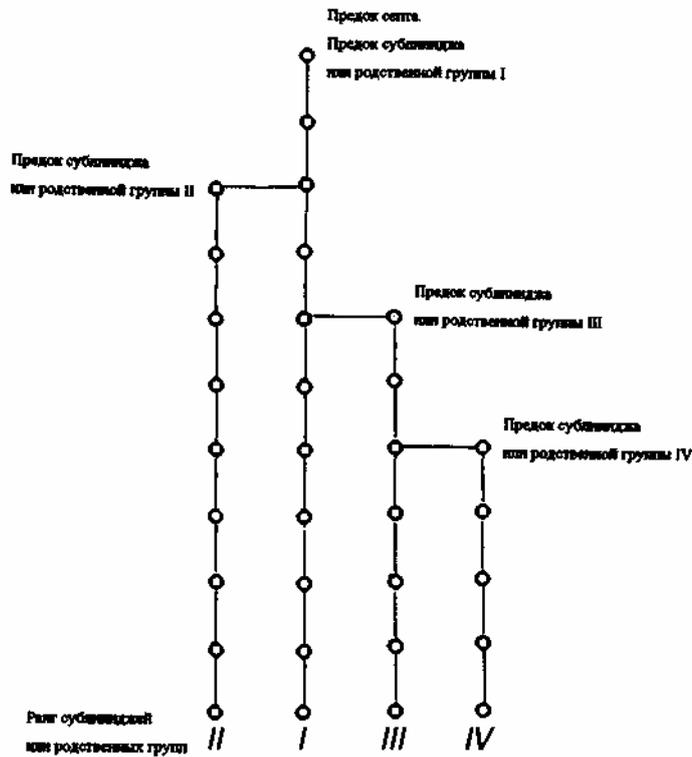


Рис. 7-6. Зависимость ранга родственной группы от очередности ее «оттолковования»

Каждый в линидже возводит свою родословную через мужчин или женщин или же через тех и других — к определенному индивиду или супружеской паре (*A*) на вершине пирамиды. Разные линии происхождения, а также составляющие их индивиды ранжированы. Ребенок-первенец, независимо от пола (*B*), имеет наивысший ранг среди своих сиблингов; второй по рождению ребенок (*C*) имеет второй по значению ранг, и т.д. Линия происхождения, идущая от первенца, считается выше рангом, чем линия, идущая от второго ребенка. Но количество поколений, отделяющих от общего предка, тоже учитывается при этом. В линии происхождения, составляемой перворожденными детьми, ранг индивида более старшего поколения оказывается выше ранга младшего: *D* выше рангом, чем *H*. Но любой ребенок второго по рождению ребенка общего предка (*C*) выше рангом, чем правнук общего предка в линии происхождения, идущей исключительно

237

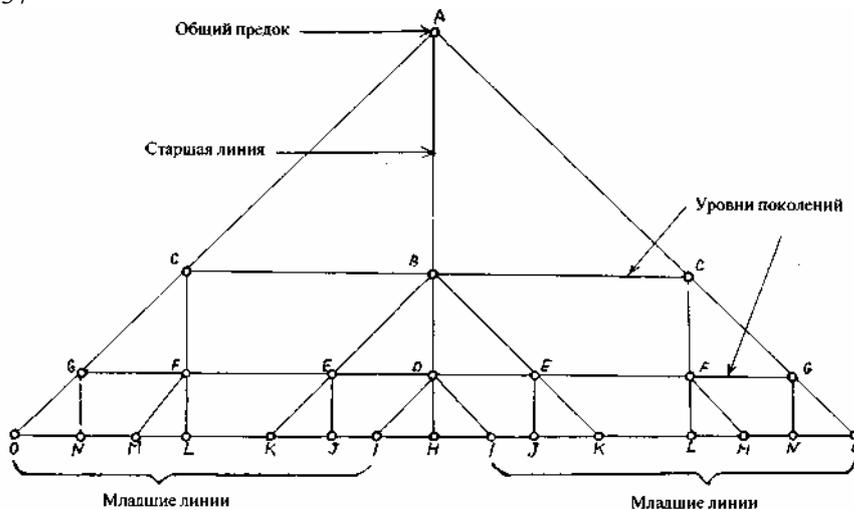


Рис. 7-7. Структура амбилатерального линиджеа

через перворожденных детей: *F* и *G* выше рангом, чем *H*. Кроме того, на нашей диаграмме линия происхождения *BEK* имеет более высокий ранг, чем *CGO*, поскольку *B* — первенец общего предка *A*, тогда как *C* — второй по рождению ребенок. Подобным же образом *FM*

выше рангом, чем  $GO$ , поскольку  $F$  — первенец  $C$ , тогда как  $G$  — младший сиблинг  $F$ . Таким образом, перед нами коническая родственная структура, в которой ранг определяется двумя факторами: 1) количеством поколений, отделяющих от общего предка, и 2) разделением линий наследования в соответствии со старшинством сиблингов. Линия, образуемая в нисходящих поколениях только первенцами, проходит перпендикулярно от вершины конуса к его основанию. Это линия самого высокого ранга; остальные линии понижаются в ранге по мере удаления от основной линии.

Логично было бы ожидать, что особое внимание к порядку появления на свет отразится в терминологии родства. У квакиютлей есть специальные термины для самого старшего и самого младшего ребенка; детей старших сиблингов отца или матери отличают от детей их младших сиблингов. Маори тоже делают такие различия.

В Новой Зеландии и на Северо-Западном побережье ранговые различия находят свое выражение в ранжированных классах, имеющих специфические названия. Обобщенно их называют «знать» и «простолюдины»: у маори — *рангатира*, или благородные, и *ту-туа*, или низкорожденные; у квакиютлей, соответственно, *наксо-ла* и *камолла* — для обозначения знати и простолюдинов. «Знать» у маори состоит из индивидов, принадлежащих в каждом септе к

старшей линии, то есть линии происхождения по прямой плюс нескольких человек, весьма близких к ней. У квакиютлей в старшей линии каждого септа или родственной группы имеется только один представитель знати; титул передается по наследству, но владеть им в каждый данный момент может только один человек.

Амбилатеральные линиджи, или «кланы», как предлагает их называть Кирхгоф, отличаются от унилатеральных кланов — таких как, например, у ирокезов или омаха — в некоторых важных аспектах. Унилатеральные кланы экзогамны; амбилатеральные же группировки, как предписывает традиция, не экзогамны и не эндогамны. Все члены унилатеральных кланов имеют один и тот же статус; фактически все они равны. Амбилатеральные группировки насквозь пронизаны неравенством. Амбилатеральные линиджи имеют форму конуса; структура кланов — цилиндрическая. При этом члены группировок обоих типов возводят свою родословную к общей точке происхождения. Однако в амбилатеральных группировках генеалогия носит индивидуальный характер, независимо от того, реальна она или мифологична; что же касается унилатеральной клановой организации, то там связь с общим предком едина для всего рода и основана на легенде.

В чем состоит значение амбилатеральных линиджей? Почему в ходе социальной эволюции в одних регионах развились амбилатеральные линиджи, а в других — унилатеральные? Мы предлагаем следующий ответ.

Амбилатеральная линиджная организация является средством достижения или усиления интеграции на местном, общинном основании, а не на межобщинном, племенном. Например, если такие факторы, как топография, способ жизнеобеспечения и защиты-нападения, имеют тенденцию разделять племя на ряд относительно изолированных или независимых деревенских общин, то последние тяготеют к эндогамной амбилатеральной линиджной организации. Если, однако, племя состоит из ряда территориальных групп, или локальных общин, и если образ жизни (поддержание существования и защита-нападение) делают желательными взаимоотношения и кооперацию между этими группами, то тенденция проявится в сторону экзогамных унилатеральных линиджей. Коротко говоря, амбилатеральные линиджи выражают солидарность местной общины, но не межобщинную интеграцию. Вышеприведенное объяснение не следует понимать так, будто *все* относительно независимые локальные общины *должны* развить амбилатеральные линиджи, а *все* племена, составленные из пространственно разделенных групп, *должны* создать унилатеральную организацию. В подобных ситуациях всегда действует много факторов, и результаты, как правило, разнятся в

239

зависимости от того, как различаются и насколько значимы сами эти факторы. Свою задачу мы видим в том, чтобы обнаружить и выделить фактор или ряд факторов, которые *способствуют* возникновению амбилатерального, а не унилатерального типа организации. В поддержку нашей теории мы можем привести следующие факты. У маори Новой Зеландии

деревни часто были в достаточной степени изолированы географически и независимы политически. Некоторые были укреплены. Разумеется, между деревнями существовали дружественные взаимоотношения, но каждая община в значительной степени жила сама по себе. Как правило, по словам Ферта, деревню населял один *xanu*, или амбилатеральный линидж. *Xanu* был подразделением племени, но, по-видимому, местная, деревенская солидарность превышала племенную солидарность. Так, мы видим, что все обитатели деревни (за небольшим исключением), как правило, составляют один *xanu*. Важно отметить также, что, когда в деревне имелось несколько *xanu*, квартал, занимаемый каждым из них, был обозначен «низкими изгородами или частоколом». Здесь опять *xanu*, по-видимому, служит выражением солидарности местной, или пространственной, а не межобщинной, то есть племенной.

На Северо-Западном побережье деревенская организация тоже имела большое значение. Племя обычно подразделялось на несколько деревенских общин, каждая из которых была относительно изолирована от других и по существу автономна в политическом отношении. Здесь тоже локальная солидарность превалировала над племенной интеграцией.

Естественно было бы задаться вопросом: «Почему, если главным фактором возникновения амбилатеральных линиджей является солидарность локальной общины, а не межобщинная интеграция, у пуэбло-хопи, например, унилатеральные, а не амбилатеральные кланы?» Мы можем только предложить ответ. Любая социокультурная система существует, так сказать, в трех измерениях; у ее времени есть глубина, а также длина и ширина. История культуры пуэбло, которую мы воссоздаем по археологическим данным, показывает, что сегодняшние общины пуэбло являются результатом соединения нескольких более мелких и в прошлом разрозненных общин<sup>233</sup>; ряд немногочисленных — и, без сомнения, взаимосвязанных — общин соединились вместе, чтобы создать более крупное поселение и более эффективно защищать себя от нападений кочевых соседей — юта и апачей. Можно предположить, что унилатеральная клановая организация, которую мы наблюдаем сегодня, была образована в более ранние времена, когда существование нескольких мелких взаимосвязанных общин

240 было правилом. Ситуацию здесь можно сопоставить с ситуацией у кроу, чья матрилинейная клановая организация объясняется тем, что когда-то они вели оседлый земледельческий образ жизни, будучи соседями манданов и хидатса.

### **Классы**

Теперь мы обратимся к классам и их роли в эволюции социальной организации приматов. Под *классом*, повторяя наше определение, мы понимаем одну из нескольких частей, на которые делится социальное целое, и где одна часть не похожа на другую по структуре, или составу, и функции. Мужчины и женщины, взрослые и дети, женатые, неженатые и вдовцы являются собой примеры разного рода классов — соответственно, половых, возрастных и брачных. Аристократ, раб, или серв, и простолюдин точно так же представляют классы в том смысле, какой мы вкладываем в данный термин.

Социальная система непосредственных предков человека имела классовую структуру. Она делилась на взрослых и неполовозрелых индивидов. Были самцы и самки. И мы можем предположить, что были холостые самцы и имеющие пару индивиды обоих полов. У каждого класса была своя собственная роль и своя собственная функция в социальной жизни. Сочленение одного класса с другим соответственно их функциям служило средством социальной интеграции.

Классы общества антропоидов перешли в человеческое общество. Но при переходе они претерпели некоторые изменения, были переосмыслены и стали после этого частью процесса эволюции культуры в целом и социальной эволюции в частности. В обществе антропоидов классы действительно являлись *социальными* группировками, но базировались на биологической основе и были полностью биологически детерминированы. В человеческом обществе одни классы базируются на биологическом фундаменте, тогда как для других классовых структур биологические факторы нерелевантны. И иногда культурное явление перекрывает биологический фактор: индивид, являющийся биологическим мужчиной, может быть женщиной в социальном смысле, как мы убедимся позже. В некоторых отделах человеческого общества может и вовсе не быть корреляции между биологическими различиями и различиями социальных классов, таких как знать, простонародье и рабы. Короче

говоря, в социальной организации приматов классовая структура общества антропоидов является биологическим феноменом — анатомическим, физиологическим, психологическим; в человеческом обществе — это культурный феномен.

241

*Возрастные классы.* Человеческое общество способно выделить больше возрастных категорий, нежели те, что имеют значение в обществе антропоидов. Вообще говоря, у антропоидов было только два возрастных класса: один составляли те, кто мог обходиться без посторонней помощи, а другой — те, кто был слишком мал для этого. По-видимому, среди приматов более низкого, чем человек, уровня не было класса старых, немощных или беспомощных. За неполовозрелыми молодыми особями ухаживали взрослые, особенно мать, но у стариков не было никого, кто бы их поддерживал, поэтому они исчезали со сцены, когда не могли больше заботиться о себе. Точно так же во многих человеческих обществах старых и беспомощных оставляют умирать без какой-либо поддержки или даже убивают их. Зато в других культурных системах о стариках заботятся, а в некоторых им принадлежит более высокий статус и они питаются лучше, чем кто-либо другой.

Возрастные классификации варьируют от одной культурной системы к другой. В некоторых из них новорожденного не включают в общество в качестве человеческого существа, пока не пройдет несколько дней. Обряд наречения имени или обрезания мог знаменовать принятие ребенка в общину. Отнятие от груди означает новую эру в жизни ребенка и становится важной вехой в некоторых культурах. Наступление половой зрелости почти повсеместно является важным рубежом, отделяющим ребенка от взрослого; множество обществ признают и отмечают это событие особой церемонией или обрядом. У многих племен существуют обряды инициации, в течение которых молодые люди переходят в категорию взрослых полноправных членов племени. Брак — это очередной возрастной порог в некоторых культурах. Затем, после того как человек миновал лучшую пору своей жизни и стал старым и слабым, он может вступить в новый социальный класс, с собственным особым статусом, высоким или низким. В некоторых обществах Восточной Африки или Великих равнин Северной Америки индивиды (или, возможно, только мужчины) в течение жизни проходят, как правило, целую серию возрастных разрядов, или классов. Таким образом, мы видим, что общества могут признавать как мало, так и много возрастных разрядов, или классов. Почти все рассматривают основные жизненные вехи — такие, как рождение, наречение имени, пубертат, брак и достижение зрелости, а также старость, — как знаменующие собой важные социальные категории. Но некоторые системы имеют другие точки отсчета.

*Брачные классы.* В обществе ближайших предков человека в соответствии с нашей теорией, изложенной выше, одни взрослые

242

самцы имеют больше чем одну самку, а другие поэтому не имеют ни одной. С появлением человеческого общества утвердилось справедливое распределение женских особей, но классы «имеющих пару» и «не имеющих пары» все еще были важны, даже несмотря на то, что последний класс мог включать в себя только тех, кто слишком незрел для брака. По мере того как брак все больше и больше становился средством установления союза между группами родственников — для формирования более крупных кооперированных групп, — возникали новые классы, теперь уже связанные с браком: 1) не состоящие в браке; 2) состоящие в браке; 3) вдовствующие и 4) разведенные. Каждая из этих категорий стала значимой в ходе общественной жизни. Как можно предполагать, роль, приобретаемая каждой категорией, варьировалась в зависимости от особенностей культурной системы.

*Классы по половому признаку.* В обществе непосредственных предков человека, и в целом в обществе приматов более низкого уровня, по-видимому, справедливо различать два и только два пола: мужской и женский. С анатомической точки зрения *мужское* и *женское* — это биологические категории. Но с точки зрения социального поведения — согласно сообщению Цукермана — доминирующая самка бабуина может усвоить роль самца в рамках существующей модели сексуального поведения, то есть она может взобраться на менее доминантную самку или даже на пассивного самца, как поступает доминирующий самец в половом акте. К тому же у некоторых, если не у всех, видов приматов более низкого, чем человек, уровня существует выраженная гомосексуальность. Мы видим, кроме того, что даже

у низших приматов социальная роль пола начинает отличаться от анатомически определяемого пола.

У людей различия между социальной — или скорее социокультурной — ролью пола и анатомическим полом более многочисленны и заходят дальше, чем у человекообразных и обезьян. У человека как биологического вида, а также у видов, предшествующих ему, мы наблюдаем два анатомически определяемых пола. Но ситуация осложняется тем фактом, что индивид может принадлежать по рождению к одной категории и жить годами как представитель соответствующего класса, а в конечном итоге переместиться (часто после оперативного вмешательства) в противоположный класс. Сегодня в нашем обществе случаи такого рода, как известно, нередки.

Далее, ситуация осложняется тем, что по той или иной причине (биохимические различия или социальные стимулы) человек может изменить свой пол в какой-то момент своей жизни, и

243  
обычно это случается с наступлением пубертатного периода или вскоре после того. У многих первобытных народов бывает, что ребенок растет как мальчик, а по достижении половой зрелости усваивает женский костюм и манеру поведения, или костюм особой половой категории — *бердаче*. Судя по всему, случаев, когда мальчики отказываются от своего пола, гораздо больше, чем когда девочки становятся мужчинами, — по крайней мере у первобытных народов. Возможно, причиной тому служит тот факт, что во многих культурах образ жизни, свойственный мужчинам, слишком суров и слишком опасен для слабых и робких мальчиков, вследствие чего по достижении половой зрелости они не воспринимая образ жизни и социальные роли мужчин, а становятся женщинами или бердаче. Однако имеют место и случаи, когда девочки становятся мужчинами.

В таких обществах, как наше, которые не признают третьего, или промежуточного, пола, тенденции, проявляющиеся у первобытных народов в институтах бердаче, или трансвестизма, так или иначе выражаются в гомосексуальности.

У биологического вида «человек» социокультурные системы призваны охватить проявления пола во всех его аспектах: анатомическом, биохимическом и физиологическом, психологическом и социальном. Первейшая задача в этой связи — классификация. Некоторые культурные системы удовлетворяются признанием только двух классов: мужского и женского — в соответствии с естественной анатомической дихотомией. Однако другие системы, сталкиваясь с противоречием между анатомией и психологией пола (юноша, который становится «женщиной» или трансвеститом), признают промежуточный пол в дополнение к мужскому и женскому.

А помимо уже рассмотренных разнообразных и сложных вариантов пола, некоторые социокультурные системы создают искусственный -средний - пол за счет кастрации мужчин<sup>234</sup>. Евнухи представляли собой важный социальный класс в древневосточных культурах; позже мы еще коснемся их социальной роли. В Италии в прошлом мальчиков кастрировали, с тем чтобы их высокие голоса могли сохраниться для церковных хоров или оперного пения.

Однако культурная система может классифицировать проявления пола; при этом выделяемые категории всегда определены в культурном отношении, то есть мужчина, женщина, бердаче или евнух — это человек, который ведет себя определенным образом и играет определенную, признаваемую обществом роль. Представления об этом могут включать одежду, занятия и даже речь (в некоторых культурах словарь женщины кое в чем отличается от мужского словаря). Пределы, в которых классификация и требо-

244  
вания в отношении пола со стороны социокультурной системы соответствуют данным анатомии, биохимии и физиологии, а также психологии, варьируют от системы к системе. Общество, которое признает только два пола, приближается к анатомическому разделению, но игнорирует биохимические либо психологические факторы. Культуры с троичной классификацией больше внимания уделяют психологическим факторам, нежели анатомии.

То, как социокультурная система определяет мужчину или женщину, всегда включает небιологические и непсихологические критерии. Высказывание типа: «Мужчина — это взрослый человек, который ведет себя так-то и так-то», — может распространяться на то, носить ему серьги или нет, какими профессиями ему следует заниматься, а от каких воздерживаться, и даже какие слова он должен использовать в речи. Ничто из перечисленного не затрагивает пол как биологический феномен: не существует биологической причины для того, чтобы женщины, а не мужчины носили серьги, или причины, почему мужчинам, а не женщинам позволено курить сигары. Разумеется, нерелевантность перечисленных примеров поведения для биологически понимаемого пола становится очевидна, если учесть, что культуры разнятся в своих предписаниях и запретах: в некоторых обществах мужчины *могут* носить серьги, а женщины могут курить сигары. А в некоторых обществах понимание пола с точки зрения культуры может перекрывать проявления пола, понимаемого биологически. Мы уже отмечали, что в определенных системах родства мужчину могут называть «мать», а женщину — «отец». Мужчина может жениться на ноге другого мужчины или на дереве; женщина может жениться на другой женщине и стать «отцом» ее потомства. Касик, или жрец-вождь у пуэбло-керес, — это биологический мужчина, но в общественно-религиозной жизни пуэбло он — «мать для каждого».

*Разделение труда и происхождение профессиональных групп.* Процесс культурной эволюции в целом и социальной эволюции в частности является постепенной дифференциацией структуры и специализацией функции, а также интеграцией на последовательно возрастающих уровнях развития. Мы можем вновь провести параллель с эволюцией биологических систем, в которых находим те же аспекты эволюционного процесса, что и перечисленные здесь. Это, однако, неудивительно, поскольку культура — это механизм, запущенный биологической системой и используемый ею для поддержания своего существования.

На нижних уровнях биологической эволюции мы видим относительно небольшую структурную дифференциацию и специали-

245

зацию функций. Некоторые низшие организмы среди животных не имеют специализированных и структурно дифференцированных органов, отвечающих за чувства, движение, защиту-нападение или добывание пищи. Однако по мере эволюции биологических систем для отправления всех этих разнообразных функций развиваются специализированные структуры. Например, возникают глаза, нос, уши, зубы, ноги, плавники и т.п. Специализированные структуры делают жизнь более безопасной, в силу того что справляются с указанными функциями более эффективно. Жизнь демонстрирует тут свою способность к саморазвитию и самораспространению. Рост количества потребляемой и расходуемой свободной энергии способствует росту организованности структуры: происходит ее дальнейшая дифференциация и возрастает специализация функции. Кроме того, как следствие этих специализированных структур биологическая система становится более действенным и эффективным механизмом потребления и использования энергии. Таким образом, каждый аспект данного процесса стимулирует и подпитывает остальные. Результатом является прогресс, а также эволюция. Как следствие структурной дифференциации и специализации функции, специальные механизмы координирования и регулирования должны быть развиты, дабы сохранить целостность системы. Нервная система представляет собой главный механизм такого рода. Все принципы и характерные черты биологической эволюции, приведенные выше, обнаруживаются и в процессе культурной эволюции. Здесь мы снова отмечаем корреляцию между энергией и состоянием системы, будь она физической, биологической или культурной: чем больше энергия, тем выше организованность системы. На низших уровнях культурного развития, то есть там, где человеческий организм является единственным источником энергии, используемым культурными системами, мы видим минимальную структурную дифференциацию и минимальную специализацию функции. Под *структурой* здесь понимается как технологическая (инструментальная), так и социальная структура. Так

что, с одной стороны, имеется незначительное количество специализированных орудий, с другой — незначительное количество специализированных социальных структур. Однако по мере развития культуры как в технологии, так и в обществе появляются специализированные структуры. Жизнь делается более безопасной благодаря дифференциации структуры и специализации функций, таких же как у биологических организмов, только во внетелесной системе, каковой является культура. И снова, как в случае с биологическим процессом, в культурном процессе мы видим условие автокатализа, так сказать, самостимулирующего, саморазвивающегося процесса. Технологическая и социальная дифференциация и специ-

ализация возрастают, когда к имеющемуся количеству потребляемой и используемой энергии добавляется новая; и как следствие этой дифференциации и специализации культурные системы становятся более действенными и эффективными механизмами для потребления и использования дополнительных количеств энергии. В результате происходят эволюция и прогресс. Наконец, чтобы завершить наше сравнение культурологического процесса эволюции с биологическим процессом, отметим, что механизмы координации и контроля, то есть механизмы интеграции, развиваются как в первом процессе, так и во втором.

Развитие специализированных орудий и оружия легко проследить на технологическом уровне культурного развития. На низших уровнях мы видим ничтожное количество разновидностей орудий, и они в высшей степени универсальны по своей структуре и функциям. По мере перехода к более высоким уровням число разновидностей нарастает, и орудия становятся, соответственно, более специализированными. *Coup de poing\**, основное орудие, свойственное низшим культурным уровням и распространенное на обширнейших пространствах Старого Света, было весьма универсальным инструментом. Его можно было использовать для рубки, резания, толчения и выскабливания. На верхнепалеолитических уровнях уже есть специализированные орудия: скребки, чоперы, ножи, шила, молоты, топоры и т.п. Количество видов орудий возрастает по мере развития технологии.

Мы почти не находим разделения труда в обществах современных приматов, биологически предшествующих человеку; можно предположить, что и у непосредственных предков людей едва ли оно присутствовало. Выкармливание потомства в детском возрасте и забота о нем лежали на матери; отец фактически не принимал участия в этом. За исключением этого, безусловно биологически детерминированного факта, разделение труда не существовало на предшествующей человеку стадии социальной эволюции приматов.

Однако с возникновением членораздельной речи появилось разделение труда на социальной основе, которое впоследствии развилось до самых широких пределов. Как нами уже отмечалось, разделение труда и кооперация — две стороны одного и того же явления. В рассматривавшейся теме происхождения и развития систем родства мы, в частности, касались связанного с этим аспекта кооперации, однако здесь имеет значение также и разделение труда; можно сказать, что кооперация осуществляется посредством разделения труда между индивидами и между классами индивидов. Например, сказать, что некоему человеку обычай

\* В отечественной археологической традиции - «ручное рубило». - *Прим. ред.*

предписывает вести себя так-то и так-то — по отношению к своим дядьям, иначе — по отношению, соответственно, к своим сестрам, тещам, племянникам, кузенам и т.д.; сказать, что каждый класс родственников, в свою очередь, должен вести себя особым образом по отношению к этому человеку, — значит указать на радикальную систему разделения труда. Следует отметить, что даже в тех случаях, когда действия одинаковы по характеру и взаимны (как в ситуации с человеком, отдающим мясо своему брату, а позже получающим взамен мясо от брата), они остаются примерами разделения труда, равно как и взаимопомощи. Данный же пример, кроме того, показывает одну из важных функций разделения труда, а именно стимулирование социальной солидарности. Обмен сходными вещами или услугами между двумя людьми, будь то родственники, друзья или соседи, первобытное общество или наше собственное, является примером разделения труда между ними. Но и функция такого типа разделения труда, и его преимущество носят социальный, а не технологический характер. Упомянутый обмен не увеличивает производственную эффективность общества в целом; при таком использовании труда не производится больше продукта, чем когда каждый работает на

себя. Но воздействие на общество таких взаимных обязательств на деле может быть весьма значительным. Они могут быть средством установления дружеских отношений, которые, однажды сложившись, проявятся во взаимопомощи во многих ситуациях. Взаимообмен поддерживает живые дружеские отношения и способствует взаимопомощи. Поэтому простой обмен вещами или услугами есть средство привязать людей друг к другу узами, которые могут быть (и зачастую являются) крепкими и действенными. Распространенный по всему миру обычай обмена подарками — как более детально будет показано в главе 9 («Экономическая организация») — хороший пример усиления солидарности за счет взаимного разделения труда. Мы видим, кроме того, что система родства у первобытных народов представляет собой тщательно разработанную форму разделения труда, которая делает жизнь более надежной, придавая обществу большую технологическую эффективность с точки зрения жизнеобеспечения и защиты-нападения, а также стимулируя социальную солидарность.

*Разделение труда по полу.* Теперь мы переходим к другой форме разделения труда, которая существует во всех человеческих обществах и которая должна была появиться с возникновением культуры как таковой; речь идет о разделении труда по полу. Во всякой культурной системе мужчины и женщины отличаются друг от друга как *классы*; это означает, что в определенном отношении

248

они отличаются разницей в поведении. Эти различия бывают двух типов: ритуальные и технологические. Так, например, женщинам может быть позволено ношение серег, в то время как мужчинам обычай это запрещает; речь здесь, в сущности, идет о социальном ритуале. Однако на технологическом уровне охота может быть мужским занятием, в то время как женщины собирают растительную пищу. Какой-либо вид деятельности, в одной культурной системе предписываемый мужчинам, в другой может предназначаться исключительно женщинам, а в третьей — разделяться обоими полами. Изготовление тканей, приготовление пищи, доение, мо-тыжение и т.д. являются мужскими занятиями в одних культурах, женскими — в других, а во всех остальных любой пол или оба пола вместе могут заниматься этими видами деятельности. Глядя на огромное многообразие этих обычаев, может показаться, что в разделении труда по полу нет никакого резона, по крайней мере в некоторых моментах. Но если помнить о *социальной* функции этого феномена, а также его технологическом значении, то все эти формы, как мы считаем, могут оказаться вполне оправданными. Рассмотрим сперва вопрос о биологическом основании социального разделения труда между полами в человеческом обществе. Питание развивающегося эмбриона, рождение ребенка и грудное вскармливание являются, как это, разумеется, и должно быть, исключительно женским делом. Но до какой степени эти факторы влияют на разделение труда между полами в других отношениях? Очевидный факт различия ролей в репродуктивной сфере явно привел некоторых авторов к заключению, что вынашивание детей и кормление грудью были факторами, которые обусловили все формы разделения функций между полами, по крайней мере в том, что касается утилитарных занятий. Таким образом, они рассматривают социальное разделение труда между мужчинами и женщинами как *сексуально* обусловленное, наподобие того, что имеет место между самцами и самками в обществе антропоидов. Но за этим стоит поверхностный взгляд на предмет. Конечно, справедливо, что из-за беременности и грудного вскармливания младенцев женщины оказываются менее пригодными к определенным занятиям, чем мужчины. Поэтому в интересах дееспособности группы было бы выгодней закрепить определенные занятия за мужчинами, а остальное оставить женщинам. Но объяснять все эти различия в сфере деятельности за счет пола и деторождения означает проглядеть другие важные факторы. Женщины не ходят беременными и не кормят грудью детей на протяжении всей своей зрелой и активной жизни. Существуют длительные периоды, когда они не находятся в этом состоянии, а некоторые и вовсе никогда не рожают детей.

249

Помимо ролей в размножении существуют и другие биологические различия между мужчинами и женщинами, порождающие разделение труда в интересах эффективности группы. Мужчины в среднем сильнее женщин и более быстоноги, чем они<sup>235</sup>. Второе из двух этих качеств важнее, особенно на самых ранних стадиях культурного развития. Ведь при

прочих равных, ради эффективности группы имело бы смысл предписать мужчинам ту деятельность, которая требует значительной силы, а более легкую работу оставить женщинам вместо того, чтобы оба вида деятельности предоставлять каждому полу без различия. Однако быстрота — более важный фактор выживания, чем простая сила. Отсутствие силы можно компенсировать более длительной работой в таких занятиях, как рубка и перетаскивание деревьев. Но отсутствие скорости при определенных видах деятельности невозможно компенсировать более длительным бегом. На охоте и в ходе военных действий победа обеспечивается быстротой; если вы не можете бежать достаточно быстро, чтобы настичь свою жертву, то бег в течение более долгого времени ничего вам не даст; и если вы недостаточно поспешно убегаете от врага, у вас нет шанса делать это в течение более длительного времени. Мы видим поэтому, что разделение труда между полами, весьма широко распространенное на самых низких культурных уровнях, определялось в значительной мере различиями в силе и быстроте, особенно последним качеством.

Итак, до сих пор различие в видах деятельности между мужчинами и женщинами объясняется с точки зрения половых и физических различий (или только половых, если кому-то больше нравится называть различия в силе и быстроте побочными половыми чертами), что представляется справедливым. Существует, однако, и другой контекст в сфере человеческой деятельности, где различие по полу по крайней мере уместно. Во многих культурах женщинам запрещаются определенные занятия в силу того, что они — женщины. «Ужас» перед менструальной кровью довольно широко распространен, и во многих обществах ввиду этого женщины, по крайней мере до наступления менопаузы, отстранены от определенных видов деятельности, обычно ритуальной. Однако является ли отвращение или страх перед менструальной кровью *причиной* отстранения женщин или это лишь признак чего-то еще, некое неосознанное рационалистическое объяснение — вопрос, на который у нас нет определенного ответа. Поскольку менструальная фобия не является универсальной, можно заключить, что перед нами культурологический, а не психологический феномен. Но каковы тут специфические культурные факторы, мы сказать не можем. Возможно, это просто социальный инструмент,

250

используемый в соперничестве полов как социальных классов для достижения мужского преимущества.

Но в человеческом обществе разделение труда между полами не может быть полностью объяснено при помощи биологических различий. Мужчины *в среднем* сильнее и быстрее женщин. Но в любом обществе некоторые женщины — возможно, даже многие — бывают сильнее или быстрее, чем определенная часть мужчин. Поэтому если бы разделение труда полностью базировалось на физических показателях, мы должны были бы обнаружить *некоторых* женщин за занятиями, которые требуют особой силы или скорости, а *некоторых* мужчин — за занятиями, обычно приписываемыми «слабому полу». На самом деле такие ситуации действительно кое-где встречаются. У пуэбло-керес штата Нью-Мексико женщины участвуют в трудоемком деле, связанном с оштукатуриванием домов, тогда как пожилые мужчины присматривают за их маленькими детьми. Но примеры такого рода отнюдь не универсальны. Как правило, охотниками и воинами, а очень часто и пастухами являются мужчины, вне связи с преимуществами силы или скорости. Более того, некоторые занятия, не требующие ни большой силы, ни быстроты, в определенных культурах являются сугубо мужским делом; у пуэбло, например, ткачеством занимались почти исключительно мужчины. Поэтому нам следует искать какой-то другой фактор разделения труда между полами, помимо чисто биологических, связанных с силой и быстротой; мы должны найти социальный, или культурологический, фактор (или ряд факторов).

Мы уже оговаривали это обстоятельство, давая общую характеристику социальной функции разделения труда. Помимо технологической эффективности существует вопрос интеграции и солидарности. С точки зрения исключительно технологической эффективности, общество не становится максимально эффективным, если одни занятия предписывает женщинам, другие — мужчинам, не соотносясь с силой или быстротой. Но потери здесь, без сомнения, более чем компенсируются достижением социальной эффективности, возникающей вследствие разделения по полу. Мужчины и женщины составляют разные социальные классы, а также

разные биологические категории. Разделение труда по полу является способом различения социальных классов и акцентирования этих различий. Это — средство стимулировать социальную солидарность за счет того, что каждый класс делается необходим другому и дополняет его.

Как отмечал Радклифф-Браун, говоря о браке и семье у аборигенов Австралии, «мужчина без жены находится в неудовлетворительном положении, так как у него нет никого, кто регулярно

251 снабжал бы его растительной пищей, поддерживал его костер и т.д.»<sup>236</sup> Сходным образом, по словам Лоуи, мужчина-каи на Новой Гвинее берет жену, «потому что он нуждается в женщине, которая бы делала горшки и готовила ему пищу, плела бы сети и пропалывала его плантации, взамен чего он обеспечивал бы домохозяйство дичью и рыбой и построил жилище»<sup>237</sup>.

Но почему мужчина не может обеспечить себя растительной пищей и приготовить себе еду? Он *может*, конечно, но в интересах общества иметь определенную взаимозависимость между его членами; взаимозависимость означает взаимопомощь, а кооперация означает большую безопасность.

Установление одних моделей поведения (как технологических, так и обрядовых) для мужчин как класса, а других — для женщин как класса имеет, кроме того, важное значение в контексте общественного порядка и контроля, однако мы обсудим это более подробно позднее, в рубрике, посвященной этикету.

Мужчины и женщины составляют биологические классы, отличающиеся друг от друга анатомически и физиологически. Социальное разделение труда между ними основывается на биологических различиях и обуславливается ими, но до определенного, четко ограниченного предела. Мужчины и женщины составляют *социальные* классы, а не только биологические категории, и действующий, чисто социальный, или культурологический, фактор тоже порождает различия между полами в поведении или занятиях.

Разговор о разделении труда по полу был бы незавершенным без упоминания о евнухах и *castrati*, о которых уже шла речь выше (с. 244). Это мужчины, которых лишают их пола хирургическим путем. Поэтому они составляют особую половую категорию в человеческом обществе, в чем-то сходную со средним полом у некоторых видов насекомых. И они имеют особые социальные функции, играют существенную роль в общественном разделении труда вследствие своей сексуальной (или несексуальной) природы. *Евнух* (гр. *eunouchos*, охраняющий ложе) обычно относится к должностным лицам в восточных культурах; *castrati* — к профессиональным мужским сопрано в Италии. Главная функция евнуха состояла в надзоре за гаремом восточного владыки; кастрация особенно подходила для этой задачи. Но из-за близости к хозяину, проистекавшей из его обязанностей, евнух часто становился доверенным лицом и советником своего господина. Как следствие, многие евнухи приобретали значительное политическое влияние и могущество. Иногда, по некоторым сведениям, они делались военачальниками и губернаторами провинций. В Египте термин «евнух» стали применять к любому придворному, независимо от того, был ли он реально *castratm*.

252

В Италии долгое время процветала практика кастрирования мальчиков с целью сохранить их голоса для папского хора и других музыкальных заведений. Этот обычай был осужден папой Бенедиктом XIV (1740—1758). С этого времени в церковной службе уже не было *castrati*, но они продолжали появляться на оперных сценах Италии вплоть до конца XIX столетия.

Начало практики кастрирования несколько туманно. Считается, что вначале появилась кастрация домашних животных, а лишение пола в применении к человеческим существам возникло уже в подражание. По-видимому, местом его возникновения стала Юго-Западная Азия, и это должно было произойти не позднее эпохи бронзового века. В наибольшей степени институт евнухов был развит в культурах Месопотамии (возможном месте своего происхождения), но процветал он также и в Персии, Греции, мусульманских культурах Африки и в Риме. В VIII в. до н.э. этот обычай был введен в Китае<sup>238</sup>.

*Специалисты*. Следующий пример разделения труда, возникающий в ходе социальной эволюции, имеет место в сфере ритуала; речь идет о появлении шамана как специалиста<sup>239</sup>.

Шамана можно определить как человека, специализирующегося в области

сверхъестественного — в силу личностных особенностей и собственной инициативы, а не в результате отбора, обучения и общественной санкции на исполнение таких функций. Этим мы отличаем шамана от жреца, который тоже специализируется в области сверхъестественного. Шаман занимается своим делом по собственной инициативе и на свой страх и риск. Его умения и результативность действий основываются на обладании или способности манипулировать сверхъестественной силой, которой он так или иначе наделен вследствие особенностей темперамента или некоторого опыта общения со сверхъестественными силами. Человек по собственной воле может выбрать или не выбрать жреческую стезю, но в любом случае он не сможет стать жрецом без того, чтобы общество не санкционировало это или не препоручило ему такую роль. Способность жреца общаться со сверхъестественной силой приобретается только обучением у тех учителей, которых уполномочило общество; посещения со стороны сверхъестественной силы и нацеленность ею здесь не играют роли. Шаману тоже может требоваться обучение определенным приемам, но лишь как средство для выражения его собственных возможностей. Со своей стороны, у жреца нет собственных сверхъестественных возможностей; он всего лишь обучен отправлению священного обряда и умеет это делать. Шаман действует на свой страх и риск; жрец выбран и обучен обществом для выпол-

253

нения определенных функций. Или, попросту говоря, шаманами рождаются, а не становятся; значение может иметь их личностный сверхъестественный опыт, и то только если они обладают соответствующим темпераментом. Жрецами же определено становятся, а не рождаются. Очевидно, что мы здесь занимаемся логическим различением функций.

Этнологические реалии очень хорошо соответствуют этому логическому различению, хотя не всегда и не в полном объеме; по некоторым позициям имеет место частичное совпадение. В некоторых культурах бывает трудно сказать, является исполнитель определенной социальной роли шаманом или жрецом. Однако в большинстве случаев сделать это довольно просто. В любом случае указанные нами различия (по части инициативы, источника силы и т.п.) оказываются реальными и проливают свет на ситуацию. Далее в этой связи можно сказать, что шаманы и жрецы характерны для весьма разных уровней социальной эволюции. На низших культурных уровнях мы находим шаманов, но не жрецов. На более высоких уровнях жрецы играют все более заметную и важную роль; шаманы же исчезают или утрачивают свое значение<sup>240</sup>.

Мы можем выделить две фундаментальные категории, связанные с приспособлением ко внешнему миру и контролем над ним: натуралистическую философию с технологией и супранатуралистическую философию с магическим обрядом. Все культуры используют оба типа приспособления и контроля, но в разных сочетаниях. Указанные два типа соотносятся друг с другом обратно пропорционально: чем больше объем натуралистического, реального знания, тем более эффективны средства технологического контроля, тем меньше пространство супранатурализма и связанных с ним магических приемов. И наоборот. По мере эволюции культуры натурализм в философии и технологических приемах усиливается, а супранатурализм ослабевает.

У приматов ниже уровня человека мы не находим следов веры в сверхъестественное; этот вид поведения сделался возможен только благодаря преимуществам членораздельной речи. По-видимому, правомерно предположить, что на самой ранней стадии культурного развития в поведении всех членов общества присутствовало обобщенное и расплывчатое представление о сверхъестественном. С развитием культуры, однако, то есть по мере того как язык и философия развивались как взаимодополняющие части нейро-сенсорно-мышечного опыта, философия, а равно и поведение начинали дифференцироваться. Реальную действительность стали отделять от мистической, священное от мирского. Но сначала это различие было ограничено поведением каждого индивида. Позднее оно распространилось и на общество, то есть опре-

254

деленные члены группы стали отличаться от других особой склонностью к деятельности мистического характера. Эти люди и были шаманами.

Шаманизм как социальный процесс, как форма разделения труда — это вопрос степени.

Человек может быть известен как шаман, его могут отличать от других из-за его специализации в магической области, но в то же время он включен в общую деятельность своих соплеменников того же пола. В сущности шаманы редко когда (а то и никогда) бывают способны обеспечить себе существование за счет одной лишь магии. Обычно из своей профессии они извлекают только меньшую часть средств к жизни. Когда культура достигает точки развития, при которой часть населения может быть освобождена от необходимости добывать себе пищу, специалистами в области сверхъестественного оказываются жрецы, а не шаманы.

Разделение труда при отправлении магических обрядов возникает из двух источников: во-первых, некоторые индивиды более квалифицированы, чем другие; во-вторых, искусство магии обретает социальную функцию, которая проявляется в социальном взаимодействии, взаимодополняющих услугах, в получении и отдаривании. Обратимся сначала к вопросу о квалификации шамана.

Общение с миром сверхъестественного по самой своей сути непостижимо. Поэтому тут требуются экстраординарные способности или по крайней мере особые качества.

Эпилептические припадки, состояние транса, галлюцинации и проявления истерии составляют мистический опыт и потому в высшей степени подходят для общения со сверхъестественным миром. Сновидения во время транса интерпретируются как путешествия в страну духов, припадки и истерики — как состояния, возникающие, когда дух вселяется в тело шамана и завладевает им. Такое представление сохраняется в нашем слове «эпилепсия» (гр. *epi*, на; *lambano*, захватить). Поэтому невротические, анормальные и неуравновешенные индивиды более пригодны для занятий шаманством, чем нормальные и уравновешенные люди. По давнему наблюдению Тайлора, «во всех частях света жрецы-оракулы и предсказатели от лица семейных духов, по-видимому, в действительности телесно и духовно больные люди...»<sup>241</sup>. Позднее Лоуи так прокомментировал отклонения в личности шамана: «В Африке и в Океании, в Сибири и на Огненной Земле мы находим свидетельства того, что шаманы либо ненормальны, либо по меньшей мере способны на время впадать в анормальное душевное состояние»<sup>242</sup>. В пользу преимущества анормальности для общения со сверхъестественным миром свидетельствует еще и широко распространенная практика использования наркотиков, спиртных напитков, поста,

255

самоистязаний и уединения ради достижения временного патологического состояния, которое служит средством или условием мистического контакта. Таким образом, мы видим, что некоторые люди лучше, чем другие, годятся для роли шамана.

Некоторые мужчины более способны к охоте и к участию в войне, чем другие, тем не менее мы не сталкиваемся в племенном обществе с разделением труда среди мужчин в данных областях деятельности. Почему же тогда мы обнаруживаем его в магической практике? Ответ на этот вопрос будет тройким. Во-первых, те различия в способностях, которые выделяют из среды мужчин и женщин индивидов, особо подходящих на роль шаманов, намного очевиднее различий в способностях, требуемых для охоты или войны. Разумеется, охотники и воины различаются по своим способностям, но только с точки зрения степени; просто один из них лучше или хуже другого. Но различия в способностях и темпераменте, потребных шаману, как мы только что видели, очень часто носят качественный характер: анормальное противостоит нормальному. Одни люди слышат голоса только внешнего мира; другие слышат свои внутренние голоса. То же справедливо и для видения мира. Одни люди живут исключительно в мире реального, или подлинного, чувственного опыта; другие живут, кроме того, в мире псевдочувственного опыта. Таким образом, отчетливый разрыв часто отделяет людей, особо пригодных для роли шамана, от тех, кто для этого не годится, тогда как один воин или охотник отличается от другого просто степенью своего умения.

Вторая причина того, почему разделение труда проявляется в общении со сверхъестественным миром прежде, чем то же самое происходит с охотой или войной, состоит в том, что в первобытных обществах каждый здоровый человек должен участвовать в производстве пищи, а также в защите и нападении; это составляет сущность выживания. Поэтому разделение труда в этих сферах невозможно. Однако оно вполне возможно в общении с миром сверхъестественного.

И третья причина — это то, что ремесло магии в очень большой степени является *социальной* функцией или процессом, что означает разделение труда. Шаман управляет погодой, лечит больных, помогает охотнику и рыбаку добыть пищу, оказывает помощь воину и бережет его, и т.д. Считается, что он может влиять на внешний мир. Его чары, заклинания, его обряды и атрибутика составляют своего рода технологию, так сказать, псевдотехнологию. Точно так же как охотник, воин или ремесленник вторгается во внешний мир и покоряет его, по своей воле преобразуя его с помощью орудий и оружия, шаман делает то же самое в воображении, с помощью своих атрибутов и приемов. Но этнолог, который

256

видит в ремесле шамана не более чем псевдотехнологию, нечто, основанное на ложной предпосылке, почти так же наивен, как и сам шаман. Главное и даже исключительное значение шаманизма заключено в его социальной и психологической природе. Человек, вызывающий дождь, не влияет на погоду, зато очень реально влияет на своих собратьев по племени. То же касается и всей его деятельности. Его обряды фантастичны в том, что касается внешнего мира. Но он оказывает влияние, и зачастую глубокое, на людей, их врагов, а также их друзей и родственников. И это-то влияние — реально.

Характерной ситуацией, при которой обращаются к магии, является *кризис*. Засуха, ураган, затмение, голод, грозящий враг, опасная болезнь - вот поводы, по которым первобытные народы обращаются за помощью к богам и к магии. Критическая ситуация — это состояние неустойчивого социального равновесия. Безопасность жизни находится под угрозой.

Привычное течение событий нарушено. Мрачные предчувствия и страх могут овладеть общиной; в результате может случиться паника или наступить апатия. Критическое положение взывает к решительным действиям, но что нужно делать? Люди оказываются перед лицом дезинтеграции; общество «погибает», оставляя человека в полном ужасе перед одиночеством и бессилием, ужасе, который животные — за исключением приматов — ощущают, если их отнимают от стада, с его надежностью и поддержкой.

Тут-то шаман и выходит на передний план. Он смело шагает вперед и встречает кризис лицом к лицу. Он применяет против опасности свои могучие чары и заклинания; он подчиняет ее с помощью ритуала, фетиша и песнопения. Внешний мир движется своим естественным ходом, своим собственным путем, совершенно равнодушный к гримасам и болтовне ничтожного примата, который бросает вызов и хочет управлять ситуацией. Но зато какое воздействие оказывает маленький драматический спектакль, разыгрываемый шаманом, на его соплеменников! Он снимает напряжение, дает выход сдерживаемым эмоциям. Ритуал — это действие, а любое действие лучше, чем ничего. Шаман дает людям уверенность и смелость; к ним возвращается ощущение силы. Но более всего шаман способствует единению общины, выполняя обряд, который предназначен для всех и в котором может принять участие каждый — если не реально, то мысленно. Равновесие восстановлено, солидарность возродилась; каждый человек вновь цел и невредим под надежной защитой общины — своего стада. В этом по преимуществу и состоит функция шамана.

Разделение труда присуще магической практике медицины. Человек может добыть себе пищу или защитить себя от врагов, но он не может совсем уж хорошо себя лечить<sup>243</sup>. Если мы принима-

257

ем магию за чистую монету, то из этого следует, что человек может сам лечить свои болезни магическими средствами, подобно тому как он может ловить рыбу себе на ужин или защищать себя от врага. Но мы были бы наивны, если бы принимали оценки и объяснения самого шамана относительно его профессии. Кроме того, если человек тяжело болен, он не в состоянии участвовать в магических обрядах.

Человек, пораженный болезнью или тяжело раненный, находится в критической ситуации. Он испытывает неуверенность, полон дурных предчувствий и опасений. Из-за болезни он изолирован от своих собратьев, от стада; узы солидарности ослаблены. Страх охватывает его; беспомощность угнетает. И здесь шаман также оказывает ценную услугу. Вновь он подходит к решению проблемы во всеоружии. Если причиной болезни были ведьмы, он их прогоняет. Он умиротворяет духов, богов и рассерженных предков. Украденные души или сердца возвращаются на свое место. Своими песнопениями, фетишами, молитвами и обрядами он

возвращает больному уверенность в себе, дает ему смелость для борьбы за возвращение к здоровью, убеждает его в успехе. Психологический эффект может быть громадным и действительно целебным.

Не последним средством шаманского арсенала является массаж. Помимо какого бы то ни было физического эффекта, который проистекает от поглаживания тела, эффект психологический может быть очень ощутимым. У приматов груминг - действие, приносящее наибольшее удовлетворение, животные других отрядов тоже любят, когда их ласкают и гладят. Телесный контакт — это способ установить духовные связи, стимулировать социальное сближение. «Наложение рук» есть физическая форма духовного взаимодействия; пожимание рук — физический механизм социальной солидарности. В кризисный момент мягкое пожатие дружеской руки может красноречивее выразить сочувствие и уверенность, нежели любые слова, которые способен произнести язык. Так и происходит с шаманом и его массажем. Этим способом он устанавливает контакт с больным, одиноким на своем ложе, и воссоединяет его с собратом. Сила лекаря или колдуна выражается, с одной стороны, в эффективности его лечения, с другой - в его способности вызывать смерть. Существует множество примеров, когда человек покорно ложился и умирал, узнав, что могущественный колдун заколдовал его<sup>244</sup>.

Шаманизм возник из общения со сверхъестественным миром. Но сделавшись самостоятельным элементом социальной структуры, шаман легко приобретает функции, уже не связанные с магией. Во многих обществах лекари играют роль объединяющих, на-

258  
правляющих и регулирующих механизмов. Бывает, что они заботятся о соблюдении обычая и наказывают ослушников. Они могут взять на себя инициативу в организации и руководстве общинными действиями. Разумеется, в каждой данной ситуации сверхъестественные и мирские функции шамана могут сочетаться — и часто сочетаются. Но важно сознавать, что наличие чисто мирских политических функций дополняет его роль в сфере сверхъестественного. Мы увидим, как эти функции нарастают, становясь весьма важными для священнослужителей более высоких культурных уровней.

Среди социальных функций шамана следует назвать также актерскую и развлекательную. Как отмечал Дюркгейм<sup>245</sup>, ритуалы и церемонии, проводимые шаманом, часто имеют театральные и эстетические черты, которые ценятся сами по себе. Например, аборигены арктических областей Сибири и Америки часто проводят долгие зимние вечера, наблюдая шаманские представления. Фокусам с огнем и мечом у лекарей индейцев-пуэбло присущ театральный эффект, вызывающий восхищение зрителей. То же самое относится ко многим чертам австралийских тотемических церемоний: театрализация мифологических эпизодов, поразительные, искусно выполненные костюмы, разрисованные лица и тела, песнопения и танцы. Эти магические ритуалы, исполняемые под руководством *альтаджуну* — шамана, возглавляющего тотемную группу, — тоже представляют собой яркие, захватывающие драматические представления.

Таким образом, мы видим, что профессиональная специализация впервые появляется в связи с искусством магии. Она появляется здесь до того, как проникает в технологические приемы и ремесла: во-первых, потому, что разделению труда способствовали различия между индивидами по темпераменту, и потому, что специализация в магии была возможна еще до того, как она могла сказаться на области технологии; во-вторых, потому, что шаманизм, в сущности (хотя это и не согласуется с представлениями аборигенов), целиком и полностью социальный процесс, а охота, рыбная ловля, военные действия и обработка продуктов — процессы в первую очередь технологические, и только во вторую — социальные по своему характеру. Шаманизм как социальный процесс не только мог быть, но и должен был быть с самого начала разделением труда, в то время как специализация в рамках технологии могла появиться только на определенных, относительно высоких стадиях культурного развития. На более высоких уровнях культурного развития, в частности в гражданском обществе, мы увидим, что жрец занимает место шамана, осуществляя при этом все те же функции.

259

*Профессиональные классы.* Между появлением шамана как специалиста и возникновением металлургии мы видим сравнительно небольшое разделение труда в рамках технологии.

Разумеется, то здесь, то там встречаются зачаточные и даже в некоторой степени развитые формы специализированного ремесла. В некоторых обществах можно видеть нескольких человек, специализирующихся на изготовлении стрел, изделий из бусин либо птичьих перьев или чего-либо еще. В Полинезии имелись специалисты — резчики по дереву, строители каноэ и домов, татуировщики и изготовители тесел. Эти люди получали приглашения от других, кто платил им за работу «подарком» в виде еды, одежды или еще чего-либо ценного. По-видимому, большинство этих специалистов лишь меньшую часть своего времени посвящали работе на заказ, хотя несколько прославленных резчиков или татуировщиков могли быть заняты этим подавляющую часть своего времени. Кроме того, в Полинезии существовала тенденция к наследованию определенного ремесла. Таким образом, в обществах, организованных на основе родства, мы обнаруживаем зачатки специализированных ремесел, которые, однако, развились лишь в незначительной мере.

Однако, до тех пор пока навыки поддержания существования или, точнее, производительность человеческого труда при производстве пищи не достигнут уровня, при котором нескольких или значительную часть здоровых членов общества можно отвлечь от производства пищи, до той поры формирование групп или классов специализированных ремесленников оказывается невозможным. Но когда это время наступает, общество уже начинает переходить от отношений родства как базы своей организации — к отношениям собственности, а в процессе становления оказывается новый тип экономической организации. В эту эпоху первым истинным специалистом становится металлург; другие и более древние ремесла, такие как ткачество, обработка камня, резьба по дереву и т.д., вскоре также становятся независимыми ремеслами. Короче говоря, до «земледельческой революции», до развития городов в рамках технологии существовало относительно незначительное разделение труда. После наступления этого рубежа дифференциация социальной структуры и специализация функций в рамках технологии была стремительной и широкой. Мы вернемся к этому сюжету в одной из последующих глав.

*Ранг.* Многие, если не большинство обществ первобытных народов, то есть те, что основывались на узах родства, характеризуются равенством статусов своих членов. Однако в некоторых из них превалирует неравенство. Из всех социальных систем, осно-

260  
ванных на родстве, общества Полинезии и Северо-Западного побережья Америки, возможно, являются наиболее ярким примером социального неравенства. Здесь имеются три класса, именуемые как правило, «знать», «простолюдины» и «рабы». Но эти термин вводят в заблуждение, ведут к путанице и ненадежным выводам. Существует тенденция приравнять так называемую знать и рабов в данных культурах к классам, носящим те же названия в европейских культурах. Черты сходства тут, разумеется, есть. Но это сходство вполне поверхностное, в то время как имеется глубокое и фундаментальное отличие между классовой структурой Полинезии или Северо-Западного побережья, с одной стороны, и похожими классами в Европе — с другой.

Классовая система Полинезии и Северо-Западной Америки напоминала европейскую в том, что касается установок, эмоций и общественных обрядов. Представители знати в обоих типах культур, первобытной и эпохи нового времени, обладали высоким социальным статусом, с ними обращались почтительно, их отличали особые знаки, отделяли от остальных особые обряды и т.д. Так называемые рабы в Полинезии и на Северо-Западном побережье, подобно настоящим рабам в Европе или в Соединенных Штатах, имели вполне определенный низкий статус. Короче говоря, в том, что касалось ритуала и знаков отличия в сфере социальных взаимоотношений между знатью и рабами, классовая система у этих дописьменных народов напоминает европейскую систему эпохи нового времени. Или же можно сказать, что они напоминают друг друга по *форме*. Однако когда мы обращаемся к *содержанию*, к той основе, на которой покоится классовая система, мы видим фундаментальное различие.

В европейской культуре система классов базировалась на отношениях собственности. Знатный человек был землевладельцем, а крепостной был прикреплен к земле. Отношения между знатным и крепостным или между хозяином и рабом были отношениями политической власти и экономической эксплуатации, подкрепленными, разумеется, военной силой. Это было такое общественное устройство, при котором один класс мог жить за счет труда другого.

В Полинезии и на Северо-Западном побережье было иначе. Здесь «рабы» были по большей части военнопленными. На войне жизнь побежденного принадлежит победителю; побежденный может быть сразу убит, поработен, поставлен в зависимое положение, обложен данью или судим за «военные преступления». Некоторые первобытные народы брали пленных на войне. Бывало, что их забирали с собой, чтобы дома умертвить посредством длительных и изощренных пыток, что было в обычае у ирокезов и других восточных индейских племен; или же их могли

261

держат где-то поблизости от деревни в качестве постоянных военнопленных, использовать для черной работы и относиться к ним с презрением. Вновь и вновь в литературе встречается обозначение этих людей как «рабов», и даже был сделан вывод, что «первобытное общество не было демократичным, а характеризовалось широким распространением института рабства»<sup>246</sup>.

Действительно, рабы, которых рассматривали как «людей, являющихся движимым имуществом», существовали в некоторых дописьменных культурных системах. Но это либо культуры, которые явно эволюционировали вне родства как основы племенной организации и уже развили ряд черт политического устройства, как в случае с некоторыми африканскими нациями, либо это общества, включившиеся в работорговлю, начатую и проводимую более высокой культурой, как это происходило кое-где на Северо-Западном побережье, на Лусоне и опять же в некоторых частях Африки. Но называть «рабами» пленных, захваченных в войнах между племенами, построенными на базе родства, означает смешивать две совершенно разные социальные категории.

Во многих случаях в первобытном обществе военнопленных — если не забирали для пыток — включали в состав племени через посредство усыновления или брака, и вследствие этого их дети становились свободными. Однако в других культурах, таких как культуры Полинезии и Северо-Западного побережья, пленные считались низшим социальным сословием, браки с представителями которого были запрещены или презирались. Им также предназначалась черная работа, хотя они не были в этом отношении одиноки. Их можно было убить по воле их хозяев, поскольку они потеряли право на жизнь в момент пленения. Именно на этих людей чаще всего ссылались в подтверждение того, что «рабство» широко распространено в первобытном обществе.

Но это так называемое рабство фундаментально отличается от владения людьми как движимым имуществом в западной цивилизации. «Рабство у ифугао, — говорит Бартон, — *ничего общего* не имело с рабством, которое существовало у нашего и других народов ... [курсив мой.— Л.У.]»<sup>247</sup>. Херскович говорит нам, что «рабство... широко распространено в первобытных обществах», но добавляет, что «оно редко являло собой тип института, каким рабство сделалось в западном мире в историческое время»<sup>248</sup>. Описания жизни «рабов» в первобытных обществах ясно показывают, что они совершенно не сравнимы с людьми как движимым имуществом в западной культуре нового времени. В целом они во многом жили так же, как их хозяева — вожди и «знать». Они часто жили в том же доме, выполняли ту же работу и ели ту же еду. «Отношения между... [рабами] и их хозяевами» у маори были, со-  
262

гласно Ферту, «легкими и приятными». Они «делали черную работу, но были хорошо накормлены и имели кров»<sup>249</sup>.

Согласно Гольденвейзеру, ученику Боаса (крупного специалиста по культурам Северо-Западного побережья), у тлинкитов и хайда «экономическое положение и каждодневная жизнь [раба] не многим отличались от жизни его владельца. Рабы жили в домах вместе со всеми, ели с ними, работали, охотились и воевали рука об руку с остальными. *Только в тех случаях, когда дело касалось социального престижа и права участвовать в церемониях, неравноправие рабов становилось заметным* [курсив мой.— Л.У.]»<sup>250</sup>. Виола Гарфилд похожую оценку дает «рабству» у цимшиан<sup>251</sup>.

В племенах Северной Калифорнии «рабы» скорее играли роль объекта престижа, нежели политической зависимости и экономической эксплуатации. У толова и тутутни, как сообщает Кора Дю Буа, «рабов не захватывали на войне, ими становились из-за неуплаты долгов». Но «в долги можно было влезть только в сфере престижной экономики», то есть в результате

ритуала социального общения, а не в силу подчинения и эксплуатации. «Раб» не был «источником дохода. Его статус приблизительно соответствовал положению бедного родственника. На деле рабство было почти что формой усыновления». Фактически, говорит Дю Буа, «применять термин 'раб' по отношению к таким людям... совершенно неправильно»<sup>252</sup>. «Рабство» опять в конце концов оказывается *не* рабством.

Было бы уместно напомнить в этой связи, что как в Полинезии, так и на Северо-Западном побережье огромное значение придается рангу, как мы уже видели, рассматривая вопрос об ам-билатеральных линиджах. Те, кто по прямой линии наследования ближе всех находится к благородному предку, имеют наивысший статус, или ранг; те, кто отстоит дальше, соответственно имеют более низкий статус. Таким образом, военнопленные легко вписываются в модель социального неравенства. Ранг — это, конечно, вопрос сопоставления статусов; никто не может быть королем, не имея подданных. Класс великих вождей, или знати, непременно подразумевает и массу простолюдинов. К тому же класс рабов служит подчеркиванию статуса вождей и знати. И мы видим, что рабы в Полинезии и на Северо-Западном побережье играют именно эту роль; они способствуют утверждению социального положения своих хозяев. Внеэкономический характер института «рабства» становится очевидным, когда, например, вождь квакиютлей убивает раба просто ради демонстрации своего высокого статуса. Если бы эти рабы были «машинами, создающими собственность» (пользуясь термином Моргана) и если бы статус знатного лица зависел от эксплуатации крепостных или рабов, как

263

это было в европейской культуре, то он понизил бы свой статус, убив раба, поскольку его богатство и власть (а следовательно, и его социальное положение) тем самым уменьшились бы. Интерпретируя ранг и класс в Полинезии, Лоуи исключает утилитарные и экономические факторы, а указывает на их мифологический и ритуальный характер<sup>253</sup>. Существование «настоящего экономического рабства у аборигенов Америки сомнительно», говорит Стюард<sup>254</sup>, и мы сказали бы то же самое применительно к Полинезии. Представленные на тихоокеанских островах и Северо-Западном побережье социальные слои, которые определялись в терминах происхождения от мифических богов и легендарных героев, были частями хорошо разработанной социальной игры, бытовавшей в этих регионах. «Рабы», «знать» и «простолюдины» были в этой игре игроками или командами игроков. Говорить о социальной системе маори или квакиютлей как об «игре» — не значит говорить, что она была задумана и устроена по их собственному выбору или свободной воле или что она обуславливалась возможностями человеческого организма (как в случае с правилами игры в пиннокл или футбол), а не факторами внешней среды. Социальные системы этих племен, как и любых других, представляли собой образ жизни, тесно связанный с тем, как они технологически приспособились к своей среде обитания и каким образом их отношения с соседями находили отражение в технологии. Иначе говоря, социальная организация здесь, как и везде, является функцией способа жизнеобеспечения, а также защиты и нападения. Тем не менее многое в их социальной жизни происходило в соответствии с определенными законами, наподобие игр по правилам. Приведем следующие примеры, представленные Раймондом Фертом. Лица определенного ранга не могут питаться самостоятельно; черновая работа по приготовлению еды и подаче ее на стол должна делаться людьми низкого статуса. У рабов не было *tapu*, и вследствие этого они наилучшим образом подходили для подобной деятельности. «Можно предположить, что вождь, будучи окружен едой, тем не менее умер бы от голода, если бы у него под рукой не оказалось раба». В случае племенной войны одна из сторон захватывала женщин и рабов другой стороны. «Воины последней, лишившись всех, кто мог их накормить, были вынуждены просить о мире»<sup>255</sup>. Во многом сходный дух, или принцип, отмечается в некоторых культурах Северо-Западного побережья, где только свободным мужчинам и женщинам разрешалось иметь искусственно деформированную голову; рабам в таком знаке отличия было отказано.

Классы, основанные на статусных различиях и делящие общество на высшие и низшие слои, сравнительно редки в первобыт-

264

ном обществе. Только тогда, когда родство перестает быть основой социальных систем и

появляется общество, базирующееся на отношениях собственности и территориальных различиях, возникают истинные классы, которые зиждятся на господстве и подчинении. С приходом *гражданского* общества статусные классы становятся заметным явлением и играют первостепенную роль в социальной жизни.

### **Особые структуры**

Под *особой структурой* мы подразумеваем структуру с особой функцией внутри социокультурной системы. Сумма классов или сегментов общества точно соответствует обществу в целом; общество как целое подразделяется, на ряд классов или сегментов без остатка. Но особая структура — это всего лишь *часть* социального целого, отличающаяся структурно и функционально; сумма особых структур не равна обществу в целом. В биологических системах особую структуру представляют собой сердце или желудок. В социокультурных системах особые структуры — это шаманы, вожди, короли, парламенты, полиция. В обществах, базирующихся на узах родства, число таких структур невелико, а их развитие относительно слабо. Только на более высоких уровнях культурного развития, особенно в культурах, созданных «земледельческой революцией», и в более поздних системах «топливной эры» специализированные механизмы социальной интеграции и контроля становятся многочисленными или играют видную роль в социальной жизни. Поскольку значение особых структур зиждется на их координирующих, интегрирующих, направляющих и регулирующих функциях, мы поговорим о них в главе, посвященной социальному контролю и интеграции, а не здесь, где речь идет о социальной структуре, или анатомии.

В этой главе мы рассмотрели те аспекты первобытных социокультурных систем, которые Герберт Спенсер любил называть «морфологией и физиологией», то есть структуру и функционирование присущих человеку социальных систем. Мы проследили за этими аспектами в эволюционной перспективе, а также во вневременном контексте.

Мы рассмотрели разновидности социальных сегментов, обнаруживаемых на разных стадиях культурного развития: семьи, ли-ниджи, кланы и «половины», а также так называемые австралийские брачные классы, или секции, - и попытались показать, как они возникли и как функционируют в системе, представляющей собой целое. При рассмотрении процесса сегментации мы обна-

265

ружили важный принцип: сегменты являются, с одной стороны, способом получения более крупных образований, а с другой стороны, способом усиления внутренней спаянности, или социальной солидарности.

Мы рассмотрели разного рода классы, существующие в первобытном обществе. Мы выявили основания, на которых они покоятся, и термины, которыми их выделяют и обозначают. Были рассмотрены также формы отношений классов между собой.

Было введено понятие особой структуры. Но поскольку такие структуры имеют почти исключительно функции интеграции, регулирования и контроля, мы откладываем разговор о них до следующей главы.

### **Става 8**

## **Интеграция, регулирование и контроль в социальных системах**

Общество есть нечто большее, чем совокупность индивидов; это организация, система. Не часть системы, а законченное автономное целое. Поэтому мы называем племя или нацию обществом, а клан, гильдию ремесленников или класс знати — только частью общества. Общество, или социальная система, состоит из частей: индивидов, сегментов, классов и т.д., каждый из которых соотносится со всеми остальными, причем отношение одной части к другой обуславливается отношением отдельной части к целому. Общества могут быть у людей или у других приматов, они могут быть большими или маленькими, слабо или хорошо интегрированными. В структурном отношении они могут быть однородными или весьма дифференцированными, в функциональном - специализированными или неспециализированными. Понятие общества охватывает поэтому все царство живых существ, как растения, так и животных, и все социальные системы, от простейших — таких, как колонии одноклеточных — до самой сложной на сегодняшний (или завтрашний) день цивилизации в мире.

Один из ключевых вопросов при любом общем рассмотрении социальных систем: «Что удерживает целостность обществ? Почему индивиды создают и поддерживают отношения друг с другом? Как им удается достичь единства различных и даже конфликтующих элементов?» Ведь общества состоят из индивидов, каждый из которых имеет собственные интересы и вследствие этого по определенным позициям (например, в удовлетворении пищевого и сексуального голода) противостоит всем остальным. Более того, некоторые общества состоят из классов, чьи интере-

сы точно так же разнятся и сталкиваются. Как поэтому могут разнящиеся и конфликтующие элементы интегрироваться в устойчивую и упорядоченную систему? И как добиться непрерывности существования такой системы? Наконец, как и почему некоторые социальные системы, особенно у приматов вида «человек», развиваются от структур мелких и однородных к крупным дифференцированным и специализированным структурам? Это ключевые вопросы.

Проблемы социальной организации, встающие перед социологом, похожи по типу на проблемы, с которыми имеют дело и физик, и биолог. Что удерживает вместе небесную туманность? Почему составляющие ее звезды не рассеиваются равномерно по пространству космоса? Что удерживает вместе Солнечную систему? Каплю воды? Или молекулу, или атом? Ядро атома состоит из частей, удерживаемых вместе гигантскими силами, которые на сегодняшний день понятны лишь в небольшой степени. Атомное ядро может быть расщеплено на части, но только под воздействием чрезвычайно мощных сил.

Обратившись к биологии, мы видим, что клетка представляет собой материальную физико-химическую систему. Что поддерживает ее целостность? Клетка — это крошечная капелька жидкости, заключенная в «желеобразную» оболочку. Ее целостность и ее существование зависят «во многом от различного соотношения ионов внутри и снаружи клетки». Если при помощи микроскопического стеклянного ножа разрезать амебу, плавающую в «физиологическом» солевом растворе, то «протоплазма начинает вытекать через рану. Когда соль соприкасается с новыми ионами, протоплазма загустевает, образуется свежая оболочка, утечка прекращается, и в короткое время амеба вновь полностью восстанавливается. Теперь добавляем к соляному раствору дополнительный калий; снова делаем разрез. Соляной раствор начинает действовать по прежней схеме, но образования сгустка не происходит. Протоплазма продолжает вытекать, расходится по воде и исчезает, пока амеба полностью не растворится»<sup>256</sup>. Что удерживает вместе колонию одноклеточных существ? Почему они не живут разбросанно, сами по себе? Как формируются многоклеточные существа и как они эволюционируют в более развитые формы?

Безусловно, мы оставим эти вопросы их исследователям. Мы поднимаем их только для того, чтобы поставить изучение социальной организации в правильный контекст. Общество — это материальная система, организация материальных тел. Это справедливо, независимо от того, имеем мы дело с дубами, грибами, бактериями, губками, муравьями, медведями, бабуинами или людьми. И вопрос: «Что удерживает системы?» — является фунда-

ментальным для социологии, равно как и для биологии, химии и физики. Можно было бы сказать, что это некая сила (относительно слабая в рыхлых, но мощная в высокоинтегрированных обществах)<sup>257</sup> удерживает живые материальные тела вместе. У нас нет иного названия для этой силы, кроме слова «солидарность». В физике это называется гравитацией в области больших тел, притяжением на уровне момента. А как это называется в биологии, если вообще этому есть название, мы не знаем.

В обществах приматов взаимное тяготение индивидов очень сильно. Все приматы живут, так сказать, в сильном гравитационном поле, которое не только объединяет их в систему, но и делает жизнь вне системы совершенно невозможной. И человекообразные обезьяны, и люди обычно умирают от одиночества в изоляции. Одиночное заключение — одна из наиболее суровых форм уголовного наказания. В человеческих обществах индивиды ради группы могут отдать свою жизнь. «Сила социальной гравитации», таким образом, весомее, чем сила самой жизни. Наша задача как исследователей человека — сделать эту силу понятной, раскрыть ее источник и основу и показать, как она проявляется в разнообразных формах.

В каком-то смысле бесполезно спрашивать: «Почему покоящееся тело остается в покое?» Или: «Почему движущееся тело будет бесконечно продолжать прямолинейное движение до тех пор, пока..?» Науке нечего ответить на такие вопросы, кроме как сказать, что таково поведение этих тел. Сходным образом довольно бессмысленно спрашивать: «Почему живые существа — и на индивидуальном, и на видовом уровне — так стараются сохранить свою жизнь?» Или: «Почему мертвые тела остаются мертвыми; вымерший вид — вымершим?» Мы ставим эти вопросы, просто чтобы избавиться от них; это не корректные вопросы, с точки зрения науки. Такой подход, без сомнения, охотно признали бы физики и астрономы. Его признали бы, но, возможно, гораздо менее охотно, в биологии. Там тенденция к рассмотрению поведения живых существ в терминах намерения, причины, неизбежного хода событий и цели — весьма значительна, и некоторые исследователи не очень склонны гнать от себя эти вопросы как бессмысленные или не относящиеся к делу. Напротив, для некоторых «цель жизни» представляется единственно важным вопросом. Утверждение, что «цель жизни есть жизнь», не является для них пустой тавтологией, но представляет собой руководство к действию. Когда мы обращаемся к человеческому обществу, то находим здесь понятия настолько антропоморфные, настолько окрашенные мистицизмом, что безличное, лишённое одушевленности отношение (ныне общепринятое в физике) встречается тут редко, а то и полностью

268

отсутствует. Общепринято рассматривать атом как материальную систему, состоящую из протонного ядра и электронов. Полигин-ная семья приматов тоже является материальной системой с доминирующим самцом и многочисленными самками. В каждом случае систему следует объяснять с точки зрения свойств составляющих ее элементов, ее организации и окружающей ее среды. Натуралистическая точка зрения сегодня, конечно, прочно утвердилась в физике, но она все еще относительно нова в социологии. Мы все еще имеем дело (например, при «объяснении» семейной организации) с инстинктами, побуждениями, психическими механизмами и т.д., не говоря уже о свободе воли и всемогущем Господе<sup>258</sup>. Переходя от семьи к таким социальным системам, как те, что современная общественная мысль обозначает терминами «демократия», «фашизм», «коммунизм» и «социализм», оказываешься почти полностью вне пределов привычного научного мышления.

Мы попытаемся подойти к человеческим обществам с тех же позиций, с каких физик рассматривает небесные туманности, звезды или атомы, то есть подойти как к естественному феномену. В каждом случае мы имеем дело с материальными системами, системами, которые могут быть изучены и интерпретированы с точки зрения структуры и функции. В каждом случае объяснение будет состоять в выявлении свойств предметов, наблюдении за явлениями и в формулировании обобщений, или универсалий, которым подчиняются частности.

*Общество* есть один из аспектов поведения живых материальных тел; это усвоенная ими форма поведения. Природу обществ следует понимать в свете того, что они являются формой поведения, которая поддерживает жизненные свойства составляющих эти общества материальных тел. Короче говоря, социальная организация — это просто поведение в сфере обеспечения пищи, защиты и размножения, связывающее отдельные организмы. Поэтому сказать, что живой вид может жить, только если он ведет себя определенным образом, означает сказать, что он образует общества. Социальная организация — это не просто средство поддержания жизни; это *форма* жизни, самого процесса ее.

Разумеется, жизнь есть нечто большее, чем социальная организация. Жизнь - это форма движения, форма, свойственная материальным телам, имеющим клеточную структуру и функции. Можно выделить два аспекта движения жизни: внутри организма (движение внутри собственно живого тела) и вне организма (движение, связывающее живое тело с тем, что находится вне его). Движение вне организма тоже можно рассматривать в двух категориях: связи организма с другими живыми существами, с которыми он образует социальную систему, и связи с теми элемента-

269

ми среды его обитания, которые не инкорпорированы в социальную систему. Социальная жизнь, или социальная организация, является поэтому для живых материальных тел межорганизмен-ным аспектом поведения. Общества чрезвычайно разнообразны, и

разновидности их делаются понятны, если иметь в виду роли, играемые двумя аспектами движения жизни, соответственно, внут-риорганизменным и внеорганизменным. В некоторых обществах внутриорганизменный аспект поведения может играть относительно большую, а межорганизменный аспект — незначительную роль в жизни как отдельного человека, так и целого вида. В других обществах ситуация обратная. Есть ситуации, в которых физиологический процесс, связанный, например, с питанием, зависит от социальных отношений (грудное вскармливание; пролетариат, работающий или живущий «на пособие»). Глядя на человеческий вид, мы понимаем, что в течение всего процесса культурной эволюции происходил рост — как в абсолютных величинах, так и по относительной значимости — межорганизменного фактора.

Таким образом, вопрос *почему* в отношении общества или социальной организации ясен. Это способ поддержания и продолжения жизни. Посредством отношений между организмами жизнь может стать более безопасной и продолжительной. При размножении, жизнеобеспечении и защите жизнь — как индивидуальная, так и видовая — продлевается за счет согласованных действий. Теперь мы хотим посмотреть, *как* это происходит. В особенности мы хотели бы увидеть, как социальный организм регулирует и контролирует своих членов, так что всех их можно объединить в единое целое.

В обществе предвещающих человека приматов индивиды удерживаются в группе, поскольку она обеспечивает своим членам удовлетворение полового влечения, способ добывания пищи, а также безопасность и защиту. Мы уже проанализировали данный тип общества и показали действие обуславливающих его факторов, равно как и результат этого действия. Мы увидели также, что членораздельная речь, которая превратила антропоида в человека, предоставила новые средства и новую основу для построения социальной организации. Помимо импульсов, рефлексов, тропизмов, жестов, знаков и т.д., свойственных более низким приматам, человек обладает способностью с помощью символов устанавливать отношения с себе подобными, и этот способ становится первейшим по значимости для людей как биологического вида. Поэтому словесные правила и формулы являются специфическими и характерными средствами социальной интеграции и контроля в человеческом обществе. Это находит свое, более или менее явное,

270

выражение во многих формах: в философских доктринах, мифах и сказках, в ритуале, профессиональных знаниях и легендах, в обычае, сводах законов и т.д. Данное утверждение вполне совместимо с нашим пониманием человеческих существ как материальных тел и имеет к нему прямое отношение. Общение при помощи знаков является в некотором смысле формой излучения: вибрации одного тела воздействуют на другое и влияют на его поведение. Тот факт, что *форма* данного влияния - знаковая, не отрицает и не снижает этого влияния; он только определяет его специфику или сущность. Существует много видов влияния, которое одно материальное тело оказывает на другое. В физико-химической области имеются гравитационная, магнитная, электрическая, каталитическая и другие формы. В одушевленных системах имеют место пищевое, сексуальное, агрессивное и защитное влияния, выражаемые в тропизмах, рефлексах или в типах реагирования, которые либо приобретаются в ходе обучения, либо складываются случайно в силу интуиции, понимания и творческого синтеза, производимого воображением, что иллюстрируется тем, как справляются с проблемами человекообразные обезьяны. Свойственная только людям *форма* межорганизменного влияния имеет *знаковый* характер. Но взаимодействие посредством знаков у человеческих существ — это только особая форма взаимодействия материальных тел в целом.

В главе 3 («Природа социальной организации») мы рассмотрели некоторые из важнейших проблем, связанных с социальными системами: сущность и основание фундаментальнейших социальных процессов, факторы, обуславливающие размер социальной группы, и т.д. Теперь, однако, мы хотим узнать, каким образом любая конкретная социальная система — особенно система, присущая человеку, - регулируется, функционирует в обычном и эффективном порядке за счет контроля за поведением составляющих ее частей. Для того чтобы понять это в применении к конкретной социальной системе, нам потребуется сформулировать выводы, действительные для всех социальных систем.

Любая система характеризуется порядком и регулированием. Но это означает лишь, что мы не

применяем слово «система» к хаосу. Однако принципы и основы порядка бывают различны, особенно это касается типов систем. Что же сообщает порядок человеческому обществу? Почему превалирует единообразие поведения, а не каприз или хаос? Каким образом система управляет поведением индивидов, так что в одних случаях возникает единообразие, а в других различие? Мужчины ведут себя как мужчины, а не как женщины. Системе требуется четко сформулировать от-

271

личие одного от другого, а в то же время добиться единообразия, чтобы утвердить и сохранить себя как отлаженное, эффективно работающее целое. Понять, как человеческие общества справляются с этим, и составляет нашу нынешнюю задачу.

В ответ на вопросы: «Как атом углерода, будучи системой, осуществляет саморегулирование?»; «Как достигается упорядочивание?»; «Почему электроны ведут себя одинаково?»; «Каким образом целое управляет частью, или как она подчиняется целому?» — физик мог бы сказать следующее. Атом есть организация разнородных частей. «Разнородные части» означают, что различия имеются в структуре, величине и поведении: протон - это другой вид структуры в отличие от электрона, и он ведет себя по-другому. Далее, нужно иметь в виду количество частей. Если атомное ядро насчитывает одно число частей, это один вид элемента; если другое число - другой вид. Атомы данного элемента могут отличаться по числу электронов, которые они содержат. Эти варианты атомов называются изотопами, и один изотоп в определенных отношениях ведет себя не так, как другой. Таким образом, нам нужно рассмотреть в атоме три вещи: виды частей, количество частей каждого вида, а также характер их расположения и организации в спаянное целое. С точки зрения этих факторов мы можем объяснить поведение атома и как целого, и по отношению к составляющим его частям. Сходная ситуация и с живой клеткой. Она состоит из видов частей, числа частей; к тому же они образуют определенного рода конфигурацию. Вещь, взятая сама по себе, есть то, что она есть; другими словами, атом углерода — это атом углерода: он имеет определенную структуру, массу и величину. В *системе*, однако, *вещь* становится *частью* и потому подчиняется целому. Ее поведение — как, например, в случае с атомом углерода — обусловлено не только ее собственным составом и структурой, но и связью с другими частями системы, а также ее местом в общем контексте или конфигурации. Поведение атома углерода в молекуле этилового спирта отличается от его же поведения в этановом эфире. Обе субстанции состоят из элементов одного и того же вида и одинакового количества; формула для каждого из них -  $C_2H_6O$ . Но организация атомов в молекулах различается, сообщая двум веществам заметные различия в свойствах и поведении. Поведение части, таким образом, представляет собой функцию от конфигурации целого.

И то же происходит с многоклеточными организмами. Каждый из них составлен из разнородных частей, и эти части организованы по определенной модели, имеющей четкую конфигурацию. Часть подчинена целому. Поведение части представляет собой функцию от конфигурации целого, а также от своих собственных

272

свойств. «Если клетки эктодермы, — пишет Новиков, — были удалены у зародыша саламандры и пересажены в ротовую ткань зародыша лягушки, то они разовьются в структуры, свойственные саламандре, но для ротовой полости; эти клетки сформируют зубы, а не кожу живота»<sup>259</sup>. Отношение частей между собой определяется отношением части к целому.

Поэтому поведение любой системы, вне зависимости от того, рассматривается она как целое или с точки зрения составляющих ее частей, определяется тремя факторами: 1) видом частей, притом что *вид* характеризуется массой, величиной, структурой и т.д.; 2) арифметическим числом частей, количеством единиц каждого вида (например, числом атомов углерода в молекуле или клетке) и числом самих видов частей (например, числом видов атомов в молекуле или клетке); 3) конфигурацией, в которую собраны виды и совокупности составляющих систему элементов. Мы можем записать это в виде простой формулы:

$C = Vx CxK$ .

Система ( $C$ ) по своей структуре и функции как в целом, так и в своих отдельных частях

представляет собой функцию от *вида* (*V*) составляющих элементов, *числа* (*Ч*) элементов и категорий и *конфигурации* (*К*) самой системы. Система изменяется с изменением одного из этих факторов.

Обратимся теперь к социальным системам приматов. И давайте вспомним социальную организацию бабуинов, как она описывается у Цукермана и изложена в главе 3 («Природа социальной организации»). Мы отмечали, что величина локальной группы определяется факторами питания и взаимной помощи при защите от врагов, особенно первым. Размер и состав семейной группы обусловлены половым влечением, доминированием самцов, отвагой самцов в их борьбе за самок и т.д.

Сейчас, однако, мы имеем дело с системой как таковой. Каким образом часть соотносится с целым? Как и почему каждый индивид ведет себя так, что в сумме все индивиды создают упорядоченное, эффективно функционирующее целое, а не хаотичную толпу?

У нас уже есть на это ответ: поведение — как стада бабуинов, так и отдельных особей — обуславливается видом части, числом единиц и категорий, а также конфигурацией, в которую они собраны. Бабуин является либо самцом, либо самкой, старым или молодым, сильным или слабым, быстрым или медлительным и т.д. Соотношение полов может варьировать, то же относится и к пропорции стариков и молодых. Самец — это член семьи, будь он грудным младенцем, вожаком семейной группы или самцом, не имеющим сексуальной партнерши. В любом случае его поведение

273

определяется социальной конфигурацией, которую он ощущает как свою собственную: это может быть семья плюс локальная группа или локальная группа, состоящая из семей и других самцов, не имеющих пары. Таким образом, поведение социальной системы, присущей бабуинам, — как в целом, так и каждой из ее частей — определяется такими факторами, как: 1) возраст, пол, отвага и т.д. отдельных особей; 2) число отдельных особей в системе, и особенно соотношение самцов и самок, стариков и молодых, сильных и слабых; 3) два вида социальной конфигурации: семья и локальная (территориальная) группа.

Особь добровольно не покинет группу, потому что лишится пищи (если это ребенок, сосущий грудь) и защиты от врагов. Если же это взрослая особь, то в случае ухода она лишится возможности полового удовлетворения, а также защиты от врагов. Пища, половое удовлетворение и защита — вот те основания, которые удерживают особь в пределах локальной группы. Если вследствие размножения группа исчерпывает возможности пищевых ресурсов данной территории, ряд особей отделяются и уходят, но целой группой, а не поодиночке<sup>260</sup>.

В пределах локальной группы у каждой особи — собственное поведение, которое формируется и направляется социальной конфигурацией семьи или (если особь — самец без самки) локальной группой в целом, или же ими обеими.

Когда мы от предвещающих человека приматов переходим к человеческому виду, то отмечаем глубокое и существенное различие между этими двумя категориями. Факторы социального поведения приматов более низких уровней мы можем проанализировать, с одной стороны, с точки зрения их индивидуальных биологических свойств, с другой стороны, с точки зрения социального контекста или социальной конфигурации. Но социальная роль, которую играет обезьяна или антропоид, обусловлена их биологическими характеристиками. У самца — одна роль, у самки — другая. Молодой и старый, слабый и сильный и т.д. воспроизводят свое поведение и функционируют в соответствии с определенными социальными траекториями, потому что они *являются* молодыми или слабыми. Социальная роль здесь — это функция от биологических свойств; первая представляет собой зависимую, а вторые — независимую переменную. У человеческого вида социальная роль тоже до известной степени зависит от биологического содержания; грудной младенец, дряхлый старик, девочка-подросток — роль каждого из них, по крайней мере отчасти, обуславливается его или ее, соответственно, биологическими свойствами. Но в человеческих обществах биологический фактор зачастую несущественен по отношению к социальной роли инди-

274

вида или вовсе не играет никакой роли. В классе обычных взрослых, возьмем ли мы повара, рабочего-металлиста, свободного или раба, ткача, врача или батрака на ферме, — каждого

можно в полной мере признать результатом культурного воздействия. А во многих ситуациях, где биологический фактор типа пола имеет значение, он может быть подчинен культурному фактору или даже полностью перекрыт им. Старик может заботиться о детях; женщины по чисто социальным причинам могут быть отстранены от того, к чему они наиболее пригодны; мужчины могут брать на себя женские роли, и наоборот. Мы можем обобщить это следующим образом. У всех видов, предшествовавших человеку, социальные системы биологически детерминированы по своей сути; они являются функцией телесной структуры и такого же рода процесса. У человеческого же вида, как мы отмечали в главе 1, существует родовая связь между человеческим видом как целым и культурой как целым. Культура такова, какова она есть, потому что человек таков, каков он есть; она была бы иной, если бы человек был биологически иным. Но «культура в целом» состоит из постоянно возникающих и весьма многочисленных конкретных культур, среди которых нет и двух одинаковых. Эти различия между культурами и процессы культурных изменений невозможно объяснить биологическими причинами. Если принять биологический фактор за величину постоянную (что мы вправе сделать) и если посчитать таковым же фактор окружающей среды (что мы можем сделать ради научного анализа и решения проблемы), то различия между культурами следует объяснять культурологически, то есть с точки зрения культурных факторов как таковых. Всякое человеческое общество, то есть сеть взаимосвязей между человеческими организмами, есть функция внетелесной традиции, культуры, при условии постоянства факторов биологии и окружающей среды:  $S = \Phi(K) B$ . Таким образом, мы приходим к очень важному пункту: существует два фундаментально различающихся вида социальных систем, и они подразумевают и требуют для своей интерпретации фундаментально различных социологических доктрин. Социология всех биологических видов, за исключением человека, является подразделением биологии; социология человека является подразделением культурологии. Это различие, к сожалению, не всегда признается и принимается во внимание социологами и социальными антропологами.

В предыдущей главе мы сделали акцент на упорядоченности, единообразии и регулярности как характерных чертах систем вообще, включая и социальные. Мы указали, что, до тех пор пока перечисленные качества отсутствуют, мы не можем называть не-

275

кую совокупность предметов или явлений *системой*. Системой называется такая форма организации, которая в определенной мере и в определенных аспектах *является* упорядоченной, регулярной и единообразной. Такую часть реальности, которая в одном случае представляет собой железо, в другом — соль, в третьем — смесь из материальных частиц вкупе с излучением, а то еще и бактерию, не назовешь системой; это будет хаос пополам с чудом. Поэтому, как мы убеждаемся, порядок, единообразие, регулярность, непрерывность и т.д. *даются* нам вместе с реальностью. Это не значит, конечно, что порядок и т.д. существует повсюду, что порядок — «это всё». Сами понятия «порядок», «единообразие» и т.д. подразумевают возможность отсутствия этих качеств или наличия их противоположности.

Мы можем в таком случае считать порядок, единообразие, регулярность, непрерывность и т.д. свойствами всех систем. Если мы посмотрим, что означают эти качества в плане конкретного опыта и поведения, это поможет лучше понять социальные системы, свойственные людям. Существует много способов того, как изготовить стрелу, натянуть лук и пустить стрелу, приветствовать друга, поймать рыбу, приправить утку, сделать прическу, ухаживать за ребенком или похоронить покойника. Но в рамках конкретной социальной системы, особенно небольшой, вроде тех, что существуют у дописьменных народов, мы увидим тенденцию к выполнению определенного действия только одним способом. Короче говоря, мы имеем дело с традиционными способами действия: обычаями. *Обычай* — это название, которое мы даем проявлениям единообразия, регулярности, непрерывности и т.д. в культурных социальных системах.

Смысл обычая раскрывается в той роли, которую он играет в человеческих социальных системах. Прежде всего он означает экономию и эффективность. Продолжать применять однажды найденный прием проще, чем изобретать новый. Это сберегает и время, и усилия<sup>261</sup>. Раз уж нашли удобный способ пуска стрелы, то легче, экономичнее, а значит и более

эффективно для общества продолжать пользоваться этим способом, а не придумывать новый. Во всем мире используются пять основных типов пуска стрелы. Но они распределяются не произвольно и не по капризу или выбору лучника. Мало найдется народов — если вообще они есть, — которые используют больше чем один из этих основных типов; и существуют обширные области в мире, где существует только один способ пуска стрелы<sup>262</sup>. Нововведение дорого чисто технологически в плане своего происхождения и развития и столь же дорого с точки зрения изучения его индивидом. Более того, нововведение разру-

276

шительно. Народ, привыкший солить чай, может быть выбит из равновесия необходимостью пить его сладким.

При рассмотрении того, как новация противостоит единообразию и регулярности, возникает вопрос о прогнозировании. Вся социальная жизнь человека происходит с использованием предчувствий, ожиданий, предсказаний. Обычная социальная жизнь была бы невозможна без способности делать реалистические прогнозы. Я знаю, чего ждать, когда подношу пламя к сухой соломе, кладу соль в воду или сажаю семена в теплую влажную почву. Эффективное взаимодействие с внешним миром оказывается возможным только потому, что существует возможность сделать определенные реалистические прогнозы. И предсказания в этой области оказываются возможными в силу единообразия, регулярности, непрерывности и повторяемости, проявляемых внешним миром и обусловленных присущими ему свойствами. То же происходит и в области человеческих социальных отношений: чтобы действовать эффективно, нужно уметь предчувствовать, прогнозировать. Если я хочу иметь с человеком эффективное социальное взаимодействие, то — в рамках определенной вариативности реакций — я должен знать, как он отреагирует, если я поприветствую его, попрошу спичку, пожму ему руку, отнесусь к нему враждебно или презрительно, поцелую его и т.д. Но в социокультурной сфере нет жестко заданных ответов на какой-либо данный стимул. Что нужно делать, когда некто «выражает вам свое презрение»? Поскольку для социального взаимодействия требуются реалистичные ожидания и прогнозирование и поскольку в социальной сфере отсутствуют жестко заданные ответы на стимул, короче, в силу того что единообразие, регулярность и непрерывность не являются *внутренне присущими* сфере общественного ритуала и взаимодействия, они должны быть установлены *ad hoc*, чтобы создать основание для прогноза. Эти проявления регулярности, единообразия и непрерывности суть *обычаи*.

Обычай, следовательно, является мощным и эффективным средством социальной интеграции и регулирования. Это способ оптимизировать регулярность, единообразие, порядок и непрерывность в социальных системах. Каждой части системы присущ собственный характер, и каждая часть связана с другими частями и со всем целым. Каждый младенец, рожденный в данной социальной системе, формируется посредством воспитания и образования и потому надежно приспособлен к этой системе. В силу такого воспитания его устойчивая внутренняя позиция находится в соответствии с обычаем, носящим внешний, объективный и постоянный характер. Обычай поэтому настолько закрепляется, что его часто называют *жестким*.

277

В дополнение к только что описанным характеристикам и достоинствам обычая, есть еще одно: обычай *per se* является мощным способом усиления социальной солидарности, — возможно, важнейшего из качеств, присущих всем социальным системам, — поскольку служит стимулом к пробуждению, а также средством выражения внутригрупповой лояльности и преданности<sup>263</sup>. Группа делает нечто, и делает определенным образом. Возможно, само по себе это и не имеет практической ценности и может казаться весьма незначительным. Это может быть обычай стрижки волос или ношения особой прически, характерный тип орнамента или предмет одежды, манера пользования ножом и вилок или ношение школьных учебников в зеленой матерчатой сумке вместо кожаного портфеля. Эти обычаи служат социальными метками, средством идентификации обществ или классов в рамках социальных систем. Они являются внешним выражением понятия «мы» в противовес понятию «они». Одного взгляда на эти метки достаточно, чтобы сказать, являетесь вы «одним из нас» или нет. Сэпир говорит, что «соблюдение обычая есть символическое утверждение солидарности группы»<sup>264</sup>. Солидарность группы, таким образом, может находить свое

выражение в некоторых традиционных действиях или знаках отличия. Но здесь, как и повсюду, существует действие и реакция на него. Традиционное действие или знаки отличия в свою очередь стимулируют чувство солидарности и дают ему выход. Обычай служит средством объективизации чувства солидарности, и эта объективизация — эта выраженность вовне — делает более легкой и эффективной передачу чувства солидарности от поколения к поколению.

Таким образом, мы видим, что изучение природы обычая, а также происхождения, основ и функционирования - в рамках социальных систем — проявлений регулярности, единообразия и непрерывности во многом помогает ответить на вопросы: «Что поддерживает целостность человеческих обществ?» и «Как им удается согласовывать функции своих составных частей, интегрируя их в спаянное и слаженно работающее целое?».

Единообразие, регулярность и непрерывность обнаруживаются повсюду, в системах всех видов. Обычай — это просто название для перечисленных свойств, присущих классу культурных систем. Понятие *обычай*, таким образом, помогает поместить социокультурные системы в контекст, сравнимый по широте с наукой как таковой, за счет того, что показывает: данные системы — всего лишь подкласс того целого, которое составляют все системы вообще.

Понятие обычая служит также соотнесению социальных систем, свойственных человеку, с системами остальных биологичес-

278

ких видов. Единообразие, регулярность и непрерывность в социальной жизни этих последних иногда называют *особенностями* животных (или растений), о которых идет речь. И будет справедливым предположить, что социальные особенности непосредственных предков человека послужили основанием для изначальных обычаев человечества. Именно символическая членораздельная речь преобразовала особенности определенных антропоидных видов в человеческие обычаи. Поэтому в истории человека не меньше, чем в логическом функциональном анализе, обычаи (в эволюционном смысле) носят базовый характер.

Перейдем теперь от рассмотрения обычая в общих чертах к внутренним подразделениям данной категории, к особым видам организации поведения, основанного на обычае. Мы различаем два таких подкласса обычаев, а именно — *этику* и *этикет*. Этикой мы называем комплекс правил, предназначенных для регулирования поведения индивидов, с тем чтобы увеличить общее благосостояние, благосостояние группы. Этикет же — это комплекс правил, которые признают наличие *классов* внутри общества, определяют их через поведение и тем самым регулируют поведение индивидов, дабы зафиксировать их в соответствующих классах. В этом случае классы остаются разобщенными и цельными; обеспечиваются также средства взаимодействия классов в ходе социальных взаимоотношений. Как правила этики, так и этикет служат для интеграции и регулирования социальных систем человека благодаря тому, что определяют отношения между отдельными частями, а также между частью и целым. Рассмотрим сперва этику.

*Этика*. Как только что говорилось, мы понимаем под *этикой* свод правил, цель которых состоит в регулировании поведения индивидов, с тем чтобы способствовать благосостоянию группы или тому, что считается благосостоянием. Мы определяем *благосостояние* с точки зрения жизнеобеспечения, здоровья, защиты от стихий и обороны от врагов и т.д.; короче говоря, с точки зрения безопасности и непрерывности жизни. Мы определяем благосостояние группы фразой «или то, что считается благосостоянием», поскольку этические правила иногда базируются на ошибочных предпосылках. Например, обычай может требовать убийства одного или обоих близнецов при рождении на том основании, что это может предотвратить причинение зла общине. В этом случае этическое правило на деле приносит вред группе, но люди убеждены, что оно действует им на благо. Всякое человеческое общество как социальная система стремится сохранить для себя максимум преимуществ и делает это, пытаясь регулировать поведение каждого

279

входящего в него индивида таким образом, чтобы данная цель могла быть достигнута.

Специфический процесс и механизм, посредством которого общество делает это, мы

называем этикой.

Говоря о благосостоянии людей, мы можем различать, с одной стороны, интересы группы в целом, с другой стороны, интересы отдельных индивидов. Интересы индивидов и группы совпадают (как и должно быть, конечно) по многим пунктам. Но они различаются и даже конфликтуют — по другим пунктам. Ни одна система не может позволить индивиду давать волю своей агрессивности в отношении других членов общины; равным образом любое человеческое общество не позволит своим членам свободно удовлетворять сексуальные аппетиты по собственному усмотрению или вступать в брак, с кем захочется. Многие, если не большинство систем, обязывают определенных индивидов делиться пищей с другими, а также иными способами подчинять свои потребности интересам благосостояния группы. Поэтому именно там, где интересы индивида и группы расходятся или вступают в конфликт, наступает черед правил этики.

Есть только две важнейшие разновидности философии этики: концепция абсолютных, дарованных свыше этических ценностей и релятивистская, естественнонаучная концепция. Согласно первой концепции, понятия «правильно» и «неправильно» носят абсолютный характер; нечто является правильным, потому что оно правильно, или неправильным, потому что оно неправильно. Мы находим выражение этой концепции в собственной культуре, в представлениях о том, что лгать, пить вино стаканами, играть в карты по воскресеньям и т.п. дурно вне зависимости от возможного контекста или последствий перечисленных поступков. Согласно релятивистской концепции этических ценностей, не существует абсолютно правильного или неправильного. Действие является правильным или неправильным в зависимости от того, способствует оно или препятствует благосостоянию группы. Так, например, намеренное искажение фактов может быть выгодным. Врач может способствовать выздоровлению пациента, сказав ему заведомую неправду. Если здоровье пациента восстановлено или его жизнь спасена этой ложью, то последняя есть благо. Если, однако, какой-то поступок, вроде убийства брата, вредит группе, то такой поступок плох. С точки зрения научной интерпретации социального поведения человека, мы должны, конечно, придерживаться мнения, что этические ценности не абсолютны, что они сугубо естественный феномен, который всегда соотносится с ситуацией, что вне контекста они теряют смысл. Концепция абсолютных этических ценностей, носящих сверхъестественный или обычный характер, может рассматриваться лишь как заблуждение,

280  
как неспособность понять истинную природу человеческого поведения.

С точки зрения упомянутого различия между двумя этическими доктринами, интересным и уместным выглядит сравнение между этическими системами дописьменных народов и современных письменных культур: оказывается, этические системы первых покоятся на более естественных предпосылках (явных или скрытых), чем этические системы современных цивилизованных народов. У первобытных народов различия в отношениях между человеком и Богом, с одной стороны, и между человеком и человеком — с другой, выражены резче, чем в цивилизованных культурах. Первобытные народы договариваются со своими богами с целью обрести их добрую волю и помощь в борьбе за существование как в отношении их естественной среды обитания, так и в отношении враждебных соседей. Но что касается вопросов их внутренней общественной жизни, то первобытные народы чаще всего полагали, что в состоянии решать их самостоятельно, без вмешательства или помощи богов. Как отмечает Тайлор, боги могут требовать от дикаря «выполнения обязанностей по отношению к ним», но «отсюда не следует, что их будет занимать, как дикарь выполняет свои обязанности перед соседом»<sup>265</sup>. Например, индеец мог искать помощи у духов для занятий охотой, земледелием, медициной или в военном деле, но только не для своих отношений с соплеменниками. Фактически в дописьменных системах мы нигде не встретим, чтобы брак или развод являлись делом богов. То же относится и к убийству соплеменника, даже если он член семьи; этот проступок также не касается богов. В первобытном обществе, говорит Тайлор, «если человек грабит или убивает, то отомстить ему — дело потерпевшей стороны или друзей потерпевшего; если же человек скуп, вероломен, жесток, то его могут наказать или отвергнуть уже все добропорядочные люди, но из этого не следует, что он обязательно считается ненавистным для богов; на деле такой человек часто является великим знахарем или

жрецом»<sup>266</sup>. Напротив, в гражданском обществе существует тенденция к уменьшению зависимости человека от богов в его отношениях с естественной средой обитания: в добывании пищи, занятиях медициной и т.д.; зато налицо явственное вторжение высших сил в социальные дела человечества. Например, в нашей собственной системе такие явления, как ложь, воровство, милосердие, убийство, брак и развод, стали делами, в которых боги живо заинтересованы.

Причину такого различия между этическими системами первобытных народов и гражданских обществ нетрудно определить. С точки зрения технологии первобытные народы были слабы и неэффективны и в силу этого полагались на помощь богов в своих

281

отношениях с окружающим миром. Но с социальными отношениями они по большей части вполне способны были справляться, не прибегая к помощи мира духов. Продвинутые культуры, знакомые с письменностью и металлургией, напротив, являются гораздо более эффективными в технологическом смысле, хотя даже здесь продолжают обращаться за божественной помощью. Однако ситуация с человеческими социальными отношениями в значительной степени иная. Все гражданские общества состоят из двух основных классов: немногочисленного, но доминирующего правящего класса и многочисленного подчиненного класса рабов, крепостных, крестьян или пролетариата. Интересы этих двух классов противоположны во многих отношениях.

Выживаемость таких социальных систем, поддержание их целостности зависит поэтому от сохранения указанного соотношения между двумя классами: господствующий класс должен продолжать управлять и эксплуатировать, а подчиненный класс должен оставаться в зависимом положении. Правящий класс использует военную силу для поддержания своего господствующего положения, но сила не всегда эффективна и не всегда приносит успех, как показывают бесчисленные восстания крепостных и рабов. Поэтому использование силы дополняется религиозной идеологией. Священнослужители внушают массам людей, что им следует быть покорными, терпеливыми и скромными, что они должны сносить лишения и тяжкий труд, что они не должны восставать против своих хозяев, а должны подчиняться им, спокойно и даже охотно. Тайлор говорит о «могущественном жречестве» в «великих религиях древности», жречестве, которое «воспитывало и контролировало общество», притом что «проповедь морали признавалась одной из ведущих обязанностей религии»<sup>267</sup>. Миссия жрецов имеет отчетливо сверхъестественный характер: это воля Бога. «Боги берут на себя наказание грешников, — говорит Тайлор, — бог-Небеса карает клятвопреступника ударом молнии, а бог-Нация насылает на убийцу болезнь и смерть»<sup>268</sup>. Подчиненные классы, таким образом, заставляют чувствовать, что они должны служить и повиноваться не просто своим земным хозяевам, но вечным и всемогущим богам. Эта этическая система супранатуралистического характера, подобно системам натуралистическим, имеет свой собственный набор санкций. Массы убеждают, что если они перестанут повиноваться, то испытают божественный гнев и наказание.

Покойный сэр Джеймс Фрэйзер привел интересные сведения, касающиеся различий между этическими системами племенных обществ и более высоких культур. Ранние версии Десяти заповедей, указывает он, касаются почти исключительно отношений человека с Богом, а не с другим человеком. В одном из ранних сводов, кото-

282

рые цитирует автор, нет ни единой этической заповеди, этической в смысле руководства отношениями одного члена общества с другим. Вместо этого мы находим правила, касающиеся религиозных ритуалов и жертвоприношений: «Праздник опресноков соблюдай...»; «Тук от праздничной жертвы моей не должен оставаться всю ночь до утра»<sup>269</sup> и т.д. Однако в поздних версиях Моисеева закона мы находим такие заповеди, как: «Не укради, не совершай прелюбодеяния» и т.д. Племенное общество к тому времени изжило себя, и его место заняло гражданское общество со своей государственной церковью. Теология сделалась инструментом социального контроля.

За время долгой эволюции философии мы видим постепенное уменьшение роли супранатурализма и соответствующее усиление натуралистического подхода. Однако в истории этических систем отмечается противоположная тенденция: этические системы нового времени — по сравнению с этикой дописьменных народов — все больше отклоняются в сторону супранатурализма. На первый взгляд может показаться, что этот факт противоречит нашему основному тезису об эволюции культуры. Можно было бы подумать, что ранние этические системы должны были быть более «примитивными», то есть супранатуралистическими, по сравнению с поздними. Но как мы

указывали выше, этический кодекс — это всего лишь аспект социальной системы. Это только механизм социального контроля. По мере эволюции социальных систем эволюционируют и их этические составляющие.

Тут возникает вопрос об «эволюции морали». Данная формулировка весьма запутывает ситуацию и основывается на ряде неверных представлений. Прежде всего она предполагает, что этические ценности суть вещи в себе, что их можно непосредственно сравнивать между собой и что мы можем сказать про одну из них, что она лучше, или выше, или хуже, или ниже, чем другая. Основываясь на этом, предполагали, что имела место эволюция этических ценностей, что они (как в случае с топорами) сменяли друг друга в череде стадий развития. Некоторые исследователи утверждают, что народы с наиболее примитивной культурой были ущербны в «моральном смысле» или у них не было морали, что они психологически не были способны усвоить возвышенные моральные понятия, которые, как предполагается, преобладают в передовой, то есть нашей собственной, культуре. Так, например, Тайлор говорит о «непросветленном разуме варвара, [который] не обладает достаточной силой мышления, чтобы подняться до высоких моральных стандартов цивилизованного человека»<sup>270</sup>. Все эти представления необоснованны и недопустимы. Мы уже рассмотрели вопрос о природе этических ценностей и узнали, что поступок бывает плох или хорош только с точки зре-

283

ния контекста, в котором он рассматривается, и его последствий, но не с точки зрения самого поступка как такового; мы узнали, что милосердие или ложь могут быть хороши или плохи в зависимости от того, помогают они группе или вредят. Мы узнали, кроме того, что этические системы продвинутых письменных культур имеют супранатуралистическую окраску в большей степени, чем дописьменные культуры, что с точки зрения теории «эволюции морали» должно было бы означать движение назад, а не вперед. Но этические ценности являются функциями социальных систем; в конечном счете они обусловлены технологией и средой обитания. Культурные системы эволюционировали; и так же правильно говорить об эволюции социальных систем. А единственно полноценный способ, каким мы могли бы говорить об эволюции этики, — это разговор в понятиях социальных систем, функцией которых этика является. В данном эволюционном процессе социальные системы представляют собой независимые переменные, а этические системы — зависимые. Иногда высказывается мнение, что этический прогресс человечества можно измерить различиями в оценке человеческой жизни. В первобытном обществе — согласно одной из версий данного подхода — жизнь стоит дешево: дети могут быть задушены при рождении, родители — убиты, как только состарятся, соседи — не только убиты как враги, но и подвергнуты перед смертью пыткам. По мере прогресса культуры, согласно данной теории, человеческая жизнь становится все более и более ценной, пока не оказывается «священной» в нашей собственной культуре. К сожалению, споры по этому поводу по большей части не очень реалистичны. Их участники склонны не обращать внимания на причины убийства людей в дописьменных культурах. Совсем не отсутствие «морального чувства» заставляет мать душить новорожденного младенца, но отсутствие пищи. Та же причина приложима к убийству стариков. Технологические средства контроля над условиями жизни во многих первобытных культурах слабы и недостаточны, а среда обитания, случается, бывает скудной и суровой. На низких уровнях культурного развития часто случается, что пищи на всех не хватает, и группа оказывается перед лицом голодной смерти. Но кто должен умереть? Не здоровые кормильцы, так как если они умрут от голода, погибнет вся группа. Поэтому пищи должны лишиться те, кто не является кормильцем: юные и беспомощные, с одной стороны, или старые и немощные — с другой. Если выбор стоит между юношей и стариком, отказано будет последнему, ибо, пока в группе есть дети, она не перестанет существовать. Старики уже прожили свою жизнь и так или иначе скоро умрут. Поэтому в голодные времена убийство стариков ради поддержания молодых

284

может стать моральным долгом, и иногда убить их сразу представляется более милосердным, чем дать им умереть медленной смертью. Однако порой, когда пищи не хватает, убивают и молодых.

Некоторые первобытные народы действительно проявляют жестокость в обращении с

пленными, но сомнительно, чтобы их способы пыток были более зверскими и изощренными, чем те, что использовались христианской культурой; свидетельство тому — инквизиция, охота на еретиков, рабовладение, колониальная эксплуатация, линчевание, а можно даже сказать, что и обращение с обычными преступниками, такими как карманники или конокрады. Приемы, используемые современной полицией для добывания признаний или военными - для получения «разведданных», подчас немногим лучше (если вообще лучше), чем обращение с пленными в первобытных племенах. Если же касаться «человеческого достоинства» и святости человеческой жизни, то что можно сказать о социальных системах, обрекающих подавляющее большинство людей на пожизненную бедность и нужду — подчас даже в условиях изобилия? А когда речь заходит о современных системах массового уничтожения людей, то по сравнению с ними скромные отряды индейских воинов, обуток в мокасины, кажутся слабыми и несерьезными. Довольно трудно было бы привести убедительный довод в пользу более высокой ценности человеческой жизни у современных наций по сравнению с первобытными племенами.

Если вернуться к представлению о том, что первобытные народы психологически не способны усвоить высокие моральные ценности, которые, как принято считать, одухотворяют наше поведение, то предполагается, что, с одной стороны, *существуют-таки* этические ценности во внешнем мире, которые могут быть восприняты «моральным чувством», подобно тому как можно видеть мелкие или удаленные объекты или слышать почти неразличимые звуки. А с другой стороны, предполагается, что моральное чувство первобытного человека является слабым, подобно тому как могут быть слабы глаза или уши. Оба приведенных предположения ошибочны. Как мы уже видели, во внешнем мире не существует неких моральных ценностей, подлежащих усвоению. И кроме того, ничто не указывает на то, что первобытный человек сколько-нибудь менее чувствителен в вопросах этики, чем человек современный. С позиции нейропсихологии первобытный человек должен рассматриваться как в основе своей подобный нам. А что касается его чувствительности к социальному давлению, такому как оценки товарищей или их насмешки, то существует множество свидетельств того, что первобытный человек не менее чувствителен и реактивен, чем его более цивилизованный собрат. И в самом деле,

285

жизнь в дописьменных культурах, организованная по принципу малых групп, имеет преимущество перед гражданским обществом в том, что касается близких, личностных отношений; а потому стимул и реакция (в виде похвалы и порицания, уважения и насмешки - короче, в этических понятиях правильного и неправильного), вероятно, играют сравнительно большую роль в первобытном, нежели в цивилизованном обществе.

Мнение, что каждое человеческое существо обладает совестью — механизмом, способным воспринять и оценить моральные ценности внешнего мира, — является устаревшим и необоснованным. «Совесть» — всего лишь название, которое мы даем человеческим реакциям в этической сфере — на поступающие от общества стимулы. То же самое выражено у Радклифф-Брауна: «Таким образом, то, что называется совестью, в самом широком смысле есть отражение в индивиде сложившихся в обществе оценок»<sup>271</sup>. «Тихий голосок совести» поэтому — всего лишь наказ племени, доносящийся до каждого индивида сквозь его кишки и мозги.

Согласно ранним представлениям об этике и морали, одни народы являются «более моральными», чем другие. Здесь мы вновь сталкиваемся с имплицитным допущением, что во внешнем мире существует универсальный комплекс моральных установлений и что он может служить стандартом, на основании которого для каждого народа можно вычислить, так сказать, коэффициент морали. Этот предполагаемый комплекс моральных ценностей, разумеется, оказался нашим собственным, а вследствие этого о любом другом народе судили по нашим моральным стандартам. Поэтому какой-либо народ, не соответствовавший стандартам, по которым мы претендовали жить, осуждался как аморальный. Так, например, подобному осуждению подвергался народ, который не только разрешал молодым мужчинам и женщинам добрачную половую жизнь, но и поощрял ее. С учетом того, о чем говорилось выше, легко убедиться в ошибочности подобного взгляда. Этические ценности любого народа связаны с его социальной, технологической и природно-географической ситуацией, а не с предпола-

гаемым абсолютным и универсальным стандартом. Это означает, что каждый народ имеет свои собственные этические стандарты, свою собственную этическую систему. Однако есть один аспект, по которому про определенный народ можно было бы сказать, что он «более морален», чем другой. Под *моралью* мы понимаем степень, до которой тот или иной народ в своей повседневной практике следует провозглашаемому им этическому кодексу жизни. Если жизнь народа в высокой степени соответствует его этическим установлениям, то он морален; если нет — то народ аморален в той степени, в какой нарушает

286

свои этические установления. Таким образом, мы могли бы различать уровни морали, ибо народы в разной степени нарушают собственные этические установки. Однако у нас все еще нет иного адекватного способа измерить зазор между тем, что прокламируется, и тем, что есть на практике, — кроме впечатлений наблюдателей. У нас, однако, нет никаких причин считать, что первобытные народы либо более, либо менее моральны, чем народы более продвинутых культур. Короче, мы не можем вести речь об «эволюции морали». Расхождения между моральными правилами, провозглашаемыми неким народом, и его поведением относительно этих правил существуют, без сомнения, вследствие разлада в социокультурных системах, который вызывается изменениями среды обитания, технологии или отношений с другими народами. В высокоинтегрированной и устойчивой культуре можно предположить близкое соответствие между тем, что прокламируется, и тем, что есть на практике в области морали, то есть предположить высокий уровень морали. От слабоинтегрированных и неустойчивых систем, напротив, можно ожидать низкого уровня такого соответствия, или *аморальности*. Есть еще и другой способ для оценки и сравнения этических систем, а значит — для рассмотрения их с точки зрения эволюции. Этические установления — это средство для достижения цели (социального благополучия), сравнимое с медицинскими методами. Разве поэтому мы не можем сказать, что одна этическая система *в качестве средства* может быть лучше, чем другая, то есть может способствовать благополучию своей группы более эффективно? А если это так, разве не можем мы говорить об эволюции этических систем, о ходе развития, в котором этические системы — подобно топорам или плугам — совершенствуются и становятся более эффективными в качестве средства для обеспечения благополучия группы по мере прогресса культуры?

Здесь, как и всегда при сравнительной оценке этических систем, следует быть осторожным. Свод этических правил племени *A* может способствовать благополучию племени *A* более эффективно, чем свод этических правил племени *B* служит своему обществу. Но как бы то ни было, из этого не следует, что племя *B* стало бы богаче, имея свод правил племени *A*, а не свой собственный; возможно, и даже наверняка, его положение ухудшилось бы. Здесь вновь важно ясно представлять, что значение и ценность комплекса этических установлений соотносятся только с его собственным социокультурным контекстом.

Но, возможно, мы могли бы — если бы имели необходимые данные и научную методику — определить «коэффициент эффективности» для всех без исключения этических систем в их соб-

287

ственной социокультурной среде. Этическая система могла бы, например, ничуть не способствовать благополучию своего общества или, может быть, даже оказаться вредоносной для него. Коэффициент эффективности ее как средства обеспечения общего благополучия был бы здесь поэтому нулевым или отрицательным. С другой стороны, мы можем вообразить ситуацию, при которой кодекс этических правил так хорошо приспособлен к нуждам своего общества, что любое изменение только уменьшило бы эффект его воздействия. Здесь коэффициент эффективности равнялся бы 100%. И, конечно, могут быть варианты в промежутке между 0 и 100. Мы могли бы поэтому вновь, предположив, что у нас имеются необходимые этнографические данные и соответствующий научный инструментарий, двигаться от одной социокультурной системы к другой, определяя коэффициенты соответствующих им этических систем. Прделав это, мы могли бы рассмотреть вопрос о прогрессивном развитии этических систем на протяжении истории культуры. Относительно данной проблемы мы можем сказать прежде всего, что у нас нет ни необходимой информации о культурах человечества, ни соответствующего научного

инструментария, чтобы предпринять подобное сравнительно-оценочное исследование. Резонно предположить, что этические системы варьируют в смысле того, какой вклад они вносят в благополучие соответствующих обществ; вероятно, одни хорошо приспособлены к насущным потребностям, другие - не очень. Но мы не видим основания считать, что в целом этические системы современных цивилизованных культур служат соответствующим им обществам сколько-нибудь лучше, чем этические системы дописьменных культур служили первобытным народам. Напротив, имеются *определенные* указания (сравнительно более весомое присутствие супранатуралистического-го компонента в этических системах письменных культур) на то, что этические кодексы цивилизованных обществ менее эффективны в обеспечении общего благополучия, чем этические нормы первобытных народов. Однако, говоря об этических системах в целом в истории человечества, можно различить эволюционную тенденцию, по крайней мере на поздних и наиболее высоких культурных уровнях. Как мы уже отмечали, этические системы письменных гражданских обществ нового времени по сравнению с дописьменными народами имеют тенденцию к усилению супранатуралистического-го начала. Но с развитием науки и рационализма в новое время в течение последних пяти столетий и особенно после торжества дарвинизма происходит постепенное ослабление установок на сверхъестественное и соответственно нарастание рационализма в

288

этической сфере. Старое теологическое представление о существовании некоего абсолютного, универсального и божественного комплекса этических ценностей и стандартов, которому должны соответствовать все народы, постепенно сходит на нет. Натуралистический и рациональный взгляд, согласно которому «добро» и «зло» всегда соотносятся с конкретными ситуациями, обретает почву под ногами. Совершенно очевидно, что приверженность комплексу абсолютных ценностей не может способствовать *общему*<sup>112</sup> благополучию столь же эффективно, как это могло бы быть с комплексом относительных ценностей. Если некая этическая система оценивает что-то всегда со знаком плюс, независимо от обстоятельств, то деятельность, соответствующая такой установке, может вместо пользы принести реальный вред. Поэтому движение от философии абсолютных ценностей к философии ценностей относительных должно рассматриваться как прогрессивное. И есть свидетельство тому, что современные культуры движутся в данном направлении.

*Этикет.* Каждая система состоит из различных частей. Если система в целом должна поддерживать свое единство и эффективно функционировать, то каждая из ее частей должна сохранять свою самобытность и соотноситься с другими частями так, чтобы вместе они могли функционировать слаженно и эффективно. Среди частей, из которых составлена всякая социальная система, имеются, как мы уже убедились, *классы*. Класс, по нашему определению, представляет собой одну часть из некоего количества частей социального целого, каждая из которых отличается от других по составу и функциям. Мужчины, женщины, взрослые, дети, люди, состоящие в браке, вдовцы, разведенные и т.д. являются, таким образом, классами. Как мы только что отметили, каждый класс должен поддерживать свою целостность и каждый должен быть связан с другими, если социальная система как целое призвана функционировать гармонично и эффективно. Средство для осуществления этого представляет собой свод правил, который мы называем *этикетом*. Нормы этикета выделяют каждый класс через поведение и обязывают каждого индивида соответствовать нормам, присущим его классу. Этим утверждается своеобразие каждого класса и поддерживается его целостность. Более того, поведение отдельного члена класса в соответствии с требованиями правил этикета служит не только для того, чтобы отождествить индивида с классом, но и предписывает соответствующие формы социальных взаимоотношений с представителями других классов. Таким образом, правила этикета не только способствуют сохранению своеобразия и целостности каждого класса, но служат также

289

соотнесению классов друг с другом с помощью эффективных и рациональных средств. Правила поведения, налагаемые обществом на индивида, усиливаются общественными санкциями, такими как недоброжелательные толки или критика, насмешки и остракизм. Сказанное можно проиллюстрировать несколькими примерами. Одним из универсальных

классов человеческого общества является класс *мужчин*. Данный класс, как и всякий другой, выделяется посредством поведения: мужчины — это индивиды, действующие определенным, предписываемым способом, то есть они одеваются и причесываются особым образом, занимаются определенного рода деятельностью и в других сферах ведут себя так, как требует того общество. Каждый индивид мужского пола, достигший зрелости, обязан соблюдать правила, характеризующие класс *мужчин*. Если он не делает этого, его наказывают. Обычно форма наказания — высмеивание. Если это не помогает выправить поведение, мужчина подвергается остракизму. Классовый характер этикета ярко проявляется в акте остракизма. Остракизм — это способ изгнать индивида из его класса. В результате он становится простым изгнанником или низводится в другой класс. Например, мужчина, подвергшийся остракизму со стороны своих собратьев, то есть изгнанный из класса *мужчин*, будет переведен в какой-нибудь другой класс: либо особый класс изгоев, либо класс детей, женщин или мужчин-женщин. Мы видим, кроме того, как социальный механизм этикета действует для регулирования поведения индивидов таким образом, чтобы поддерживать своеобразие каждого класса и тем самым усилить сплоченность общества в целом.

Регулирование поведения с помощью правил этикета имеет три аспекта: положительный, отрицательный и нейтральный, то есть каких-то вещей эти правила требуют, какие-то запрещают, а в каких-то вопросах проявляют себя безразлично. Женщина, например, может быть обязана носить определенную одежду или причесываться определенным образом, чтобы причислять себя к социальному классу *женщин*. Эта идентификация достигается также путем запрета на определенные действия, такие как курение или верховая езда. Или же этикет может быть совершенно безразличен к некоторым вещам, не предписывая, но и не запрещая их: например, в случае с игрой на фортепьяно или питьем чая. Важно отметить, что с точки зрения этикета не имеет значения, что именно требуется, запрещается или игнорируется, пока внешние показатели классовой структуры и членства в классе обеспечиваются за счет традиционных предписаний и наказаний. Например, не имеет значения, требуют ли от мужчины ношения серег или

290

запрещают ему это делать. И свод правил этикета не обязан занимать определенную позицию за или против ношения серег; этикет может быть нейтрален и безразличен в этом отношении. Но если требуется вычленивать социальные классы, различать их и сохранять их целостность, обязывая каждого индивида идентифицировать себя с определенным классом, то в этом случае какие-то внешние знаки отличия необходимы. Обеспечить эти знаки различия — дело систем этикета. В некоторых культурах, как мы отмечали ранее, могут существовать различия в словоупотреблении между мужчинами и женщинами по некоторым аспектам: мужчины используют одни слова и формы, а женщины — другие. Иногда между тем, что разрешено, и тем, что воспрещается, проводятся тонкие различия. В нашей собственной культуре, к примеру, был период, когда женщинам разрешалось курить, но только не во время прогулок по улицам. Нынче женщины, курящие на ходу, воспринимаются терпимо, но курить сигары им все еще не полагается. Кроме того, в нашей культуре мужчинам позволительно носить черную, белую или желто-коричневую обувь, но не допускается ношение обуви цвета розовой раковины или голубых яиц малиновки. Этот аспект правил этикета выглядит, по крайней мере на поверхности, как каприз, и многие люди, которые не понимают природы и функции систем этикета, склонны ругать их за иррациональность, бессмысленность, а потому и ненужность. Они не понимают, что общество должно каким-то образом гарантировать себе, что мужчины будут вести себя как мужчины, а женщины — как женщины.

Если правила этикета действуют эффективно, они обеспечивают обществу высокую степень порядка и стабильности. Вся упорядоченная социальная жизнь — и реальный порядок в любой социальной системе — зависит, как мы видели ранее, от регулярности происходящих событий. Регулярность и повторяемость означают непрерывность, а также возможность реалистических прогнозов и предсказаний, без которых невозможны упорядоченные социальные отношения. Мы так привыкли к многочисленным проявлениям регулярности и единообразия в нашей общественной жизни, что склонны принимать их как данность и не умеем оценить их значение для нашего социального существования. Например, мы можем предсказать с высокой степенью точности, как поведут себя в определенных ситуациях дама,

священник, полицейский, преподаватель или совсем обычный гражданин. Предположим, например, что мы остановили на улице пешехода и просим его указать нам дорогу к муниципалитету. Мы можем быть уверены, что в девяти случаях из десяти — если он говорит на нашем языке — он укажет нам дорогу или скажет, что не знает: «Я сам не здешний».

291

В некоторых случаях он попытается указать дорогу, даже если сам не знает. Но есть бесчисленное множество других ответов, которые он мог бы дать. Он мог бы ударить спрашивающего или убежать, захохотать, фыркнуть, сесть, снять свои ботинки или ответить любым из тысячи других способов<sup>273</sup>. А вот другой пример: когда я направляюсь в классную комнату, то могу быть уверен в поведении своих студентов. Я могу заранее сказать, как именно они себя поведут, по крайней мере в рамках определенной — и очень конкретной — ситуации. В свою очередь они точно знают, как поведу себя я. Я должен быть одет определенным образом. На мне должны быть ботинки. Не относящиеся, как может казаться, к академическому обучению антропологии, они тем не менее существенно важны. Я могу прийти в класс с неподготовленной лекцией, но не могу прийти без ботинок. Ношение ботинок — одна из вещей, требуемых обществом от индивида, принадлежащего к классу *профессуры*. Родители не захотят, чтобы их дети слушали курс у человека, который не носит ботинок. Точно так же и администрация вряд ли потерпит это.

Все эти вещи, конечно, не требуют доказательств. Но, допустим, мы представили ситуацию, когда студенты ведут себя не как студенты. Предположим, молодой человек появляется в классе с накрашенными губами или в серьгах. Сперва мы думаем, что это часть общинной студенческой инициации, то есть мы соотносим событие с контекстом (классом), в котором такой род поведения был бы приемлем. Но в конце концов мы узнаем, что это не часть ритуала инициации, а индивидуальная особенность стиля. Мы узнаем, кроме того, что молодой человек не является ординарным студентом колледжа. Он отклонился от определенной нормы поведения, требуемой от членов данного класса. И здесь наступает знаменательный и важный момент: *мы не знаем, что он проделает вслед за этим*. Мы уже не можем предсказать его поведение. Если он красит губы или носит серьги, он может сделать почти все, что угодно. Точно так же, если бы однажды профессор пришел в класс без галстука, но с шиной от старого велосипеда на шее или снял бы свои ботинки во время занятий и жевал птичий корм, достав его из портфеля, студенты были бы уже не в состоянии предсказать его поведение, и потому не знали бы, как себя вести по отношению к нему. Профессор, который ведет себя таким образом, непредсказуем. И вновь мы подходим к важному моменту: *человек, чье поведение непредсказуемо, потенциально опасен*. У нас нет способа узнать, когда он может отравить других людей, плеснуть им в лицо кислотой или причинить им вред другим способом. Люди действительно подчас набрасываются на других и стреляют или режут без разбору. Неудивительно, что джентльмен, упомяну-

292

тый в предыдущей сноске, был арестован. Короче говоря, если мы хотим иметь нормальные социальные взаимоотношения, мы должны быть способны предсказать поведение своих собратьев, а они должны быть способны предсказать наше. Без регулярности и единообразия, свойственных обычаю, и без вытекающей из этого способности прогнозировать мы имели бы хаос индивидуальных прихотей и капризов.

Легко понять поэтому, как много значат системы этикета. Они обозначают различные классы общества через поведение и обязывают каждого индивида соответствовать поведению, присущему его классу. Это дает нам уверенность, что мужчина будет вести себя как мужчина, священник — как священник, хозяин — как хозяин, и т.д. Мы обладаем единообразием и регулярностью и используем эти системные черты как ориентир в своем поведении. Мы знаем, что делать и чего ожидать. Кроме того, правила этикета сохраняют целостность классов. Поэтому, если взрослые индивиды мужского пола ведут себя не как мужчины, то класс *мужчин* распадается и исчезает. Эксцентричный и непредсказуемый профессор из вышеприведенного примера сам себя вычеркивает из разряда профессуры. На это можно возразить, что многие общества, например наше собственное, позволяют некоторым индивидам одеваться и вести себя во многом, как им нравится, пока они реально не вредят и не мешают социальным взаимоотношениям в серьезных аспектах. Можно было бы

предположить, на первый взгляд, что это выглядит исключением или опровергает общее представление об этикете, приведенное выше, но это не так. Наше общество среди своих классов включает и класс чудаков, или знаменитостей, которым позволено многое из того, в чем отказано обыкновенным людям, представляющим остальные классы. Характер и значение класса чудаков часто проявляются в расхожем выражении: «Он сам себе класс». Но даже от чудаков не станут терпеть непредсказуемого, то есть не соответствующего нормам их собственного класса поведения.

Пониманию системы этикета способствует рассмотрение наказаний, которые накладываются за нарушение правил. Во многих случаях наказание состоит в исключении индивида из одного класса и перемещении его в другой. Например, армейский офицер может быть лишен знаков различия. Обычная формула, выражающая нарушение армейских правил, — «поведение, не достойное офицера». Точно так же проштрафившийся священник может быть лишен духовного сана. Мужчину, ведущего себя не по-джентльменски, относят к классу «грубиянов». Маленькие мальчики, не соответствующие моделям поведения своего класса, становятся «маменькиными сынками».

293

Примечательно, сколь малое внимание уделяется этикету в литературе по социологии и культурной антропологии. Можно просмотреть оглавления множества работ и не найти ни одной главы на эту тему. А между тем система правил и санкций, которую мы называем этикетом, является одним из наиболее важных и мощных механизмов любого общества. Вклад правил этикета в поддержание порядка, целостности и эффективного функционирования общества поистине огромен. Интересно сопоставить внимание, уделяемое этике, со вниманием, уделяемым этикету. Литература по этике действительно необычайно обширна. Для нашей культуры характерно, что такое большое внимание уделяется этике и такое незначительное — этикету<sup>274</sup>. Однако подлинно научный анализ социальных систем ставит этикет по крайней мере вровень с этикой. На деле существуют определенные свидетельства того, что системы этикета — как средство регулирования социальных взаимоотношений — во многих случаях даже более влиятельны и эффективны, чем этика. Во-первых, нарушения правил этикета всегда наказуемы, поскольку такие нарушения всегда очевидны. Действие, совершаемое уединенно, не относится к сфере этикета, а потому не может считаться нарушением этих правил. Напротив, тех, кто нарушает этические правила, не всегда наказывают. Нарушение может не иметь свидетелей или же нарушитель может не быть пойман. Или, если он схвачен, он может избежать наказания. В нашем собственном обществе, например, многие преступники остаются безнаказанными. Но в случае с нарушением правил этикета наказание неотвратимо и часто крайне болезненно<sup>275</sup>. Никто не хочет быть «притчей во языцех». Насмешка причиняет боль. Очень трудно вынести пренебрежение, а уж полный остракизм практически непереносим.

Как говорилось выше, возможно, именно вследствие того, что наше собственное общество гораздо больше озабочено этикетом, нежели этикой, мы не в состоянии оценить мощного влияния систем этикета на наше общество и признать их большое значение. В других культурах, однако, значение этикета может высоко оцениваться, и там его правила полагаются выше правил этики и выше законов. Так, например, один европейский историк после рассказа о важности ритуала для Древней Японии замечает, что «даже кое-где в Европе Церемония представляет собой гораздо более мощное явление, чем Религия, и даже сейчас нарушение этикета подчас влечет за собой более серьезное общественное наказание, чем вопиющие нарушения самых существенных моральных устоев, имевшие место в правление короля Эдуарда VII — в высшей степени моральной и сравнительно демократической Британской империи»<sup>276</sup>.

294

Что касается вопроса эволюционного развития, ситуация в случае с этикетом по существу такая же, как и с этикой: мы не можем говорить об эволюции этикета как таковой. Правила этикета, подобно этическим установлениям, являются аспектами социальных систем; они не представляют собой нечто такое, что можно оценивать независимо и отдельно от соответствующего им контекста. Некоторые общества могут делать упор на правилах этикета в большей степени, чем другие, или, строго говоря, могут демонстрировать более тщательно

разработанные правила, чем у других. В одних отношениях этикет в первобытных культурах по сравнению с цивилизованными обществами более важен, в других, однако, менее. В первобытном обществе размеры общин относительно невелики, социальные взаимоотношения в высокой степени носят близкий, личностный характер, большинство контактов индивида приходится на родственников, друзей, ближайших соседей или знакомых. Суды, полиция и карательные процедуры редки или вовсе отсутствуют. Поэтому для регулирования общественной жизни в таких социокультурных системах правила этикета играют весьма видную и важную роль. До какой степени первобытные народы управляются или подчиняются общественным моделям надлежащего поведения — это часто дискутируемый вопрос. С другой стороны, количество и разнообразие классов в продвинутых цивилизованных культурах намного больше, чем в культурах племенного уровня. Помимо универсальных классов по полу, возрасту и брачному статусу существуют группы, специализирующиеся на определенных занятиях, профессиональные классы, социальные страты, знатные сословия и т.д. Поэтому потребность в правилах, регулирующих поведение этих классов, очень велика. В целом похоже, что значение правил этикета на разных стадиях культурного развития примерно одинаково.

И последнее, что касается нынешнего статуса и возможного будущего правил этикета. Как отмечалось выше, требования и запреты, содержащиеся в правилах этикета, зачастую представляются не только причудливыми, но и иррациональными. Больше того, некоторые из них фактически способствуют ухудшению определенных аспектов жизни отдельных членов общества, в то же время помогая интегрированности<sup>TM</sup> и упорядоченности общества в целом. В определенных случаях правила этикета приводят к экономическим потерям. Как указывал Веблен, некоторые знаки общественного статуса требуют «демонстративного потребления и избыточных трат». Пища, одежда и другие вещи часто расточаются, чтобы удовлетворить канонам хорошего вкуса и статуса. Зачастую следование правилам этикета связано с телесным дискомфортом. Татуировка, деформация головы, прокалывание ушей

295

ради подвесок и губ — для втулок и губных серег, надрезы на коже, корсеты и грации, бинтование стоп, обувь на высоком каблуке, крахмальные воротнички и т.п. могут вызывать боль и значительные неудобства. А в определенных случаях здоровью человека может быть причинен ущерб, когда, например, этикет требует от человека ношения чрезмерно теплой или затрудняющей дыхание одежды.

Дискомфорт и неудобства, которые навлекают на человека правила этикета, плюс явно иррациональная и бессмысленная природа многих его требований, побудили многих людей к тому, чтобы рассматривать «условности» как всего лишь бессмысленные пережитки более ранней и менее рациональной эпохи, а также привели их к заключению, что они могут и должны обходиться без всего этого. Но подобное суждение носит индивидуалистический характер; оно не учитывает, что этикет есть социокультурный процесс, или механизм. Этикет неотделим от классов, а классовая структура есть и будет оставаться универсальной в человеческом обществе. Поэтому правила и условности пребудут с нами всегда. Но есть все же один вопрос: «Могут или нет системы этикета выполнять свою задачу без того, чтобы вызывать излишние траты, телесный дискомфорт или вред для здоровья, — короче, возможны ли *рациональные* системы этикета?» Здесь, как и в случае с этикой, мы видим возможность изменения в сторону рациональности. Можно быть уверенным, что социальные системы будут продолжать пользоваться правилами этикета как механизмом упорядочивания и интеграции сколь угодно долго. А когда — и если — цивилизация станет более рациональной и гуманной, возможно, правила этикета тоже изменятся в этом направлении.

*Системы родства.* Система родства является мощным и эффективным механизмом социальной интеграции и контроля, как мы уже выяснили, касаясь этого предмета ранее. Однако здесь следует отметить, что правила, которыми регулируются системы родства, — это правила и этики, и этикета. С одной стороны, поведение человека по отношению к его родственникам регулируется так, чтобы оно способствовало общему благополучию всей группы родственников. С другой стороны, формы поведения, присущие разным классам родственников индивида — по браку и по рождению, — четко расписаны.

*Обычай и закон.* Провести логическое различие между обычаем и законом довольно легко.

Однако практически и эмпирически сделать это подчас бывает трудно или даже невозможно. Регулярность, единообразие и непрерывность в общественном поведении  
296

человека, которые мы называем *обычаем*, членами общества ощущаются как моральный императив. Если народ одевается определенным образом, воздерживается от употребления в пищу некоторых животных или привычно питается ими, раскрашивает себе лица или чернит зубы, то у людей возникает чувство, что им *следует* делать это (или отказываться делать) так, как положено, то есть в соответствии с *обычаем*. Если все мужчины в вашем обществе носят длинные волосы или чернят себе зубы, то вам, мужчине и взрослому члену общества, *следует* поступать так же. Делать это - значит заявлять о своем тождестве, своей солидарности с ними; поступать иначе — все равно что заявлять о себе как о другом, как о человеке, который не является «одним из них», что в некоторых обстоятельствах могло бы означать человека, на которого нельзя положиться в случае крайней необходимости — возможно, даже могло бы означать предателя. Обычай всегда верен, поэтому следует делать то, что соответствует обычаю.

Нарушение, или попрание, традиционных правил наказуемо, как мы знаем, осмеянием, остракизмом, а в отдельных случаях — репрессиями со стороны пострадавших. Но кто отмеряет наказание? Теоретически мы можем выделить две силы, способные осуществлять наказание и поддерживать порядок: 1) *община в целом*, то есть не имеющая конкретного лица и имени, недифференцированная совокупность соплеменников или сограждан, вроде локальной группы, деревни или округа, или 2) особый социальный или политический механизм, действующий от имени и по поручению общества в целом; это может быть вождь, совет старейшин, полицейские и суды. В одном случае мы, по определению, имеем дело с *обычаем*, в другом — с *законом*. Закон, следовательно, является особой разновидностью *обычая*; закон - это *обычай*, нарушение которого карается обществом посредством особого социального механизма.

Приведенное выше теоретическое различие обосновано и очевидно. Но на практике применение этих двух понятий — закона и *обычая* — не всегда просто. В каких случаях действие рассматривается как нарушение *обычая*, а в каких — как нарушение закона? В нашем обществе, если бы мужчина надел серьги или женщина закурила сигару на публике, то, вероятно, никого бы из них не арестовали, хотя и могли бы (подобные случаи описаны). То, что они отклоняются от социальной нормы, может быть — и скорей всего будет — наказано как нарушение *обычая*. Но вряд ли это станет рассматриваться как нарушение закона. Однако, если кто-нибудь превысит скорость или выбросит мусор на улицу, он вполне может быть арестован как нарушитель закона. Как же тогда нам разобраться, что есть *обычай* и что есть закон в дисциплинарной и карательной функциях социальных систем?

297

Согласно нашему определению, преступление есть нарушение *закона*, если оно подлежит наказанию со стороны общества в целом *посредством особого социального механизма*. Если оно наказывается только общиной в целом и при этом самими членами общества, а не каким-то особым инструментальным средством, которому переданы функции публичной власти, тогда перед нами нарушение *обычая*.

В связи с вопросом о наказуемых преступлениях уместно было бы провести различие между *преступлением* и *правонарушением*. Преступление есть проступок, наказание которого является монополией общины или социальной системы в целом. Правонарушение — это проступок, за который наказать или отомстить может потерпевшая сторона. Преступление поэтому есть дело общественное, а правонарушение — частное, хотя все сообщество может проявлять к нему живой интерес.

Если *закон* отличается от *обычая* тем, что первый подразумевает наказание за нарушение существующего в обществе кодекса поведения силой публичной власти общества и при помощи особых средств, то нам нужно рассмотреть эти средства.

Как мы неоднократно отмечали, общество может быть в высокой степени гомогенным, то есть структурно и функционально неопределенным, или же оно может быть структурно дифференцированным и функционально специализированным. Биологический организм, например, может иметь или не иметь особых структур, или органов, передвижения, питания и т.д.

Подобным же образом социальная система может иметь или не иметь дифференцированных и специализированных структур для определенных функций, таких как интеграция и регулирование. Действие обычая вообще не требует особых социальных механизмов; общество в целом функционирует как *система на основе обычая*. Система родства, например, представляет собой только один из аспектов общества в целом. Но в случае с законом, с преступлением и наказанием социальная система функционирует посредством особых социальных структур, или механизмов. Вожаки, советы старейшин, вожди, шаманы, жрецы, тайные общества, клубы и т.д. — в обществах, организованных на базе родства, и полиция, суды, тюрьмы и т.д. — в гражданских обществах.

Наиболее ранние человеческие общества были, как мы видели, сравнительно небольшими и разрозненными территориальными группами или ордами, каждая из которых состояла из семей. Вряд ли правильно было бы говорить о структурно дифференцированных и специализированных механизмах социального регулирования и контроля в этих изначальных обществах. Данные социальные системы вообще регулировались обычаем, особыми

298

системами этикета, этики и родства. Однако существовали зачатки подобных специализированных механизмов, а именно — *вожаки*. Этим термином мы обозначаем всего-навсего человека, который, превосходя собратьев удалью, ловкостью, силой воли или психологическими особенностями личности, познаниями или мудростью, в некоторых ситуациях служит координатором и руководителем деятельности своих собратьев. Следует отметить, что даже если бы все люди были абсолютно равны по своим способностям, то все-таки — с точки зрения безопасности и выживания группы — было бы желательно, чтобы деятельность ряда взаимосвязанных индивидов координировалась и направлялась (по крайней мере в определенные моменты) одним человеком. Будучи согласованными и объединенными, действия группы могут стать более эффективными — исходя из интересов добывания пищи, защиты от стихии и обороны от врагов, — чем индивидуальные усилия. Существует множество ситуаций при охоте, рыбной ловле, в нападении, обороне и т.д., когда успеха легче добиться, применяя направленные и координированные действия. Но чтобы достичь этого, должен существовать некий способ, механизм координации и регулирования деятельности. В самых ранних человеческих обществах таким механизмом являлись вожаки.

Как мы только что видели, вожаки, лидеры были бы нужны временами, даже если бы все люди были абсолютно равны во всех отношениях. Но они, конечно же, не равны; напротив, они довольно основательно различаются по многим аспектам. Мы можем предположить поэтому, что в самых ранних человеческих обществах, точно так же как и в обществах предлюдей, несколько индивидов всегда выделялись среди своих собратьев, поскольку в большей мере обладали определенными качествами или способностями или же проявляли их в более интенсивной форме, чем все остальные. Это были те, кто в определенных ситуациях брал ответственность на себя, кто координировал действия группы и направлял ее усилия. Они походили на тех людей в нашем собственном обществе, которые в определенные моменты стихийно оказываются в положении лидеров.

В связи с очень примитивными первобытными группами, такими, например, как эскимосы, обычно можно услышать о *вожаках-мужчинах*; что касается *вожаков-женщин*, то о них говорится сравнительно мало и упоминания об этом редки. Возможно, это объясняется тем, что мужской пол — доминирующий у биологического вида «человек», как и у некоторых видов приматов. Поэтому мужчины, как правило, играют главную роль в основных видах деятельности, характерных для очень низких культурных уровней и направленных на жизнеобеспечение группы, а именно

299

в охоте и в защите-нападении. Обычно мужчина, а не женщина бывает главой локальной группы. Женщины, как и мужчины, различаются по своим качествам и способностям, и некоторые из них могут выделяться и — в определенных случаях и до известной степени — осуществлять функции интеграции и лидерства. Но это вряд ли оправдывает название «женщины-вожака». Жизненно важная деятельность в группе приходится на долю мужчин; поэтому лидер должен быть мужчиной, вожаком.

*Вождь* - это всего лишь официально признанный вожак. Существуют различные типы вождей

в общем спектре специфических механизмов интеграции и регулирования. Можно сказать, что вожак сам себя назначает, а группа соглашается с этим. Официальное и открытое признание этого факта можно назвать *институтом вождя*. Вожди тоже могут назначить себя сами, притом что группа согласится с этим, или же их может избрать сама группа. Последнее с точки зрения социальной эволюции можно рассматривать как более прогрессивное явление, так как оно демонстрирует более весомую в сравнении с индивидом роль общества. Следующая стадия будет представлена уже наследственными, а не выборными вождями. Человек, избранный на должность вождя, вероятно, превосходит того, кто наследует эту должность, поскольку свободный выбор делается на основе достоинств личности, в то время как наследственный преемник должности может иметь, а может и не иметь необходимых для этого качеств и способностей. Недостаток принципа наследования, однако, так или иначе минимизируется тем, что передача должности обычно ограничена рамками определенного линиджа, внутри которого может происходить выбор из нескольких кандидатов. Но преимущества наследования должности вождя в сравнении с избранием — весьма значительны. Принцип наследования в большей степени, чем избрание, обеспечивает непрерывность существования должности. Он способствует более упорядоченному наследованию и, следовательно, большей устойчивости общественного строя. Даже в некоторых продвинутых системах, таких как ганда Уганды, где занятие должности короля считается наследственным, со смертью монарха страна фактически погружается в хаос и анархию, так как многочисленные принцы, желая захватить трон, прибегают к силе оружия. В данном случае наследственный принцип передачи еще не устоялся. В противном случае передача королевского титула происходила бы организованно и мирно. Поэтому принцип наследования способствует четкой, мирной и организованной передаче должности. Это обеспечивает более высокую степень интеграции и солидарности. Как мы увидим позже, должность наследственного вождя в конечном счете эволюционировала в должность короля.

300

*Полиция.* В некоторых племенных системах, которых насчитывается очень мало, власть вождя поддерживается физической силой отряда «полицейских». Племена охотников на бизонов в прериях Северной Америки дают нам лучший — если не единственный — пример «полиции» в социальных системах, основанных на родстве. Для их образа жизни характерно, что члены племени обязаны беспрекословно подчиняться плану совместных действий в определенные моменты, такие как общая охота и перекочевки с одной лагерной стоянки на другую. Игнорирование плана и приказов охотничьего вождя могло обратить бизонье стадо в бегство и лишит весь лагерь пищи; неумный поступок во время перекочевки мог поставить под угрозу безопасность всех. Поэтому в ряде племен авторитет охотничьего или племенного вождя поддерживается «полицией», которая может наказать или убить ослушников. Состав «полицейских сил» в определенной степени варьирует; обычно они представляют собой одно из нескольких военных обществ, в которые организованы мужчины племени.

Приводимые примеры политической власти, поддерживаемой военной силой, являются предтечей армии и милиции в гражданских обществах.

*Советы* представляют собой особые механизмы социального контроля во многих социокультурных системах и на разных уровнях развития, от примитивных аборигенов Австралии до индейцев-пуэбло, практикующих интенсивное земледелие. Они могут состоять из старейших мужчин общины, как в Австралии, или из зрелых мужчин, как у индейцев-пуэбло с берегов Рио-Гранде. Или же они могут состоять из вождей, как в случае с некоторыми племенами индейцев прерий Северной Америки. В любом случае совет — это часть общины или племени, действующая на благо общества в целом.

*Шаманы и священнослужители.* Говоря о шаманизме как примере разделения труда, мы отмечали, что во многих культурах шаман-знахарь выполняет мирские функции социального контроля. Он может действовать как сторожевой пес в отношении своих соплеменников, присматривая за тем, чтобы они не нарушали обычай или закон. Священнослужители тоже обладают этими политическими функциями. Фактически социальный контроль, особенно удерживание подчиненных классов на свойственном им месте, в покорности и послушании, — крайне важная функция духовенства в большинстве гражданских обществ, находящихся на высоких уровнях культуры, что мы и увидим позднее в главе о государстве-церкви.

*Тайные общества* функционируют как особые механизмы социального контроля в некоторых культурах, в частности в Западной  
301

Африке и отдельных частях Меланезии. Общество качин в некоторых селениях индейцев-пуэбло Юго-Запада служит тем же целям. По случаю различных церемоний члены общества появляются в нарядах, изображающих богов, и наказывают нарушителей обычая.

Таким образом, мы видим, какого рода особые механизмы общественного регулирования и контроля существуют в племенных обществах, основывающихся на узах родства. Приход «земледельческой революции» сделал социальную организацию на данной основе устаревшей и привел к замене ее другой формой, в которой особый механизм социальной интеграции, регулирования и контроля значительно увеличился по своим размерам и мощи. Данным механизмом было государство-церковь. Мы подробно рассмотрим это позднее.

**Глава 9**

## **Экономическая организация первобытного общества**

В предыдущих главах мы бегло набросали эволюцию первобытных культур, исходя из двух основных точек зрения: технологической и социальной. В последней категории мы коснулись социальной организации в целом, а также родства, разделения труда и социальной организации в частности. Теперь мы попытаемся проследить за ходом культурного развития с точки зрения экономической организации. Но что *значит* экономической? К сожалению, по этому поводу<sup>277</sup> в среде культурных антропологов существует значительная разногласия, вот почему мы должны сразу рассмотреть этот вопрос, прежде чем перейти к первобытным культурам как таковым.

Является данный атом водородом или нет, можно ответить, так сказать, посмотрев на него. Если у него один электрон вращается вокруг ядра, то это водород, если два - то это гелий. Точно так же является данный вид животного млекопитающим или нет, можно сказать, понаблюдав за ним: если он вскармливает своих детенышей молоком, это млекопитающее, если нет — это не млекопитающее. Но невозможно сказать, является данный феномен экономическим или нет, посмотрев на него или исследовав как-нибудь иначе. Предположим, *A* дает *B* стрелу. Будет ли это событие экономическим?

Предположим, что *A* дает *B* стрелу, а *B* в ответ дает *A* нитку бус. Будет ли данная сделка экономической? Ответ: все зависит от.... Когда *A* дает *B* стрелу, это может означать,  
302

что *B* собирается наследовать *A* в качестве главного жреца племени. Или же передача *B* стрелы может являться вызовом на бой, а передача бус от *B* к *A* может указывать на принятие данного вызова или же на предложение компенсации. Нам бы не хотелось называть эти действия экономическими.

Носит явление экономический характер или нет, зависит от контекста, в котором мы оцениваем его значение. Предмет или явление суть именно то, что они собой представляют: предмет или явление. Какой характер имеет тот или иной предмет или явление: экономический, нравственный, эстетический или астрономический — зависит от контекста, в котором мы его наблюдаем в качестве объекта. Китайская фарфоровая ваза - это китайская фарфоровая ваза, или, точнее, некая форма и размеры глазированной обожженной глины есть форма и размеры глазированной обожженной глины. Но ваза может представлять для нас интерес в различных контекстах: эстетическом (предмет искусства), коммерческом (объект торговли), научном (артефакт) или правовом (как вещественное доказательство в судебной тяжбе).

*Что угодно можно соотнести с каким угодно контекстом.* Не всегда имеет смысл — будь то здравый смысл или смысл научный — помещать любое взятое явление в любой контекст, но это совсем иной вопрос. Написание мною этих слов может быть сознательно соотнесено с астрономическим контекстом: расходуемая энергия поступает от солнца,

приходит ко мне в результате процесса фотосинтеза — с пищевыми веществами, преобразуется за счет процесса метаболизма (что дает нам физиологический контекст) и расходуется при действии механического средства, называемого пишущей машинкой. Поэтому считать или нет некий предмет либо явление экономическим — зависит от контекста. Но что есть экономический контекст?

*Экономический контекст*, как мы определяем данный термин, должен обладать четырьмя основными чертами. Прежде всего он должен иметь социокультурный характер. Во-вторых, он подразумевает привлечение предметов внешнего мира. В-третьих, эти предметы используются для удовлетворения потребностей человеческих существ. И наконец, человеческая энергия должна затрачиваться на то, чтобы сделать эти предметы пригодными для потребления. Рассмотрим последовательно данные факторы. «Социокультурный» фактор ограничивает предметы и явления экономического характера биологическим видом «человек»; он исключает деятельность птиц, бобров, муравьев и т.д., которая более или менее сходна с нашей. Если такой подход представляется произвольным, то следует напомнить, что все дефиниции яв-

303

ляются произвольными. Более того, существует фундаментальное, качественное различие между человеческим и не-человеческим поведением, как мы отмечали в главе 1 («Человек и культура»). Экономическое поведение является столь же *социальным*, сколь и *культурным*. Это процесс взаимодействия индивидов; у робинзо-нов крузо и александров селкирков нет экономической жизни. Сами по себе собирание и поедание диких ягод или ловля и поедание рыбы не могут считаться экономической деятельностью: обезьяны умеют собирать ягоды, а выдры умеют ловить рыбу. Стало быть, «экономическое», по определению, должно быть как социальным, так и культурным.

В главе 1 («Человек и культура») мы различали два вида потребностей у человеческих существ: 1) те, что можно удовлетворить только за счет ресурсов природы, и 2) те, что не требуют средств из внешнего мира. «Экономическое» имеет отношение только к первому из данных двух видов потребностей. У меня может иметься потребность в утешении, и ее может удовлетворить молитва или друг. Но данная потребность — не экономическая по определению.

Чтобы считаться экономическими, предмет или процесс должны удовлетворять определенным человеческим потребностям. Если труд затрачивается на присвоение и преобразование материалов, взятых у природы, то он не будет экономическим, если результат не приносит никакой пользы и ни для кого не представляет ценности.

В ходе удовлетворения потребностей за счет ресурсов, получаемых из внешнего мира, должен затрачиваться человеческий труд, который, разумеется, может быть дополнен энергией, почерпнутой извне. Вдыхание воздуха, обоняние аромата розы, любование закатом не могут считаться экономическими действиями, поскольку в данных процессах не затрачивается труд. Если бы, однако, воздух был сжат, роза пошла на духи, а закат был воспроизведен на полотне, это можно было бы квалифицировать как экономические явления, поскольку каждое из них потребовало затрат человеческого труда.

Экономические системы следует отличать от технологических. И те и другие весьма схожи: каждая имеет отношение к присвоению предметов внешнего мира посредством человеческого труда и с целью удовлетворения человеческих потребностей. И во многих этнографических монографиях мы находим раздел или главу, озаглавленную «Экономическая жизнь», которая посвящена описанию изготовления и принципа действия ткацкого станка, производства соли или красок или же иным подобным сюжетам. Экономический контекст отличается от технологического тем, что

304

последний характеризуется *предметами* — в смысле присущих им свойств и отношений: свойства глины, например, и смешанных материалов, орудия и приспособления, используемые в гончарном производстве, и т.д. Экономический же процесс характеризуется *типом отношений между человеческими существами*: дающий и получатель, должник и кредитор, покупатель и продавец, участники процесса взаимного одаривания.

Теоретически нетрудно отличить один вид контекста от другого. Но не всегда просто определить контекст, в котором предмет или явление могут проявлять свое главное значение (они, конечно, могут быть значимыми одновременно в нескольких контекстах). Ранее мы отмечали, что написание данной главы значимо в астрономическом контексте. Но мы искренне надеемся, что это не основное ее значение. После публикации книги автору может достаться определенный авторский гонорар, что делает написание значимым в экономическом контексте. Но это тоже не есть основное значение данного вида деятельности, с точки зрения автора. Для него понимание культуры и распространение данного понимания — главный смысл его труда.

Предположим, что г-н и г-жа Хпокупают индейку, жарят ее и подают — со всеми принятыми аксессуарами — к обеду, на который приглашен г-н Y. Считать ли это экономическим событием? Ответ: перед нами не ситуация «или-или»; она может иметь значение как в экономическом, так и в неэкономическом контексте, и эти контексты могут широко варьировать в относительных величинах. Предположим, что г-н и г-жа X богаты и это делает для них стоимость обеда незначительной вещью. Далее, г-н Z, их племянник, только что вернулся после нескольких лет военной службы. В этом случае экономическое значение обеда ничтожно; первостепенным является фактор родства.

Но предположим, что г-н X — молодой человек с ограниченными средствами и скудным жалованьем, а г-н Y — его работодатель, от которого г-н и г-жа X надеются получить повышение для г-на X. Здесь, вполне возможно, экономический фактор будет наиважнейшим. Когда молодой индеец-кроу и его родственники отдают тридцать лошадей семье девушки, на которой он собирается жениться, можно ли рассматривать это как экономическую сделку? Хотя данный обычай часто рассматривается как «выкуп за невесту», все этнографы подчеркивают тот факт, что жена, приобретенная таким образом, не является движимым имуществом. Но передача лошадей — не пустяк. Если брак распадется, жених и его родственники могут потребовать возвращения лошадей. Мы настаиваем, что в этом случае всю сделку следует рассматривать прежде всего

305

как социальный акт и только во вторую очередь — как экономический. Главная цель, которая при этом ставится, — установить между двумя группами родственников союз, отношения взаимопомощи. Передача лошадей — только средство (и даже не основное) для достижения этой цели.

Здесь мы оказываемся лицом к лицу с реальной и важной проблемой. Из того лишь, что определенные социокультурные процессы имеют некоторые явно экономические черты, еще не следует, что их основное значение принадлежит экономическому контексту. Это может быть в первую очередь социальный ритуал, цель которого состоит в удовлетворении духовных потребностей, таких как оказание почета, и в котором экономические факторы значимы только как средство достижения данной цели. Вряд ли было бы удачно — с точки зрения того, как это понимается человеком первобытной культуры или нами самими, — представлять и интерпретировать социальный ритуал как экономический институт. Например, мы не стали бы вести речь о браке под рубрикой «экономика» по той лишь причине, что наряд невесты стоит значительную сумму денег. Однако это именно то, что иногда делают некоторые этнологи. Приведем два примера: *потлач* и *кула*. Оба они немалым числом этнологов трактовались как экономические институты. Разумеется, верно, что оба института содержат экономические элементы, подобно тому как брак может предусматривать покупку платья для невесты. Но как потлач, так и кула, подобно институту брака, находят свой основной смысл и значение в контексте социального ритуала; экономический же фактор играет подчиненную роль и имеет значение только как средство достижения цели.

Потлач — это институт в культуре ряда индейских племен Северо-Западного побережья Америки: квакиютлей, нутка и др. Он предполагает, что человек раздает одеяла своим родственникам. Со временем родственники возвращают эти одеяла, причем во много раз большем количестве. Этот процесс обычно характеризуется как «ссуда под высокий процент»; Бенедикт назвала это «ростовщичеством»<sup>278</sup>. «Лежащий в основе потлача принцип, — говорит Боас, — это выгодное помещение собственности»<sup>279</sup>. Применяемая здесь лексика — экономическая, и создается впечатление, что данный институт по сути своей —

экономический. «Экономическая система... находит свое выражение в так называемом "потлаче"», - говорит нам Боас<sup>280</sup>. Рут Бунцель трактует потлач как экономический институт<sup>281</sup>. Однако представлять потлач как *экономический* институт означает предлагать искаженную картину данного института и путаное представление об экономических процессах. Потлач прежде все-

306

го и в основном есть социальный ритуал<sup>282</sup>. Его главное назначение — выразить почет или престиж (или придать этому выражению социальный вес). Это способ удовлетворения одного из тех классов потребностей, которые не нуждаются в опоре на ресурсы внешнего мира (за исключением, возможно, отдельных случаев, но и тогда это — только способ достижения указанной цели). Это социальная игра, и «сужение собственности под процент» и ее экстравагантное уничтожение во время праздничного пира не делают ее экономическим институтом, подобно тому как шахматы не становятся экономическим занятием только из-за того, что фигуры из слоновой кости стоят денег.

То же самое в целом можно сказать и о кула, так хорошо описанном Малиновским у меланезийцев Тробрианских о-вов и их соседей<sup>283</sup>. Обычай кула состоит в том, что группа людей объезжает ряд островов, обменивая у их жителей раковинные ручные браслеты на ожерелья из бусин. Кула «связан с обменом материальными ценностями и полезными вещами, — говорит Малиновский, — поэтому это экономический институт»<sup>284</sup>. Однако сделанное Малиновским описание не оставляет сомнений, что, исходя из нашего определения, кула не следует рассматривать таким образом. «Обмен кула... никогда не может быть бартерным, — говорит он, — то есть прямым обменом, с оценкой эквивалентности и торгом». Местные жители тоже «резко отличают кула от меновой торговли, которую широко практикуют, о которой имеют ясное представление и для которой у них есть устоявшийся термин»<sup>285</sup>.

Кула представляет собой социально-психологическую игру. Ручные браслеты обмениваются на низки бус по правилам, согласно ритуалу. Предметы находятся в бесконечной циркуляции, путешествуя по заведенному кругу, образуемому рядом островов; при этом один вид вещей идет в одном направлении, другой — в противоположном. Обмен происходит только между определенными индивидами — партнерами по кула. Участвовать в нем — привилегия; держать у себя один из предметов обмена - честь. Здесь, как и в потлаче, перед нами игра, назначение которой оказать почет и выделить человека, способ сделать жизнь приятной и интересной. Раковины и ожерелья - лишь инструменты, с помощью которых ведется игра. Они - зримое и осязаемое выражение сознательной игры. Вещи обретают ценность благодаря участию в игре. И именно игра определяет значимость предметов, а не наоборот. Малиновский, стремясь сделать данный институт понятным для нас, уподобил ручные браслеты и ожерелья спортивным трофеям в американских колледжах. Одна группа выигрывает металлический кубок в соревновании и держит его, пока не будет побеждена соперником, после чего кубок переходит

307

в другие руки. Но данная схема сама по себе не вполне подходит под определение экономической. Кубок, конечно, можно отнести к экономическому контексту: это предмет, порождаемый человеческим трудом из материалов внешнего мира и используемый для удовлетворения человеческих потребностей. Но к экономической сфере относятся изготовление и продажа кубков, а не использование их в качестве призов. Сходным образом в рамках кула предметы, которыми обмениваются — *мвали*, — могут быть соотнесены с экономическими системами разных племен. Но в качестве элементов кула как таковых, в качестве фишек в социальной игре, они не являются экономическими элементами.

С точки зрения нашего исследования теоретически есть только два основных типа экономических систем, хотя в реальности возможно любое число промежуточных или составных систем. В одном из этих основных типов фактором, который определяет систему и придает ей отличительный характер, являются отношения между индивидами как человеческими существами. В другом типе определяющим являются отношения между вещами как объектами. Проиллюстрировать эти два типа можно следующим образом. На рис. 9-1 *Au B* — индивиды, I и II - вещи, созданные человеческим

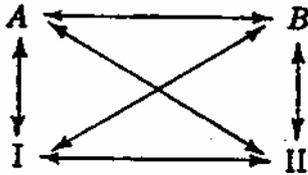


Рис. 9-1. Процесс обмена

трудом и способные удовлетворять человеческие потребности. Вначале *A* владеет *I*; *B* владеет *II*. *A* и *B* обменивают свои вещи таким образом, что в результате *A* владеет *II*, *B* обладает *I*. Разнообразные взаимоотношения внутри системы (поскольку это действительно целостная экономическая система, хотя она и изображена здесь наиболее простым образом) показаны стрелками на рисунке. *A* связан с объектом, которым он владеет вначале, а именно с *I*. *B* аналогичным образом связан с *II*. Однако акт обмена связывает *A* с *II*; он становится его владельцем. Точно так же *B* оказывается связанным с *I*. Но акт обмена дает больше, чем одно лишь это. Он не только ставит двух индивидов (*A* и *B*) в особые отношения друг с другом, но точно так же ставит и два объекта (*I* и *II*) во взаимные отношения. Таким образом, в этой системе перед нами сеть взаимоотношений, которые связывают все заде-

308

ствованные элементы в единое целое. Но в чем особенность этого единства, этой системы? Мы уже дали ответ: *система будет обуславливаться либо отношением между индивидами (A и B), либо отношением между вещами (I и II)*. Это означает, что в первом случае отношение между вещами определяется отношением между индивидами и зависит от него; во втором случае отношение между индивидами определяется отношением между вещами и подчиняется ему. Таким образом, перед нами системы, которые не только различны, но диаметрально противоположны. Проиллюстрируем это примерами.

Предположим, что *A* и *B* на диаграмме являются друзьями и соседями. *I* и *II* — это рубашки и носки соответственно, если вы хотите соотнести обмен с нашим обществом, или стрелы и оленья шкура, если речь идет о первобытной культуре. Обмен происходит потому, что *A* и *B* дружат и живут по соседству. Социальные отношения находят выражение в акте обмена: их дружба вновь подтверждается. *A* и *B* также связаны и с обоими объектами (*I* и *II*); каждый из них отказывается от одного объекта и приобретает другой. Но здесь имеется больше, нежели отношения между индивидами и между индивидами и предметами: в результате обмена *I* и *II* вступили в отношения между собой как предметы. Если это не очевидно сразу, то лишь потому, что отношение между предметами затенено отношением между индивидами, а это, в свою очередь, происходит потому, что первое подчинено второму и зависит от него. В рассматриваемом примере именно отношение между индивидами обуславливает сделку и определяет ее характер. Однако отношение устанавливается и между предметами. Это верно, несмотря на то что между *A* и *B* нет абсолютно никакого торга. Тем не менее, несмотря на все это, предметы оцениваются один через другой. Если бы *A* и *B* имели одинаковый социальный статус и в равной мере были бы способны расставаться с ценностями, то явное различие в стоимости *I* и *II* было бы замечено. Конечно, реакции *A* и *B* на такое несоответствие могут быть разными. *A* может быть горд тем, что отдал больше, нежели получил от *B*. Может возникнуть соперничество, состоящее в выяснении того, кто способен отдать больше. Результатом щедрости или расточительности может стать возросший престиж. Или же *A* может быть раздражен или задет тем, что получил намного меньше, чем отдал. Или каждый с удовлетворением может отметить, что получил ценность, равную той, что отдал. В любом случае предметы *I* и *II* будут оцениваться один через другой; иными словами, это означает, что они поставлены в отношение друг с другом самим актом обмена. Здесь перед нами тогда один тип экономической системы. Он обусловлен отношениями между индивидами как

309

индивидами; отношение же между предметами подчинено отношению между индивидами. Предположим, однако, что *A* и *B* сходятся вместе не как друзья и соседи, а как владельцы товара (то есть предметов, способных удовлетворять нужды человека и произведенных человеческим трудом). Двое людей, соответственно, обменивают свои товары: скажем, ямс (сельскохозяйственный продукт) — на железные ножи (промышленные изделия).

Естественно, они производят обмен не шутки ради; каждый хочет извлечь для себя какую-то выгоду. А поскольку оба предмета являются собой и заключают в себе человеческий труд, каждый владелец желает извлечь из сделки максимальную выгоду. Нож стоил своему производителю большого труда. Ямс удовлетворит потребности изготовителя ножа. Он хочет поэтому за свой нож (то есть за единицу человеческого труда) приобрести как можно больше ямса. С другой стороны, ямс стоил труда своему производителю, и он хочет получить за свой ямс как можно больше ножей или как можно лучший нож («как можно больше ножа»). В результате каждый оценивает продукт другого с точки зрения своего собственного продукта. Они торгуются, то есть сопоставляют одну стоимость с другой, исходя из собственной потребности или желания. Наконец, обмен состоялся, и земледелец уходит домой, унося с собой нож, а ремесленник — ямс.

Сравнение данного примера с предыдущим обнаруживает много сходных или тождественных моментов: в каждом из этих случаев два индивида обмениваются друг с другом предметами. В каждом акте обмена индивиды вовлекаются в социальное отношение; в каждом случае между обмениваемыми предметами устанавливается отношение. Эти два типа обмена - или два типа экономических систем — схожи в определенных деталях, но лишь в деталях; как *целостные системы* они диаметрально противоположны. В одной сделке именно отношение между индивидами обуславливает характер системы в целом; в другой — характер системы определяется отношением между предметами. Одна сделка является личностной, другая внеличностной. И так же как в одном случае отношение между предметами замаскировано, или затемнено, отношением между индивидами, в другом отношении между предметами имеет тенденцию маскировать, или затемнять, отношение между индивидами. В случае с земледельцем и ремесленником, непосредственно обменивающимися ямс на ножи, нетрудно разглядеть наличие социального отношения между ними (хотя даже здесь, вероятно, внимание так сильно фиксируется на отношении между предметами, что социальное отношение между индивидами обычно недооценивается, если не сказать полностью игнорируется). Однако в масштабах мирового рынка не так-

310

то легко разглядеть, что индеец-навахо в Аризоне, в ста милях от железной дороги, вступает в социальные отношения с овцеводом из Австралии (который конкурирует с ним в продаже шерсти) или со сборщиком кофе из Бразилии, с производителем сахара с Кубы, изготовителем ножей из Массачусетса и т.д., — и тем не менее это так.

Системы, которые мы только что описали, являются, так сказать, чистыми системами, то есть теоретически они различны (при том что каждая однородна), и различны радикально - по существу противоположны. То, что мы описали, конечно, представляет собой теоретическое построение. Однако нельзя сказать, что системы, о которых идет речь, нереальны; на самом деле они весьма реальны. В реальном мире человеческих существ есть системы, которые точно, во всех деталях соответствуют нашим двум типам. Но точно так же в некоторых культурах существуют экономические системы, которые ни по одному из аспектов не совпадают ни с одним из наших типов. Это не значит, что наши типы, или категории, неадекватны; это означает только, что могут существовать системы, которые не являются чистыми в том смысле, что они полностью обуславливаются одним-единственным принципом. Некоторые системы зависят от более чем одного принципа, то есть существуют как смешанные, так и чистые системы. Так, некоторые системы, которые по сути опираются на экономическое отношение между товарами, видоизменяются благодаря законодательству, которое требует, чтобы сделки учитывали вовлеченных в них отдельных индивидов или целые их классы. Например, законы, регулирующие расходы, ограничивают полноту и свободу функционирования социоэкономической системы, которая опирается на чисто экономические законы и соображения. В свободной системе на унцию золота можно было бы купить сколько-то шелка и меха горноста — независимо от того, кто владеет золотом. Но законы, регулирующие расходы, могут запрещать индивидам определенного класса ношение шелков и тем самым не допускать покупок этой ткани. Таким образом в экономическую систему внедряется социальный принцип — принцип классовой структуры и классовых привилегий. Наше собственное общество во время войны дает иной пример: я покупаю бензин для своей машины, платя за него твердой наличностью. Однако вне зависимости от того,

сколько у меня денег и какую сумму я хочу потратить на бензин, я не могу купить больше, чем какое-то количество галлонов в неделю. Точно так же одна семья не может купить больше масла, чем другая семья той же численности, даже если у нее в десять раз больше денег и она желала бы потратить их на еду. Все это, конечно, если не учитывать так называемый черный рынок. Эти

311

незаконные рынки всего лишь воплощают собой принцип отношения между вещами, утверждающего себя как более значимое в сравнении с отношением между индивидами. История, однако, породила такие экономические системы, в которых действуют оба вида принципов. Это смешанные системы, и вариантов смешения может быть огромное количество. Любая же система, не соотносимая ни с одним из двух наших чистых типов, должна быть их комбинацией.

Теперь вернемся к эволюции культуры и посмотрим, как наша концепция двух основных типов экономических систем соотносится с конкретными обществами и культурами. В обществах, основанных на родственных узах, мы видим только один тип экономической системы. Данное утверждение в сущности тавтологично, поскольку общества, основанные на родстве, не могут иметь иного типа экономической системы, кроме того, в котором отношения между людьми превалируют над отношениями между вещами. Если перевернуть то же самое утверждение, то общество, экономическая система которого подчиняет отношения между индивидами отношениям между вещами, не было основано на узах индивидуального родства и не могло на них основываться. Это не значит, что нигде в дописанных обществах мы не найдем обмена, происходящего на основе ценности обмениваемых вещей, а не социального отношения между индивидами, осуществляющими обмен. Мы находим рынки и торговлю у не знавших письменности инков и у многих африканских наций. Но эти социокультурные системы развились настолько, что уже переросли некоторые базовые черты первобытного общества и приобрели определенные черты гражданского общества, такие как наличие монарха и рабов. Примеры обмена товарами мы можем найти также у некоторых первобытных групп (таких, как определенные группы на Филиппинах или в Меланезии), *испытывающих влияние более высоких культур*. Но *внутри* племенного общества, базирующегося на узах родства, мы находим только один тип экономической системы: систему, обусловленную отношениями между индивидами. Экономическая система первобытного общества находится, таким образом, в полной гармонии с социальной системой. Обе они основываются на личностных отношениях, на кооперации и взаимопомощи. Короче говоря, первобытное общество характеризуется, как давно указывал Морган, свободой, равенством и братством. Однако тип экономической системы, характерной для гражданского общества, по существу прямо противоположен. Он лишен личностного начала, не связан с человечностью и моралью; с точки зрения человеческого благополучия это

312

означает, что он негуманен и аморален. Он зиждется на конкуренции и борьбе, на классовом подчинении и эксплуатации. Экономическая система гражданского общества также находится в гармонии со своей собственной социальной системой. Свобода, равенство и братство в гражданском обществе блистают своим отсутствием. Но более подробно речь об этом пойдет позднее, когда мы будем говорить об экономике в современном обществе.

Как мы только что заметили, метод обмена вещами в первобытных обществах, как и социальная система в целом, основывается на узах родства. Однако между племенами существовал обмен и другого рода: торговый обмен. Межплеменная торговля имеет место на основе отношений между самими предметами, а не между индивидами; отношения между индивидами всего лишь второстепенны по сравнению с отношениями между обмениваемыми вещами. Случайный характер человеческих отношений довольно интересно проявляется в форме межплеменного обмена, известной как «немая торговля». Здесь индивиды, производящие обмен, никогда не вступают в прямой контакт друг с другом; они даже никогда не видят друг друга. Члены одного племени кладут вещи, предназначенные для обмена, в определенном месте на нейтральной земле между двумя племенными территориями, а затем удаляются. Тогда люди из другого племени приносят на это место свои вещи и оставляют их в

обмен на те, которые они здесь обнаруживают. Это не означает, конечно, что между двумя обменивающимися сторонами не существует социальных отношений. Они существуют и функционируют так же реально, как если бы обе стороны сходились во время обмена лицом к лицу. Но второстепенный характер межличностных отношений, тот факт, что именно отношение между вещами является ведущим, при данной форме торговли становится очевидным.

Обмен товарами возник в ходе межплеменных отношений, а не в ходе внутриплеменных социально-экономических процессов. И все торговые и финансовые системы, известные в истории человечества, выросли из той экономической системы, которая возникла из простого обмена товарами между племенами. Такие системы, однако, характеризуют гражданское общество, а не первобытные народы. Поэтому более подробное рассмотрение экономических систем, обусловленных отношением между вещами, мы оставим для одной из последующих глав.

Экономическая организация первобытного общества фактически идентична ее родственной организации. Для группы взаимопомощи, организованной по принципам кровного родства и свойства, экономическая деятельность была важнейшей функци-

313

ей. Семья представляла собой первую экономическую организацию, так же как и первую кооперированную группу. Экономическая организация развивалась и укрупнялась по мере того, как кооперированная родственная группа укрупнялась за счет расширения круга родственных связей. Почти во всех первобытных обществах современного мира, однако, не нуклеарная семья (и даже не расширенная семья) является основной единицей экономической организации; такой единицей является *группа, составляющая домохозяйство*. Этот термин не особенно подходит, поскольку его приходится использовать и для обществ, в которых отсутствуют дома или иные жилища, но лучшего термина у нас нет. Под группой, составляющей домохозяйство, мы имеем в виду всех тех индивидов, которые совместно готовят и едят свою пищу. В первобытном обществе в качестве независимой и дискретной единицы нуклеарная семья встречается редко или отсутствует; этому определению гораздо больше соответствует расширенная семья. Но группа, составляющая домохозяйство, отличается от расширенной семьи тем, что может включать индивидов, которые, будучи родственниками, на деле не являются членами расширенной семьи (таких, как вдова, вдовец или сирота, которые из-за неординарных обстоятельств не находят себе места в собственной семье). Семья, расширенная или нуклеарная, образует ядро, а возможно, и большую часть группы, составляющей домохозяйство, а дополнительные люди, как показано выше, усиливают позиции семьи. Поэтому группа, составляющая домохозяйство, является очень важной единицей в экономической организации первобытного племени: она — основная ячейка, где производится, приготавливается, распределяется и потребляется пища.

На самых ранних стадиях культурного развития кооперирование при производстве пищи в одних видах деятельности было возможно, в других — нет. В некоторых случаях охота и рыболовство могли осуществляться более эффективно при совместных, а не индивидуальных усилиях, но иногда кооперирование было невозможно или не давало преимуществ. В ходе собирания диких съедобных растений кооперирование часто было технологически невозможно. Но даже там, где существующие методы производства не требовали принципа кооперации или не могли с выгодой ее применить, тем не менее имело место некоторое социальное регулирование. Уже говорилось о разделении труда по полу, которое способствовало кооперированию и взаимозависимости между мужчинами и женщинами и на уровне племени, и внутри каждой семьи. Например, несмотря на то что в некоторых видах деятельности производство должно было, с точки зрения технологии, осуществляться на индивидуальном уровне, все же существовали

314

организация и общественное регулирование как этих, так и всех остальных аспектов производства.

В некоторых весьма примитивных племенах существует определенное общественное регулирование потребления (а следовательно, и производства) в соответствии с социальными классами. Например, у аборигенов Австралии детям не разрешалось есть определенные виды

пищи, которые были доступны старшим. По мере их взросления пищевые табу снимались — всякий раз по несколько наименований, пока люди не получали возможность в старости есть фактически все, что угодно. В отдельных племенах регулирование может иметь место в виде ограничения потребления для мужчин и женщин как особых классов. Можно ли приписать регулирование такого рода самой ранней стадии социального развития — это вопрос, на который мы не можем ответить, но не так уж это и важно. Наличие такого регулирования у весьма примитивных аборигенов Австралии указывает, что оно соответствует крайне низкому уровню культурного развития, а потому может быть очень древним.

В случае разделения труда по полу в сфере производства, а также при регулировании потребления по возрастным (и, может быть, половым) классам мы имеем дело с примерами социализации производства и потребления по племенному и классовому критериям. Однако общественное регулирование этих процессов, которое оказывает наибольшее влияние на племенное общество, мы находим в сфере отношений родства. И это регулирование, как правило, в большей степени имеет отношение к потреблению, чем к производству. Способ производства в значительной мере обусловлен технологическими процессами, задействованными в производстве как таковом, то есть такими инструментами, как палка-копалка, плуг, гончарный круг, кузнечный горн, ткацкий станок и т.д. Но специфика распределения обусловлена социальными факторами, и наряду с несколькими только что упомянутыми классовыми эти факторы отражаются в правилах и предписаниях системы родства. В семьях и локальных группах (и то и другое — объединения родственников) правила и модели родственного поведения диктуют, как следует распределять пищу. Мужчина и женщина обязаны были делиться пищей, добытой его или ее усилиями, с определенными категориями родственников. Доля и количество также регулировались обычаями родства, как мы уже видели в случае с курнаи Австралии, упомянутом в главе 6 («Родство») [см. с. 173].

Конечно, мы не находим у всех первобытных народов такого четкого набора детальных и конкретных правил распределения, как тот, что имеется у курнаи. Но принципиальной разницы нет:

315

пища должна быть поделена родственниками, и данное распределение регулируется обычаем. Существо экономической системы, свойственной наиболее ранней стадии культурной эволюции, составляли, таким образом, производство, распределение и потребление, которые осуществлялись в первую очередь на основе систем родства, особых обязанностей, привилегий и обязательств родственников, а во вторую очередь — за счет правил племенной организации, которые регулировали такие вещи, как потребление и разделение труда по полу и по возрастным классам. Можно было бы сказать поэтому, что экономическая система фактически идентична социальной системе в целом и системе родства в частности.

На протяжении всей эпохи первобытности, то есть от истоков культуры до разложения общества, основанного на узах родства, и появления гражданского общества, основанного на отношениях собственности, превалировал принцип экономической организации, который мы только что описали. Развитие этой системы состояло просто в расширении взаимного обмена и взаимопомощи, а также в совершенствовании социальной и экономической структуры. Однако никакие новые элементы не вводились. На протяжении первобытной эпохи процессы производства, обмена и потребления в обществе осуществлялись, прежде всего, на основе системы родства, а во-вторых, на основе племенных классов.

Вернемся здесь к краткому рассмотрению вопроса о контекстах. Когда ранее мы приводили обычай курнаи делиться пищей с родственниками (с. 173), мы отмечали, что этот обычай, вероятно, имел такое же значение в качестве способа укрепления солидарности, какое он имел в экономическом контексте жизнеобеспечения. Как в таком случае нам следует рассматривать распределение и практику дележа, которые в первобытном обществе понимаются с точки зрения системы родства? Надо ли их рассматривать как экономические институты или же как способ усиления общественной солидарности? Ответ: и так, и так. Китайская ваза может быть объектом искусства или науки, а также предметом торговли. В организации и функционировании социокультурных систем имеется тенденция к экономии и эффективности, что является значимым для биологического выживания. Один институт поэтому может иметь

больше, нежели одну функцию, и может служить больше, нежели одной цели. Мы уже отмечали большое разнообразие того, как социальная эволюция человека использует союз двух полов в браке. Традиционное разделение труда между полами способствует увеличению экономичности и эффективности определенных видов деятельности и, кроме того, усиливает солидарность, делая один пол зависящим от другого.

316

И то же самое происходит у первобытных народов с родственно-экономическими системами: с одной стороны, они усиливают солидарность, с другой — служат экономическим целям. На самых ранних стадиях культурной эволюции, когда технологии были грубыми и недостаточными, а борьба за существование — интенсивной, экономическое значение родственно-экономических систем могло быть преобладающим, в то время как в более поздних и высокоразвитых культурах, с более эффективными технологиями и большей безопасностью жизни большую значимость могла приобрести функция солидарности. Однако столь многое зависит от конкретных ситуаций и обстоятельств, что широкие обобщения мало что значат. И в любом случае, даже в самых высокоразвитых из первобытных культур, строящихся на базе родства, экономическое значение взаимного дележа по родственному принципу никогда не исчезало. Правда данного утверждения становится очевидной, когда случаются кризисы: во времена нехваток дележ пищи и других предметов служил способом социальных гарантий, социальной безопасности. «Закон гостеприимства, каким он практикуется у американских аборигенов, в конечном счете ведет, — по свидетельству Моргана, — к уравниванию обеспеченности пищей. Не могло быть так, чтобы на одном конце индейской деревни были голод и нужда... а где-то в той же деревне царил бы изобилие...»<sup>286</sup>.

Описав экономическую систему первобытной культуры с точки зрения процессов производства, обмена и потребления, обратимся теперь к другому аспекту, а именно к собственности. Под *собственностью* мы понимаем: 1) нечто такое в природе, что способно удовлетворять человеческие потребности и что инкорпорируется в экономическую систему с помощью социального средства под названием *владение*, 2) предмет, который берется из природы, а по ходу добывания и присвоения влечет за собой затраты человеческого труда и который впоследствии функционирует в экономическом контексте; 3) рабочую силу человека, примененную и выраженную в экономическом контексте.

Владение есть понятие, соотносимое с собственностью или дополняющее ее: собственность — это то, чем владеют; владение же есть держание собственности. Под владением мы понимаем включение единицы собственности в экономическую систему таким образом, чтобы позволить некоему человеку или неким людям использовать или употребить ее, в то же время не давая это сделать другим.

Согласно этим определениям, запасами угля, нефти и железа никто не владел и они не становились собственностью до тех пор,

317

пока их не включили в систему человеческих отношений, являющуюся экономической системой. По той же самой причине и атмосфера не является собственностью. Однако «воздух» в радиосвязи и на воздушном транспорте может сделаться собственностью. Земля, не принадлежащая какой-либо группе людей, не является собственностью; никто ею не владеет. То же соображение справедливо и для водоемов. Озеро или река могут находиться во владении какого-либо племени или нации. Открытые моря, однако, не находятся в таком владении и потому не являются собственностью.

Обращаясь теперь к третьей категории собственности, мы под *рабочей силой человека* имеем в виду способность произвести работу и использовать энергию с целью приспособить удовлетворение человеческих потребностей к внешнему миру. «Человеческий» в данной связи означает «культурный», зависящий от использования символов. Дышать — означает присваивать нечто из природы. На это затрачивается усилие, и это удовлетворяет потребность. Но собственность тут не возникает, поскольку данное усилие не относится к культуре; указанный процесс — биологический, а не экономический.

Собственность — это смесь из двух элементов: *предмета* и *человеческого труда*, или *усилия*. Предмет не представляет собой собственности до тех пор, пока на него не будет затрачено человеческое усилие; в человеческом обществе «брать» и «держать» означает, разумеется, затратить

человеческое усилие. Человеческое усилие не имеет экономической значимости, пока оно не распространяется на предмет. Таким образом, собственность составлена из двух элементов:  $S = P \times T$ , где  $S$  — собственность,  $P$  — предмет, и  $T$  — труд, или усилие. Я и  $T^1$  подразумевают друг друга и неразделимы в контексте «собственности». Однако мы часто пренебрегаем этим, потому что склонны думать о собственности, что она просто состоит из вещей: бус, топоров, полей, озер, духов и т.д. Но рабочую силу человека тоже можно назвать собственностью и с не меньшим правом, чем предметы; за счет приложения человеческого труда удовлетворяются именно биологические потребности: питание, одежда, жилище. Так, например, *стрижка волос* представляет собой человеческий труд, приложенный к предмету. Парикмахер владеет способностью делать работу и продает ее в форме стрижки волос. *Услуга*, таким образом, в экономическом смысле приравнивается к предмету<sup>287</sup>. Сходным образом наемный работник в промышленности продает свою рабочую силу на рынке труда, точно так же как фермер продает пшеницу или свиней на товарном рынке<sup>288</sup>. Мы видим, таким образом, что рабочая сила человека является формой собственности, точно так же как вещи.

318

Раб представляет собой как вещь, так и форму (вкуче с величиной) человеческой рабочей силы. Он является вещью, подобно тому как вещью является лошадь или машина. Но раб свое значение в качестве формы собственности обретает в силу того, что он — источник энергии. Его хозяин владеет его способностью работать, его рабочей силой, точно так же как он владеет лошадью или машиной.

Теперь обратимся к институтам собственности, которые имеются в первобытном обществе. Прежде всего существует земля, на которой живет данный народ. Земля может находиться в коллективном владении племени или подразделений племени, таких как локальные группы, кланы, линиджи или домохозяйства. Или же часть земли может быть в коллективном держании, а остальная территория разделена между отдельными единицами племени. Слово «держание» здесь более приемлемо, чем «владение», поскольку отношение между племенным подразделением, таким как клан, и куском земли, который «принадлежит» ему, представляет собой право пользования, эксплуатации земли, а не владения в нашем смысле слова. Если группа перестает использовать данную землю, та возвращается в общественное пользование. В первобытном обществе не бывает «собственности в отсутствие владельца». Этому обычаю соответствует тот факт, что земля в первобытном обществе неотчуждаема; она не может быть куплена или продана. Ситуацию в отношении земли и природных ресурсов в первобытном обществе можно подытожить примерно так: племя владеет землей в точном смысле этого слова, то есть другие племена исключаются из права на держание земли и ее эксплуатацию. Однако внутри племени его подразделения могут иметь исключительное право использовать определенные участки земли или эксплуатировать ее ресурсы. То, что это именно право использовать или эксплуатировать, иллюстрируется двумя фактами: отсутствием покупки и продажи и возвращением в общественное владение после прекращения пользования.

Но какими бы ни были конкретные обычаи держания или владения, один факт отчетливо выделяется в первобытных обществах, основанных на родстве: *каждый человек имеет свободный доступ к природным ресурсам*. Это — один из важнейших и наиболее фундаментальных выводов, которые можно сделать о первобытном обществе, сравнивая его с гражданским обществом или противопоставляя его ему. Этот вывод — базовый, потому что политический характер общества, то есть то, каким оно является: демократическим, феодальным или коммунистическим, — обуславливается тем способом, которым в данном обществе реализуется отношение человека к природным ресурсам. Рассмотрим, что означает указанный вывод.

319

Он означает, что в первобытном обществе ни один класс не обязан подчиняться предписаниям или правилам другого класса как условию использования природных ресурсов. Ни один институт не стоит между любым человеком или любым классом — и правом присвоения природных объектов ради удовлетворения своих нужд. Ни одному классу не дано право жить за счет труда другого класса. Чтобы жить трудом других, класс или группа классов должны иметь полные и исключительные права собственности на доступные ресурсы природы, то есть права, действительно исключаящие для других возможность эксплуатировать данные ресурсы на благо себе. В первобытном обществе мы обнаруживаем исключительные права на использование некоторых природных ресурсов, но эти права всего лишь отстраняют одну группу от ресурсов, находящихся в распоряжении другой группы; они не отстраняют эту

группу от природы как таковой. В гражданском обществе, напротив, определенный класс (или классы) владеет всеми природными ресурсами или достаточной их частью, с тем чтобы невладеющий класс (или классы) мог существовать только за счет разработки ресурсов этих собственников, за что последние получают долю продукта. В первобытном обществе право пользования или эксплуатации может быть частным и исключаяющим, но владение является общественным, племенным и включающим, то есть *каждый* имеет доступ к природным ресурсам и право эксплуатировать их. Напротив, в гражданском обществе владение является частным и исключаяющим, то есть ресурсы природы не открыты для всех членов или классов общества, а находятся в руках некоторых людей, притом что остальные от них отстранены. Поэтому единственный способ, каким невладеющий класс может существовать, — это разрабатывать ресурсы владеющего класса и на тех условиях, которые он задает. Таким образом, мы видим, что основные институты собственности в первобытном обществе способствуют равенству, равенству преимуществ и возможностей, а также равенству в обязанности трудиться и самому содержать себя. Конечно, это также означает свободу, поскольку равенство предотвращает возможность управления или эксплуатации одного класса другим. В гражданском обществе, однако, фундаментальный институт собственности носит противоположный характер. Он способствует неравенству, неравенству возможностей и неравенству обязанностей. Один класс владеет, но не работает; другой класс работает, но не владеет. Вследствие этого свобода существует только для класса собственников, который, разумеется, всегда является меньшинством. Итак, мы видим, что политический характер общества опирается на фундамент из институтов собственности и ими же обуславливается.

320

Обратимся теперь к объектам, которые за счет труда человека берутся у природы и делаются доступными для удовлетворения человеческих потребностей. Здесь можно провести различие между теми предметами, которые непосредственно потребляются, и предметами, которые используются как средство для дальнейшего производства, такими как мотыга, рыболовная сеть или упряжь. Среди предметов, потребляемых непосредственно, можно выделить те, что потребляются, так сказать, мгновенно (например, еда, питье и косметика), и те, что потребляются постепенно (например, дома, одежда, маски, каноэ или бусы). Здесь вновь мы видим большое разнообразие. С одной стороны, существуют многочисленные классы объектов, от набедренных повязок до пирамид, с другой стороны — большое разнообразие обычаев владения. Тем не менее можно сделать ряд выводов.

Можно сказать, что в целом в первобытном обществе индивид владеет собственной одеждой и украшениями, орудиями и оружием. Под *владением*, как указывалось в начале нашего сюжета, мы понимаем систему социальных отношений, которая допускает одних и исключает других из пользования или обладания каким-либо объектом. Поэтому, когда говорится, что мужчина владеет набедренной повязкой, это значит, что у него есть право носить это, тогда как у другого человека такого права нет. Но здесь, как и в других аспектах разговора о собственности и владении, мы обнаруживаем, что понятия, взятые из нашей экономической системы, не всегда применимы к обычаям первобытного общества. Например, мужчина может владеть чем-нибудь в первобытной общине, а обычай может обязывать его передать это нечто тому, кто попросит. Какое значение в этом случае можно придать термину «владеть»? В некоторых обществах индивид чувствует себя вправе не только *занимать* (опять слово из нашей культуры) вещи, но и не отдавать их. Теоретически, если человек может позволить себе *отдать* вещь, то он в ней не нуждается, и потому нет смысла ее возвращать. В первобытном обществе столь многое из личной собственности заимствуется и отдается в силу гостеприимства, дружбы, родства и т.д., что здесь вновь индивидуальное право владения граничит с общественным.

У готтентотов-нама считается, что колодец принадлежит человеку, который его отрыл, но он не может отказать другим пользоваться колодцем. Рыбные места у толова-тутутни считались «находящимися в частном владении», но «обычно ими свободно пользовался любой член деревенской общины»<sup>289</sup>. Зимний дом у полярных эскимосов принадлежит семье, только когда она живет в нем. Когда летом семья покидает дом, он освобождается для любого, кто будет претендовать на него осенью. Мы снова видим,

321

что *наше* понятие владения здесь вряд ли применимо. Это не владение, а право пользования, — что важно.

Поэтому в дописьменных культурах при пользовании и потреблении, равно как и при производстве вещей, мы обнаруживаем мощную и универсальную тенденцию в сторону коммунизма, в сторону взаимного дележа. Именно этого, разумеется, и можно было бы ожидать, исходя из того, что нам известно о социальной системе в целом и системе родства в частности. В социальной системе, где превалируют взаимные и соответственные обязанности и привилегии, в обществе, основанном на принципе взаимопомощи как способе сделать жизнь более безопасной, кооперирование и коммунизм в производстве и потреблении возникают естественным образом. Тот факт, что в некоторых первобытных обществах богатство используется как средство достижения или поддержания социальных различий, не противоречит тому, что было сказано выше. На Северо-Западном побережье по поводу богатства шло грандиозное соперничество. Но вели его родственные группы, члены которых участвовали в этом на основе родства, а не экономики. Богатство используется для того, чтобы унижить или одолеть соперника. Но следуя этому обычаю, богатство потребляют, уничтожают или раздают, так что победитель может выйти из состязания, фактически лишившись собственности. Всякий человек в этом регионе имеет свободный доступ к природным ресурсам, а богатство не используется для подчинения или эксплуатации какого-либо класса или индивида экономическим путем. Такого рода соперничество встречается и в других местах. В некоторых частях Меланезии выращивают большое количество ямса, который остается гнить после того, как его использовали для повышения социального статуса его владельца.

Во многих первобытных обществах складываются ситуации, прямо противоположные вышеупомянутой. Человек может добиться социального отличия, раздав все, что у него есть. В обоих случаях, однако, перед нами социальная игра, в которой ставки — это социальные отличия, а фишки, которыми играют, — это объекты собственности. Но до сих пор нигде — в приобретении ли богатства, в его уничтожении или раздаче — нет ничего, что дезавуировало бы основные положения, сформулированные нами.

В некоторых племенах вожаки или вожди взимают дань с простых общинников в виде пищи или иных вещей. Но в большинстве случаев это не форма частной собственности или эксплуатации, а открытая общественная сделка. Вожак выполняет общественные, племенные функции в форме политической, военной или обрядовой службы. Дань, которую ему платят, поддерживает и укрепляет такую службу. Обычно, кроме того, от вождя традиционно тре-

322  
буется устроить большой пир, на котором пища поедается по большей части теми, кто ее и принес. Мы могли бы подытожить наш рассказ о собственности у первобытных народов, сказав, что в общем природными ресурсами там владеют коллективно, хотя нередко ими пользуется частным образом та или иная группа (и почти никогда индивиды). Здесь так много делятся едой и иными основными видами богатства, что дело доходит почти до коммунизма<sup>290</sup>. Личная собственность находится в индивидуальном владении, но притязания родственников, законы гостеприимства и дружбы и тут опять же ставят индивидуальное владение на грань общественного. Коммунизм и взаимопомощь во владении, производстве и потреблении суть характеристики экономических систем первобытного общества.

Поскольку представленная нами концепция первобытного общества, организованного на базе родства, встретила решительное сопротивление некоторых антропологов, то имело бы смысл рассмотреть отдельные затронутые ею вопросы.

Херскович решительно заявляет: «Стало уже трюизмом утверждать, что качественной разницы между первобытными и письменными обществами нет»<sup>291</sup>. Лоуи тоже настаивает, что отличие цивилизованных обществ от первобытных — только вопрос степени; фундаментальной разницы между ними нет, утверждает он<sup>292</sup>.

Одной из главных мишеней противников культурного эволюционизма был «первобытный коммунизм». Мы уже отметили, что экономическую систему обществ, базирующихся на родстве, вполне можно было бы назвать коммунистической и что Морган использовал данный термин, описывая их общественную жизнь. Но антиэволюционисты почти никогда не говорят ясно и открыто, что именно они оспаривают, нападая на «первобытный коммунизм», они никогда не цитируют и не ссылаются ни на одного эволюциониста, который поддерживает такую теорию. Противники теории первобытного коммунизма явно считают, будто данная теория означает «полное отсутствие частной собственности; все в первобытном обществе было общим». Никто из

авторов эволюционной теории никогда не придерживался, однако, такой точки зрения. Морган признавал права на землю за кланом, семьей и индивидами. «Человек мог передать или даровать свои права другим людям», — писал он; и права эти можно было завещать «своему сородичу.... Личная собственность, обычно была предметом индивидуального владения»<sup>293</sup>. Тайлор отмечал, что первобытные народы проводят «такое же различие между подлинной и личной собственностью, как это делают наши юристы», что они признают «частную собственность» на «биту» дичь, что у

323

них земля находится в руках кланов и семей и что они признают «личную или индивидуальную собственность»<sup>294</sup>.

Таким образом, в работах двух виднейших представителей теории эволюции культуры мы находим ясное и открытое признание индивидуальных прав на личную собственность. Но теория первобытного коммунизма явно стала настолько опасной<sup>295</sup>, что члены трех антропологических «школ» почувствовали, что им следует обезвредить ее. Лоуи, принадлежавший к школе Боаса, неоднократно критиковал ее<sup>296</sup>. Малиновский, лидер функциональной школы, заклеил ее как, «вероятно, самое ошибочное из заблуждений, существующих в социальной антропологии»<sup>297</sup>. Сильвестр А. Зиббер (О.И.) и Франц Мюллер (М.П.С.И.)\*, клерикальные последователи католической (культурно-исторической) школы в антропологии, руководимой патером Вильгельмом Шмидтом и патером Вильгельмом Копперсом, абсолютно ясно показали, что, выступая против теории первобытного коммунизма, они пытаются подорвать социалистическое учение Маркса, Энгельса, Бебеля и др.<sup>298</sup>. Лоуи удостоился похвалы католических ученых за критику теории первобытного коммунизма и тем самым — за противодействие социалистическому учению<sup>299</sup>. Линтон, независимый исследователь, заклеил теорию первобытного коммунизма как «устоявшийся миф»<sup>300</sup>. Могло показаться, что предпринимается попытка «сделать мир безопасным для частной собственности».

Противники первобытного коммунизма не довольствовались демонстрацией наличия в первобытном обществе настоящей частной собственности. Они пошли дальше и придумали ложное понятие *невещественной собственности*, находящейся в частном владении. Под невещественной собственностью понимаются такие вещи, как знаки рангового отличия, исключительное право на исполнение определенной песни или на владение каким-либо сновидением или магическим заклинанием. Лоуи больше, чем кто-либо еще, развил тезис о невещественной собственности, посвятив ей особую статью, а также рассуждая о ней в своих книгах<sup>301</sup>. Боас и другие также присоединились к этому тезису<sup>302</sup>. Лоуи не удовольствовался перечислением таких вещей, как право определенного человека «хромать и завывать во время обряда» — в качестве частной собственности<sup>303</sup>; в категорию «невещественной собственности» он включает также и племенные политические функции, закрепленные у разных племен за определенными кланами<sup>304</sup>.

\* Здесь и далее в скобках приведены сокращенные названия католических орденов: О.И. - «Общество Иисуса»; М.П.С.И. - «Миссионеры Пресвятого Сердца Иисуса»; О.С.Г. - «Общество Слова Господня». - *Прим. пер.*

324

В некоторых случаях объекты невещественной собственности передаются по наследству или же бывают составной частью социальной структуры племени, вроде функции заключения мира, принадлежащей клану Птицы грома у племени виннебаго. В других случаях невещественную собственность можно «продавать». Такого рода сделки часто описываются как «экономические», точно так же как сами невещественные объекты — права и т.д. — именуются «собственностью». Однако даже небольшая рефлексия и анализ ситуации показывают, что оба этих словоупотребления недопустимы или, в лучшем случае, вносят путаницу и вводят в заблуждение. Называть магическую формулу, обретенную во сне, собственностью — значит смешивать ее с такими вещами, как топор, сделанный из куска кремня, добытого в каменоломне; как каноэ, вырубленное из ствола дерева; как кусок оленьей шкуры. Два абсолютно разных типа вещей: в одном случае ценность проистекает из присущих вещам свойств во внешне мире плюс затраты человеческого труда; в другом случае ценность имеет социально-психологическое происхождение. Применять термин «собственность» к таким

разным вещам, как каменный топор и «право хромать и завывать во время обряда», — значит порождать путаницу. Можно с таким же успехом называть *собственностью* право носить медаль Пурпурного Сердца или право писать «д-р права» после имени. Существуют права иные, нежели права собственности; существуют ценности, не являющиеся экономическими. Лоуи приводит случай, известный ему лично, об индейце-кроу, который «купил» у собственной матери право использовать особую обрядовую краску<sup>305</sup>. Что может значить слово «купил» в такой сделке, если перед нами общество, где люди в силу морали и обычаев не только обязаны помогать своим близким родственникам и кормить их, но еще и должны быть расточительно щедры с посетителями и гостями? «От человека ждут, что он даст мяса любому, кто подойдет к нему в момент разделки убитого животного», — рассказывает Мёрдок в кратком описании культуры кроу. «Визитеров гостеприимно принимают... и немедленно угощают, независимо от времени дня. Оставшуюся еду гости могут унести домой и иногда даже просят дать им, во что положить съестное»<sup>306</sup>. И человек еще должен «покупать» обрядовую краску у собственной матери?!

Разве не очевидно, что мы имеем здесь дело с двумя совершенно разными типами ситуаций? Производство и распределение пищи — это экономический процесс; «покупка» «обрядовой краски» — это ритуальный, символический процесс. В одном случае мы имеем дело с внутренними ценностями: питательными свойствами пищи. В другом случае мы сталкиваемся с ценностями воображаемыми. Согласно верованиям, которые сопутствуют ис-

325

пользованию и передаче обрядовой краски в среде кроу, за нее должно быть заплачено, если хотят, чтобы сделка в целом была эффективной и выгодной. «Плата» является ритуальным способом узаконения процесса передачи. Называть право пользоваться краской «собственностью», а ее ритуальную передачу «покупкой и продажей» — значит с очевидностью перепутать две абсолютно разные категории вещей и сделать невозможным какую бы то ни было форму их разумного понимания<sup>307</sup>.

Тезис о том, что первобытное общество в главном похоже на гражданское общество, а отличается только уровнем развития, опирается на рассказы об использовании *денег* у первобытных народов<sup>308</sup>. Увы, но в большинстве случаев *примитивные деньги* функционируют в контексте, резко отличном от финансового и коммерческого контекста нашей собственной культуры. В нескольких дописьменных обществах, особенно тех, что испытывают влияние более высоких культур, имеющих настоящие деньги, в коммерческих сделках действительно используются эквиваленты обмена. Но по большей части примитивные деньги в экономическом контексте не используются вообще, а употребляются лишь при обыгрывании общественных отношений, когда такими средствами передаются или утверждаются социальные ценности (статус, престиж). Разница между этими двумя контекстами — экономическим и торговым, с одной стороны, и социальным — с другой, резко очерчена у Дю Буа в ее исследовании культуры толова-тутутни Калифорнии. Она различает две «экономики»: «экономику жизнеобеспечения» и «экономику престижа». Первую из них она понимает как «эксплуатацию... природных ресурсов»; под второй «понимаются комплексы социальных привилегий и статусных ценностей. Они включают широкий круг явлений: от жен до формул магического воздействия... привилегий плакальщиц и бесчисленных личных титулов...». Эти два контекста совершенно различны, говорит Дю Буа, и деньги функционируют в контексте социального ритуала, а не в сфере жизнеобеспечения. Природные ресурсы были обильны и легко использовались. Пищу «бережливый делил с легкомысленным в рамках деревенской общины. От удачливого охотника ожидали великодушия в отношении родственников... Благоприятная окружающая среда сводила ... к минимуму товарообмен»; и зубчатые раковины или другие виды денег по существу никакой роли в этом не играли. Однако в престижной экономике ее носители определенно были «забочены деньгами»: они торговались и много запрашивали... Деньги были в ходу при покупке социальной защиты и престижа... для поддержания статуса семьи, но едва ли они вписывались в тенденцию выравнивания условий существования». Короче, как

326

«экономика жизнеобеспечения расходится с престижной экономикой, а деньги имеют

хождение как раз в последней»<sup>309</sup>.

Таким образом, мы видим, что деньги в этой культуре — совсем не деньги в нашем смысле этого слова; это не меновой эквивалент в торговых, то есть экономических, сделках, а инструмент, используемый в социальном ритуале<sup>310</sup>, набор фишек в игре символических и психологических ценностей. К сожалению, термины *деньги*, *экономика* и *покупка* используются для описания абсолютно не экономических, не коммерческих и не финансовых культурных процессов<sup>311</sup>.

Мысль о том, что экономические системы первобытного общества в главном похожи на наши собственные, а различаются только по степени развитости, была выражена или подразумевалась также и в применении к другим ситуациям. Боас сообщает нам, что «экономическая система индейцев Британской Колумбии базируется главным образом на кредите, так же как и в цивилизованных обществах»<sup>312</sup>. Херскович пишет о заработной плате, об участии в прибыли и о капитале у первобытных народов<sup>313</sup>. Фирт говорит о «своего рода капиталистическом предприятии» у маори<sup>314</sup>. Радин ссылается на индейцев Северо-Западного побережья как на «капиталистов Севера»<sup>315</sup>. Надеюсь, однако, выше мы достаточно рассказали о невестественной собственности и деньгах, чтобы показать, насколько эти понятия и термины неприемлемы для описания племенных обществ, строящихся на базе родства.

Есть два основных типа экономических систем. В одном отношении собственности подчинены человеческим отношениям; в другом дело обстоит наоборот. *Внутри* первобытных обществ экономическая система подчиняет отношения собственности отношениям между людьми, человеческому благополучию. Однако *между* племенами существуют торговые отношения.

Экономическая система первобытных народов во многом тождественна системе родства и потому характеризуется кооперированием, взаимопомощью и практикой дележа. Широко распространенный обычай обмена вещами способствует укреплению солидарности. Но это также и средство в голодное время поделить пищу и другие вещи; это система социальной безопасности.

Частная и личная собственность — такие же институты первобытного общества, как и нашего собственного, но пользование акцентировано в них больше, нежели владение в том смысле, в котором последний термин понимается нашей культурой. Но частное владение природными ресурсами или средствами производства никогда не заходит в первобытном обществе настолько далеко, чтобы лишить какой бы то ни было класс или индивида

327

доступа к природным ресурсам: то, что каждый обладает свободным доступом к природным ресурсам, имеет первостепенное значение в первобытном обществе. Это основа свободы и равенства племенных сообществ.

Глава 10

## Философия: мифы и знания

В главе 1 мы выделили в культурных системах технологический, социальный и идеологический компоненты. Мы проследили за ходом культурного развития с точки зрения технологии и социальной организации. Теперь пора обратить внимание на идеологию.

Мир человека состоит из него самого и внешнего мира, в котором он живет. Опыт жизнедеятельности заключается, с одной стороны, во взаимодействии живого организма с внешним миром (который, конечно, включает и другие организмы), с другой стороны, во взаимодействии частей, составляющих сам организм. Таким образом, мы различаем внешний и внутренний аспекты опыта организма. У человеческого вида опыт претворяется в понятия, а эти понятия выражаются в форме слов-символов. Я чувственно воспринимаю некий объект внешнего мира и претворяю свой опыт, выражая его в таких понятиях, как «красное» или «горячее». Или же я претворяю и выражаю внутренний опыт организма в таких понятиях, как «усталый» или «голодный». Опыт выражается в форме утверждений, декларативных высказываний, которые что-либо говорят о чем-либо: трава зеленая, огонь горячий, я голоден. Данные утверждения являются компонентами, единицами мировоззрения. В отсутствие лучшего термина мы можем называть их убеждениями.

У биологического вида «человек» обширные области опыта — как внутреннего, так и внешнего для организма - переходят в убеждения. Мы можем выделить два рода убеждений: то, что есть, и то, чему следует или что должно быть. Огонь горяч; лед тает. Взрослые должны быть добры к детям; козленка нельзя варить в молоке его матери. Нам требуется название для всей совокупности убеждений, которые имеются у какого-либо народа, и мы будем пользоваться для этой цели термином «философия».

Существует два и только два основных типа философии: 1) естественный и 2) сверхъестественный. Все конкретные варианты философии являются результатом взаимодействия двух факторов: самого «Я» и внешнего мира. Предметы и явления можно описывать или объяснять через них самих, а можно объяснять и через себя, через Эго, который занимается объяснением. Например,

328

поток дождя можно объяснить метеорологическими факторами, такими как температура, влажность, атмосферное давление, воздушные потоки и т.д.; иначе говоря, дождь идет, когда эти факторы определенным образом взаимодействуют или находятся в определенном сочетании друг с другом. Такова естественная интерпретация ливня. Но объяснить его можно и за счет постулата о сверхъестественном существе, которое управляет выпадением осадков и по той или иной причине решает пролить на землю дождь. Таков сверхъестественный тип интерпретации. Он состоит в проецировании Эго, то есть своих собственных психологических процессов, во внешний мир без осознания того, что такое проецирование имеет место. Боги дождя, ведьмы и черти из разных идеологических доктрин — это не что иное, как духовное начало в человеке, спроецированное во внешний мир при отсутствии осознания или понимания данного факта, так что человек верит, что эти создания существуют во внешнем мире независимо от самого человека. Философские построения с опорой на сверхъестественное — это результат неспособности различать «Я» и «не-Я»; естественные философские построения такое различие проводят.

Философия берет свое начало в возникновении человека и культуры. Она эволюционирует и приобретает разнообразные формы, будучи в то же время составной частью культурных систем.

Философские построения первобытных народов имеют преимущественно сверхъестественный характер; они состоят в основном из мифов. Первобытные народы обладают большим объемом практических, реалистичных знаний, но такое знание склонно существовать и функционировать, в значительной мере не получая отражения в языке. Чтобы изготовить топор из кремня или лук, требуются серьезные настоящие познания. Но, с одной стороны, нет большой нужды в словесном выражении этого знания, с другой стороны, его зачастую трудно выразить или передать словесно. Как, например, может один человек рассказать другому, как плавать? В таких делах знание лучше всего передается с помощью примера, а не инструкций. Разумеется, знания о свойствах растений, минералов и т.д. могут передаваться от поколения к поколению как специальные сведения. Но даже в таком случае подобное знание обычно не формализуется и не становится явственно социальным, в отличие от знания мифологического. Таким образом, наряду с тем что мы признаем значительный естественный компонент в философских доктринах первобытных народов, их общий облик видится преимущественно сверхъестественным — мифологическим — по своему характеру. Мир первобытного человека хронологически поделен на две части: 1) отдаленное прошлое и 2) настоящее плюс недавнее про-

329

шлое. Первая эпоха полностью мифологична по своему характеру, согласно представлениям первобытных народов; в ней происходили грандиозные события, связанные с возникновением, или образованием, Земли и с появлением человека и его культуры. То была эпоха чудес, творимых сверхъестественными существами. Эпоха настоящего — значительно более прозаична. В ней, разумеется, есть боги и сверхъестественные силы, но они действуют в соответствии с достаточно хорошо устоявшимися правилами. Это в нашем сегодняшнем мире вода течет сверху вниз, огонь пожирает солому, времена года следуют своим чередом, одно за другим, а все люди в конце концов умирают. Настоящее простирается в прошлое до тех пределов, которые способна очертить память племени; дальше начинается мир

мифологического прошлого, эпоха Альчёринга, как называют ее арунта Австралии. Легенда проникает в прошлое, насколько это возможно, но ее возможности ограничены; а дальше уже простирается страна мифа.

Сегодня в нашей культуре философия — особенно Философия с большой буквы — нередко рассматривается как «нечто такое, что изучают в колледже», что стоит в стороне от повседневной жизни. Но для первобытных народов философия — неотъемлемая часть образа жизни, непосредственно связанная со всем, что они делают. Разумеется, в нашем обществе сегодня у всякого человека тоже есть своя «философия жизни». В первобытной культуре философия обладает рядом функций, то есть играет различные роли в социокультурных системах.

Одна из функций философии, как первобытной, так и современной, — обеспечивать средства приспособления к внешнему миру и контроля над ним; иначе говоря, философия дает нам знание и говорит, как им пользоваться. Знание это, как мы уже отмечали, бывает двух видов: естественное и сверхъестественное. В первобытных культурах реальное знание действует, по большей мере не получая отражения в языке, и в этом смысле не является частью традиции, которую мы называем философией. Поэтому у первобытных народов применение философии как средства приспособления к внешнему миру и контроля над ним носит прежде всего мифологический характер.

Мифы первобытного человека рассказывают ему обо всем, что ему необходимо знать; они дают ему ответы на все фундаментальные вопросы жизни и бытия. Они описывают космос и рассказывают, как он образовался. Точно так же объясняется все о Земле и ее обитателях. Происхождение человека, становление языков и обычаев излагается в подробностях; обретение огня часто фиксируется во времени; иногда говорится и о происхождении смерти. Определяется отношение между человеком и миром духов и предписываются пра-

330  
вила поведения людей. Из мифологии человек узнает, как управлять погодой, справляться с болезнью, одолевая врагов, как отправлять мертвых в путешествие в загробный мир. В некоторых культурах из мифов можно узнать даже, как изменить ход солнца по небу.

Мифы, которые способствуют приспособлению человека и управлению внешним миром, находят свое выражение в ритуале, в использовании особых принадлежностей и убранства.

Магия делается псевдотехнологией для медицины, охоты, военного дела, воздействия на погоду, а также для земледелия. Благодаря мифу и ритуалу первобытный человек становится всеведущим и всемогущим, но только в сфере воображения.

Философия является важным средством удовлетворения психических потребностей человека. Мы уже останавливались на этом в главе 1 («Человек и культура»). Человеку необходимо мужество для встречи с опасностями и неожиданными жизненными ситуациями. Ему нужно чувствовать, что он чего-то стоит, что он что-то значит в системе мироздания. Ему нужна определенная уверенность в успехе. Кроме того, когда он терпит неудачу или когда несчастья одолевают его, он испытывает потребность в утешении. Философия в виде мифологии или теологии предоставляет все это человеку; она обволакивает его и надежно держит в крепких объятиях.

Мифы первобытного человека служат ему развлечением наподобие того, как нас развлекает литература. Волнующие рассказы о событиях мифологического прошлого, когда боги совершали свои чудесные подвиги и напрямую вмешивались в людские дела, развлекают и отвлекают человека, равно как и объясняют ему мир. Действительно, одна из основных функций мифологии состоит в том, чтобы долгими зимними вечерами развлекать людей, живущих в скудных условиях.

Философия — это не только (и даже не прежде всего) процесс, связанный с понятиями, как склонны считать многие в нашей культуре. Это еще и *социальный* процесс, и он весьма важен. Словесная традиция, которую мы называем философией, снабжает каждого подрастающего под ее сенью ребенка единообразным<sup>316</sup> набором убеждений, идей и идеалов. Тем самым она способствует единообразию поведения, что служит основой спаянности социальной организации и эффективного руководства жизнью группы. Философия не только дает людям информацию, необходимую для действия; она побуждает их на действие, вдохновляет и определяет цели, к которым им следует стремиться. Поэтому философия является важным

средством социальной интеграции. Это, так сказать, специфически человеческая соединительная ткань общества; это нечто такое, чего лишены антропоиды и другие менее

331

высокоразвитые виды. И это - способ побудить людей к действию и направить их усилия на цели, указываемые философией.

Социальная функция философии отчетливо проявляется в процессе воспитания молодежи. Подрастающие дети должны быть вооружены знаниями или убеждениями. Им должны сообщить, что собой представляет мир, а также как им следует вести себя по отношению к нему. Кое-что из этих знаний и убеждений передается между делом, в форме сведений об элементах среды обитания: растениях, животных, полезных ископаемых и т.д. Но в вопросах наибольшей важности информацию и идеалы предоставляет уже мифология. Мальчик или девочка знакомятся с богами, изучают особенности их характеров и узнают, как с ними общаться. Идеалы поведения преподносятся им в мифах: определенный род поступков влечет за собой возмездие или несчастье; другие же поступки приносят успех и награду. В мифологии керес идеальная девушка всегда изображается с раннего утра усердно растирающей маис; идеальные качества молодого человека представлены там столь же зримо. В первобытном обществе философия способствует *морали* точно так же, как социальной организации и солидарности.

Мифология — это лишь вербальная составляющая обширного комплекса, включающего церемонию, ритуал, а также обрядовые принадлежности. Ритуалы — это способ применить мифологическое знание на практике: в борьбе с болезнью, для вызывания дождя или выращивания зерна. Пышные церемонии часто бывают театрализованным изображением эпизодов из мифологии и в этом качестве способны производить глубокое впечатление на молодежь: они передают ей информацию и внушают идеалы и ценности племени. А для взрослых такие церемонии оживляют и лишней раз подтверждают племенные ценности. Церемонии суть способ усилить солидарность; все участники обряда объединены и связаны друг с другом духовными узами, а также общественным действием. Священные предметы убранства, используемого в церемониях и ритуалах, — это зримое, осязаемое воплощение веры и духовности; и в этом качестве они убеждают. Они подстегивают эмоции, вновь утверждают ценности и объединяют индивидов общим чувством. Церемонии и связанные с ними предметы с точки зрения первобытной логики служат доказательством того, что утверждают мифы: разыгрывание мифа в танце, пантомима, костюм, песня и обрядовые предметы не могут оставить ни в чьем сознании каких-либо сомнений относительно своей истинности и ценности. Ни один ребенок, который когда-либо был свидетелем великой церемонии «шалако» у индейцев-зуньи или же тотемических обрядов арунта в естественных условиях, не сможет избавиться от полученного на всю жизнь впечатления.

332

И вдобавок ко всему этому церемонии являются источником развлечения и эстетического удовольствия. Красота песнопений, театральный эффект от костюмов и убранства утоляют эстетический голод людей.

Философия в первобытной культуре — это не просто убеждения: это образ жизни.

*Немифологические знания и убеждения.* Хотя естественное, подлинное знание у первобытных народов (в отличие от псевдознания в мифологии) зачастую не имеет словесного выражения или выражено лишь в слабой форме и, следовательно, не составляет заметной части интеллектуальной традиции, ни одно описание философских доктрин в первобытной культуре не обходит стороной это важное явление.

Мы могли бы определить знания как приобретенную способность вести себя соответственно ситуации. Это определение охватывает поведение биологически предшествующих человеку видов, но исключает инстинктивное поведение. В этом смысле человекообразные обезьяны обладают знаниями. И в самом деле, они владеют довольно значительным объемом знаний. Они устанавливают и оценивают свойства всех видов материалов, которые в соответствии с данными свойствами и используют: палки, камни, веревки; краски, чтобы рисовать; полые трубки, чтобы дуть в них, как в трубы; предметы для украшений и т.п. Они научаются пользованию палками как рычагами или шестами для прыганья; камнями — в качестве молотков, одеялами — как гамаками, и еще множеством других вещей.

Каждый живущий вид, растение или животное, должен быть способен «вести себя по ситуации», если от этого зависит его выживание. Такая способность — либо врожденная, либо приобретенная (то есть в последнем случае является знанием). Человек, как все другие биологические виды, должен быть способен вести себя соответственно ситуации, а в отсутствие инстинктов — обеспечить себя знаниями. Будучи наделен способностью к символизации и языком, он может наращивать знания почти бесконечно: его чувственный опыт переводится в понятия и накапливается в его вербальной традиции. Кроме того, он может легко передаваться от одного индивида, поколения или народа — к другому. Мифологическое знание по самой природе мифологии нельзя проверить опытным путем. Условия, порождающие качин (то есть полуантропоморфных духов, вызывающих дождь у индейцев-пуэбло), решительно не дают проверить существующее о них представление на опыте<sup>317</sup>. А вот знание, присущее эффективному использованию земных ресурсов, которые дают пищу, материал для

333

одежды, орудия, оружие и украшения, — это знание *проверяемо*, как, разумеется, и должно быть: проверку обеспечивает само обретение знаний и их использование.

В ходе эволюции культуры, до момента "земледельческой революции", было получено и накоплено весьма значительное количество подлинных, реальных знаний. В зависимости от единообразия или различия локальных условий окружающей среды некоторые из этих знаний имели очень широкое распространение, однако многие ограничивались определенной местностью. Взятые в совокупности, эти локальные знания впечатляют; они образуют базу для естественных философских доктрин более продвинутых культур, а также базу для науки в рамках нашей собственной культуры. Рассмотреть такие традиции подлинного знания в первобытных культурах будет интересно и поучительно.

Первобытные народы прекрасно знали свою среду обитания. Они знали, какими полезными ресурсами она обладает, где можно найти красную охру, глину или кремль. Они знали, как распределяется флора и фауна и какие виды полезны или годны в пищу, а какие бесполезны или вредоносны. Они знали привычки местных птиц, животных, рыб и насекомых, знали, как их добыть для еды и других целей. Эскимосы настолько точно умели делать топографические наброски местности, где они обитали и передвигались, что ими с успехом могли бы пользоваться исследователи Арктики.

Дописьменные народы обладали знаниями о небесных телах, а также о течении времени и смене времен года. Созвездия различались и имели названия. Были определены полюса, прослеживалось движение планет. Даже такое примитивное племя, как она Огненной Земли, различало Сириус, Прочион и Бетельгейзе. Особое внимание уделялось утренним и вечерним звездам. Она знали, что в полном солнечном цикле двенадцать — тринадцать лунных месяцев; эти «луны» часто назывались в соответствии с временем года: «луна молодых листочков» или «луна первых снегопадов». Времена года различались в зависимости от широты. У некоторых племен велись систематические наблюдения за солнцем. У индейцев-пуэбло на Юго-Западе, например, был особый жрец, наблюдавший за восходами солнца для того, чтобы определить время солнцестояния.

Фактически все виды орудий, такие как ножи, топоры, скребки, молотки, шила, иголки и т.д., были изобретены и усовершенствованы первобытными народами. Время от времени создавались машины, то есть механические средства, состоящие из движущихся и взаимосвязанных частей, такие как лук-сверло и насос-сверло. Использовались трубчатые сверлящие буры и наждаки. В об-

334

ласти оружия были разработаны копья, гарпуны, булавы, щиты и броня. Атлатль, или копьёметалка, стрелометательная трубка, лук и стрела являются особо остроумными устройствами. Гамаки были придуманы и использовались индейцами Амазонки. Все приспособления для добывания огня, известные человеку до изобретения спичек в начале XIX в., были придуманы первобытными народами: высекание (кремель и железный пирит), трение (огненное сверло и огненная пила) и сжатие (огненный поршень). Огненный поршень — особо хитроумное устройство. Трут помещается на дно цилиндра и воспламеняется, когда в результате сжатия воздуха достигается температура возгорания. Используемый здесь принцип

был позднее применен в дизельном двигателе, где топливо воспламеняется в цилиндре за счет сжатия, а не за счет электрической искры. Американские индейцы изготавливали каучук и делали из него в Мезоамерике мячи для своих игр, а в Амазонии — клизмы.

Великое множество технологий, требующих значительных знаний, было разработано первобытными народами в той или иной культуре. Изготовление хорошей керамики, подмес к глине подходящих упрочняющих материалов и последующий обжиг требуют больших знаний и мастерства. Точно так же искусство выделки оленьей шкуры требует обширных познаний в материалах и технических приемах. Текстильные ремесла: вычесывание, прядение, скручивание, диагональное плетение, тканьё — требуют знаний, мастерства и инструментов. Лубяная материя, изготавливаемая из внутреннего слоя коры шелковицы или фигового дерева и отбиваемая рифлеными деревянными колотушками почти до толщины бумаги, делалась в Полинезии и Западной Африке. Войлок делали многие народы Центральной Азии. Нетонущий каяк и поплавки из тюленьей кожи, применявшийся, чтобы замедлить бегство загарпуненных морских млекопитающих, демонстрируют понимание законов физики. Снежный дом в упомянутых культурах также является замечательным проявлением практического знания и способности понимать, не говоря уж об использовании в некоторых таких домах принципа термоса. Некоторые группы эскимосов сшивали вместе шкуры оленей-карибу и подвешивали их к стенам и потолкам своих снежных домов так, чтобы оставался зазор в несколько дюймов. Между шкурами и снежной стеной, таким образом, располагался слой не пропускающего тепло воздуха, что, разумеется, являет собой пример принципа, применяемого в нашей культуре в случае с термосом. Эскимосы, кроме того, делали и использовали защитные очки с узкими разрезами вместо линз, чтобы защитить себя от ослепительного блеска солнечного света, отражаемого снегом. Каноэ с аутригером являются ори-

335

гинальным изобретением, в котором использовался целый ряд законов механики.

В области химии первобытные народы в общем и целом накопили значительный запас знаний о веществах и процессах. Они знали, как приготовить краски и пигменты, иные из которых обладали непревзойденным качеством и долговечностью. Эти люди открыли использование протрав — веществ, закрепляющих цвет. Один из самых замечательных химических процессов, применяемых на уровне первобытной культуры, можно найти на северо-востоке Южной Америки. Там несколько племен научились удалять смертельный яд — синильную кислоту — из одного из видов маниока, который впоследствии сделался главным продуктом их рациона. Они сделали это благодаря сложному процессу растирания, высушивания и выщелачивания, когда, в частности, применяется весьма оригинальное механическое средство в форме сетки, известное под названием «отжималка кассавы». Как эти примитивные индейцы открыли, что могут отделять смертельный яд от растения, которое в остальном остается питательным, можно только поражаться.

Огромное количество ядов было известно и использовалось в дописьменных культурах. Примитивные семанги и другие народы Юго-Восточной Азии для наконечников дротиков и стрел применяли смертоносный сок дерева анчар (*Antiaris*). Кураре, приготовленный из сока *Strichnos toxifera*, широко использовался на северо-востоке Южной Америки. Он вызывает смерть, парализуя мышцы дыхательных путей, но оставляя тушу вполне съедобной. Некоторые народы натирали наконечники стрел смесью из змеиного яда и печени. Для убийства членов собственного общества наряду с другими ядами применялись болиголов и калабарский боб.

Многие растительные вещества использовались для умерщвления или глушения рыбы, чтобы облегчить ее добычу. У одних растений активным, или значимым, ингредиентом является сапонин — мылящееся вещество, которое душит рыбу. У других активным действующим элементом является таниновая кислота, или своего рода алкалоид. Аборигены Австралии выкапывают небольшие прудики, содержащие питури (алкалоид), с целью отравить и поймать эму.

Познания в химии у многих первобытных племен выражались и в других вещах. Племена Северо-Западного побережья Америки жевали табак с известью, приготовленной из сожженных раковин. В Андском регионе листья коки, а в Меланезии и Юго-Восточной Азии орешки бетеля жевали с известью, чтобы получить эффект, природа которого еще не слишком

ясна. Согласно одному авторитетному мнению, известь помогает выделить «ареколиновый алка-

336  
лоид из орехов ареки [бетеля]»<sup>318</sup>. Известь, кроме того, действует как болеутоляющее средство для желудка и представляет собой противоядие при отравлении минеральным и щавелевым ядом.

Индейцы Андского нагорья, приготавливая пиво (*чичу*), разжевывали кукурузу, чтобы в результате воздействия слюны на зерно начался необходимый химический процесс. Крахмал, прежде чем он забродит, должен превратиться в сахар. Слюна содержит фермент, называемый птialiном, который разлагает крахмалы сначала до простых декстринов, а затем до мальтозы (кристаллического сахара). В Полинезии, без сомнения, с той же целью при приготовлении кавы (слабопьянящего напитка) жевали корень растения с тем же названием.

Земледелие и животноводство — это достижение дописьменных народов. Ни одно новое растение или животное не было одомашнено современными цивилизованными народами. С другой стороны, ряд полезных растений, культивированных первобытными народами, был фактически утрачен современной цивилизацией, например, *Chenopodium* (киноа) и ока. Первобытные народы открыли наиболее пригодные для одомашнивания и культивирования растения, а также разработали эффективные методики их возделывания. Путем селекции они развивали и совершенствовали выращиваемые растения, а с помощью удобрения и ирригации научились увеличивать урожай.

Все виды пищи, известные современной цивилизации — крахмалы, сахара, жиры или масла, белки, «зелень» и т.п., — были известны и употреблялись еще на уровне дописьменных культур. Это не значит, разумеется, что рацион каждого племени был разнообразным и хорошо сбалансированным; это всего лишь означает, что современная цивилизация не использует ни одного вида пищи, который не был бы известен тому или иному первобытному племени.

В приготовлении и сохранении пищи первобытные народы также приобрели обширные знания и навыки. Варка с использованием камней и земляные печи являются хорошими примерами их изобретательности и находчивости. Пищу сохраняли самыми разными способами. В арктических регионах ее замораживали. В других местах определенные виды пищи — фрукты, овощи и мясо — сохраняли путем высушивания. Иногда, перемешав с жиром, их закрывали без доступа воздуха. Короче говоря, дописьменные народы разработали, по существу, все известные нам сегодня методы хранения продуктов, за исключением консервирования в железных и стеклянных банках.

В сфере медицины диагностика и практика первобытных народов не была так или иначе непременно магической. Люди имели

337

рациональный взгляд на многие недомогания и пытались лечить их реалистичными, практическими способами.

В некоторых культурах сломанные кости соединяли при помощи шин, использовали жгуты, применяли припарки и бандажы. Паровые ванны и массаж были известны многим народам. Кровопускание было широко распространенной терапевтической практикой, как и в европейской культуре до совсем недавнего времени. Некоторые племена Южной Америки практиковали клизмы, используя с этой целью каучуковые спринцовки. В хирургии меланезийцы и перуанцы достигли высокого искусства, удаляя сломанные кости черепа, чтобы ослабить давление на мозг. «В этой тонкой операции, известной как "трепанация", — пишет Лоуи, — они были более искусны, чем европейские врачи XVIII в.»<sup>319</sup>. Перуанские хирурги, кроме того, с успехом ампутировали ноги; рисунки на глиняных сосудах изображают мужчин с ножным протезом, принимающих тем не менее участие в церемониях или в танце. Говорят, что врачеватели у ганда умеют «вылечивать тех, у кого вследствие ранения копьём часть кишечника оказалась снаружи; они промывают торчащие из раны кишки, осторожно вправляют их снова в живот и удерживают там при помощи буты-леобразной тыквы»<sup>320</sup>.

Усушенные индейцами-хиваро человеческие головы также можно было бы упомянуть в этой связи, поскольку они предполагают знание анатомии и искусство хирургии и мумификации. Хи-варо удаляют из головы кости и уменьшают ее до размеров кулака; первоначальные черты

лица при этом остаются неизменными. Головы сохраняются с помощью копчения, — а возможно, и других приемов - и берегутся как трофеи.

При лечении разного рода недугов многие растительные материалы использовались первобытными народами в немагическом или лишь отчасти магическом контексте. В настоящее время известно, что многие растения, использовавшиеся аборигенами для медицинских целей, такие как каскара, сладкий касатик (*Acorus*), *Angelica*, сенекский змеиный корень, сассафрас, лакричник, эвкалипт и т.п., в самом деле имели лечебную ценность. Чрезвычайно трудно определить, однако, каким был эффект воздействия определенных лечебных растений, с одной стороны, из-за сложности их химического состава, с другой — из-за личных особенностей пациентов. Используя растения для медицинских целей, первобытные народы вместе с тем открыли и распознали многие важные наркотические средства, такие как табак, кокаин, хинин, рвотный корень, гашиш, пейоте, дурман и летающий гриб. Список напитков, известных дописьменным народам, свидетельствует об их серьезных познаниях в области свойств веществ

338

и приемов их обработки. Многие народы заваривали листья растений, приготовляя «чай». Индейцы-пуэбло делали вкусный и питательный напиток из кукурузы, которую замачивали и давали прорасти, затем высушивали, слегка поджаривали, растирали и использовали так, как мы используем кофе. Кофе эндемичен для Абиссинии, но каково происхождение обычая пить кофе, точно неизвестно. По-видимому, он был внедрен в западную культуру арабами примерно в XVI в. Изобрели ли питье кофе дописьменные народы — неизвестно, однако интересно отметить в этой связи, что ганда Уганды не пили кофе, но зерна его варили, высушивали и иногда поджаривали для знатных особ, которые время от времени их жевали. Ацтеки пили шоколад, делавшийся из бобов какао с добавлением ванили, меда или перца. Некоторые племена пьют кобылье или коровье молоко, свежее или кислое.

Сок различных деревьев, например клена или пальмы, пьется в свежем или кислом виде. Многие народы пьют великое множество «вин», приготовляемых из сока растений или фруктов. Готтентоты пили алкогольный напиток, приготовленный из разбавленного водой дикого меда с добавлением особых корней, способствующих брожению. Ганда варили слабоалкогольное пиво из спелых бананов и цветков проса. Ацтеки пили пульке — алкогольный напиток из сока агавы. Мы уже говорили о полинезийском напитке кава и перуанском маисовом пиве, или *чиче*. Едва ли не единственным прогрессом, принесенным современной цивилизацией в искусство приготовления напитков, стал процесс перегонки. В области музыки первобытным народам есть много чем гордиться. Они развили музыкальные системы и стили, а в вокальном искусстве дошли до пения по голосам. Их музыкальные системы нередко были чрезвычайно сложны в ритмическом отношении (гораздо более, чем наши собственные), но гармонически были сравнительно просты. Фактически все виды музыкальных инструментов, известных современному миру, были изобретены и усовершенствованы первобытными народами: струнные инструменты всех видов, которые, между прочим, могли произойти от музыкального лука; ударные инструменты - барабаны, погремушки, трещотки; духовые инструменты — свирели, трубы, флейты Пана (наши современные большие органы — это всего лишь флейты Пана, многократно увеличенные). У первобытных народов есть несколько заслуживающих внимания и делающих им честь достижений в области океанских плаваний и путешествий. Еще до Колумба самые протяженные океанские плавания — в отличие от каботажных — были проделаны полинезийцами. Речь идет о расстоянии в 2500 миль от о-ва Рапа до о-ва Пасхи.

339

Осуществлялись регулярные плавания между Гавайями и Таити на расстояние в 2350 миль. Их морские суда иногда превышали 100 футов в длину. Боевые каноэ фиджийцев могли вместить 200 человек (воинов и команду), а в некоторых таитянских каноэ, как говорят, могло расположиться до 300 человек. Каботажное торговое судно на Новой Гвинее, насчитывавшее от семи до четырнадцати долбленок, связанных вместе бок о бок, и имевшее в длину до 59 футов, а в ширину до 51 фута, могло перевозить до 34 тонн груза. Жители Маршалловых о-вов придумали и применяли несколько весьма остроумных навигационных карт. Они представляли собой рамки, сделанные из прожилок листьев

кокосовой пальмы, которые располагались так, чтобы указывать местоположение рифов, океанских отмелей и течений. Расположение островов обозначалось раковинами каури, которые привязывали к рамке.

Аккумуляированные знания, навыки, орудия, механизмы и приемы, разработанные первобытными дописьменными народами, заложили основу цивилизации и всех высокоразвитых культур. Эти народы изобрели и усовершенствовали все основные орудия, оружие и утварь. Они развили важнейшие искусства и ремесла, такие как гончарное и текстильное, и стояли у истоков металлургии. Растения, дающие пищу и волокно, были одомашнены ими, и ими же разработаны методы возделывания этих растений. Они начали одомашнивать животных.

Таким образом, на протяжении первых сотен тысяч лет истории культуры первобытные народы приобретали реальные практические знания, изобретали и совершенствовали рациональные, эффективные способы деятельности. Веками длившийся процесс накопления и развития знаний достиг своей кульминации в "земледельческой революции", которая, как мы видели, глубоко преобразовала всю культурную традицию. И впрямь замечательно, как близко к сегодняшнему дню подошли первобытные народы по многим аспектам технологии. Только в последние 150 лет западная цивилизация превзошла первобытную технику добывания огня, состоящую в механическом трении или в высекании. А принцип, лежащий в основе искусственного освещения - горящее топливо в контейнере или вне его, с фитилем или без, — распространился только в последние 75 лет. Не далее как в 1850-х годах в Соединенных Штатах белые колонисты, подобно индейцам, в охоте на бизонов использовали лук и стрелы, предпочитая их самым лучшим образцам огнестрельного оружия, какое им было тогда доступно. А Тай-лор сообщает нам, что русские войска в 1815 г., во время празднования победы над Наполеоном, маршировали по парижским бульварам, будучи вооружены луками и стрелами. Таким образом, лук со стрелами — триумф техники дописьменных культур —

оказался

340  
устаревшим в качестве практического средства лишь в последние годы, едва ли не на памяти ныне живущих людей.

Философские построения первобытных народов состоят как из сверхъестественных, так и из естественных элементов. В одних ситуациях преобладающими оказываются знания и методы, свойственные сфере сверхъестественного, в других — доминирует естественное начало. А во многих случаях оба начала смешиваются в разных сочетаниях в соответствии со следующим правилом: доля сверхъестественного изменяется обратно пропорционально степени и эффективности применения естественного подхода. В тех видах деятельности, которые человек лишь в незначительной мере реально контролирует или в которых огромную роль играют случай и обстоятельства, - например, в охоте, рыбной ловле, в военных действиях, земледелии, в лечении болезней или распознавании лиц, виновных в преступлениях, — обращение к сверхъестественному будет очень распространенным. В тех же видах деятельности, где человеческий контроль значителен и эффективен, — в таких как изготовление лука или обтесывание наконечника стрелы, выделка оленьей шкуры или производство глиняной посуды, — обращение к сверхъестественному будет все более редким и, возможно, только формальным. Поэтому сверхъестественный и естественный компоненты первобытных философских доктрин не стоят раздельно и особняком по отношению друг к другу и не составляют отдельных пластов или стратов. Скорее они перемешаны между собой, как два газа в одной камере, и вместе охватывают и пронизывают всю жизнь первобытного человека.

*Технологический и социальный факторы философских доктрин.* В главе 1 мы излагали теорию технологической обусловленности культурных систем. Социальные системы и идеологии рассматривались как функции технологических систем. Но поскольку философия выражает человеческий опыт, она должна отражать влияние как социальной жизни, так и энергетических систем и орудий. Рассмотрим кратко влияние технологических и социальных факторов на первобытную философию.

Основополагающей в опыте человека является «технология» его собственного тела: его телесная структура, вертикальное положение, органы чувств и т.д. Поскольку человек — это

по существу животное, его опыт мало чем отличается от опыта человекообразной обезьяны. Он чувствует у себя под ногами ту же землю, видит те же поля, холмы и небо, слышит те же трели птиц и раскаты грома; те же запахи проникают в его ноздри, тот же вкус ощущает его небо. Но весь его опыт как человеческого существа оказывается

341

окрашен культурой. Все, что он делает, думает или чувствует, обусловлено данной внетелесной традицией. Культура вклинена между ним и внешним миром, и весь опыт отношений человека с этим миром преломляется через культуру как такого посредника<sup>321</sup>. Человек не в состоянии даже луну и звезды видеть так, как *они* видит человекообразная обезьяна. Для нее небесные тела — только точки или пятна света, а для человека они — герои рассказа о творении, наполняющего изумлением и благоговейным ужасом. Растения и животные становятся существами, которыми можно управлять при помощи магии, а самый невзрачный камень может стать обиталищем духа. Культура привнесла новое измерение в опыт общения приматов с внешним миром.

Какова культура, таков и опыт; каков опыт, такова и философия. И поскольку всякая культурная система покоится на технологическом фундаменте — что, разумеется, и должно быть, так как именно в конкретном месте и конкретными средствами человек и культура сочленяются с землей и космосом, — то и опыт, и отражающая его философия зависят от технологического компонента культуры. Первобытная технология означает первобытную философию, то есть мифологию. Культура, активизируемая одной лишь энергией человека, будет отличаться от культуры, в которой энергия солнечных лучей утилизуется с помощью приемов земледелия и животноводства.

Бенедикт утверждала, что религия не зависит от технологии, что человек «может на любой стадии технологического развития придумать своих богов в самой разнообразной форме [курсив мой. — Л.У.]»<sup>322</sup>. Но это явно не так. В культурах, где превосходство животных над человеком сказывается во всем — в размерах, силе, скорости и особых свойствах, как, например, у кобры, скунса, тюленя, орла или крота, — положение человека не такое, как в культурах, где верховенство человека благодаря его технологическим достижениям несомненно. В первобытных культурах человек не считал себя ни высшим, ни уникальным существом, ни даже *primus inter paths'*, он был лишь одним из животных и зачастую с настолько более низким, чем у них, статусом, что они становились его богами. Преобладание животных-богов (медведя, змеи, орла и койота) на дописьменных, племенных культурных уровнях; широкое распространение богов в образе получеловека-полузверя, вроде богов с головой kota или птицы, или с телом быка или бегемота (в Египте и Месопотамии) в бронзовом веке; подчеркнуто антропоморфные божества в современных культурах — не может быть, чтобы за всем этим не скрывался определенный смысл, хотя указанные корреляции еще не очень понятны.

Социальный опыт первобытного человека, жившего в обществах, основанных на родстве, отразился в его мифологиях. Био-

342

логические виды, стоящие ниже человека на эволюционной шкале, были не только его соседями, но часто его друзьями и даже родственниками. «Я — кенгуру», — говорит арунта, отождествляя себя со своим тотемом. В мифах и сказках животные и птицы могут принимать человеческий облик; все животные могут говорить и свободно вступать в брачные отношения с человеком. В христианских культурах, напротив, душа есть только у человека, а его «родственники», не являющиеся людьми, низведены до уровня зверей. По поводу высказывания Бенедикт о независимости религии от технологии и уровня социальной эволюции мы можем заметить, что ни одна первобытная культура не способна иметь божество, которое является «*царственным* владыкой [Христом]» или «Великим Господом нашим *Царем*», точно так же как алфавиты, замковые камни арок и закаленная сталь несовместимы с тотемом-Эму, Солнечным Юношей и Бабкой-Паучихой.

Культурные системы самодостаточны, поскольку внутренне спаяны и интегрированы. Первобытное общество соответствует первобытной технологии, и оба они находят свое

отражение и воплощение в первобытной философии.

## Глава 11

### Первобытная культура как целое

Мы проследили за ходом развития культуры от ее начала миллион лет тому назад до кануна «земледельческой революции» (менее, чем десять тысяч лет до наших дней). Мы рассмотрели эволюцию культуры с нескольких точек зрения (технологической, социальной и идеологической) и в двух ее аспектах (функциональном и структурном). Теперь попытаемся охватить этот процесс во всей его полноте и составить представление о первобытной культуре как о целостности.

Начинать нужно с ближайших предков человека, от которых человеческое общество с самого его основания унаследовало две основные ячейки: семью и локальную (территориальную) группу. Членораздельная речь и использование человеком орудий были средствами, благодаря которым общество антропоидов трансформировалось в человеческое общество и за счет которых человек в конечном итоге должен был получить контроль над силами природы и господство над многими видами растений и животных. Семьи послужили строительными блоками, посредством которых должно было быть возведено новое общество. К узкосемейной функции пола добавилась более широкая экономическая функция плюс охватывающая всё функция взаимопомощи. Семьи соединялись одна

343

с другой крепкими узами брака. Родство стало основой социальной организации. По мере того как общество эволюционировало под сильным воздействием нарастающего технологического контроля над природой, процессы экзогамии и эндогамии увеличивали размер кооперированной родственной группы, сохраняя при этом ее солидарность и эффективность. Круг родственников расширялся до тех пор, пока не достигал границ общины; в конце концов все племя становилось объединенной интегрированной группой родственников, живущих вместе на условиях взаимопомощи.

Обычай в целом и особые правила этикета и этики служили целям интеграции и управления обществом. Правила этикета обеспечивали поддержание границ между классами; правила этики способствовали общественному благополучию. Разделение труда и специализация функций служили вехами в ходе социальной эволюции. По мере развития культуры появились особые механизмы интеграции, регулирования и контроля, как это имело место и в биологической эволюции. Вожаки, вожди, шаманы и тайные общества поддерживали обычаи и кодексы поведения, чтобы сохранить единство общества и дать ему возможность эффективно функционировать.

Экономические системы первобытных народов были фактически тождественны их системам родства. Права и обязанности родства соответствовали обычаям собственности. Индивидуальные права имели место, но всегда присутствовала и обязанность делиться с родственниками. Обычаи гостеприимства и правила родственного поведения породили систему дележа, которая была в сущности коммунистической по характеру. Эта система взаимной помощи и дележа, с одной стороны, способствовала общественной солидарности, а с другой стороны, обеспечивала всем экономическую безопасность. Природные ресурсы могли находиться в частном владении, или, скорее, в держании, поскольку для экономических систем первобытных культур было характерно право пользования, а не абсолютного и исключительного владения, но никогда оно не доходило до отлучения кого бы то ни было от свободного доступа к природе. Каждый человек и каждый класс в первобытном обществе обладали свободным доступом к природным ресурсам и средствам производства. Именно эта свобода эксплуатации природы сделала невозможной в первобытном обществе, основанном на родстве, эксплуатацию человека человеком. Свободный доступ к природе, свободное владение и пользование средствами производства обеспечивали первобытному обществу безопасность и прочную основу для свободы и равенства: каждый имел право брать от природы то, что было необходимо для удовлетворения его нужд, и в этом отношении все были рав-

344

ны. Организация общества на базе родства добавила к свободе и равенству еще и «братство», образовав тем самым великую триаду, которая, как когда-то отмечал Морган, характеризует институты племенного общества.

Значительная часть знаний первобытных народов была мифологической и фантазийной, но люди обладали также огромным количеством практических и полезных знаний. Мифы, магию и ритуал не следует, однако, презирать и как-либо умалять их значение. Они придавали человеку мужество и уверенность, в которых он нуждался. Они давали ему ощущение собственной значимости в мировом порядке вещей и заставляли его чувствовать, что жизнь имеет смысл. Мифы и сказки питали его разум и поддерживали дух, в чем он зачастую крайне нуждался. Пышные красочные церемонии, театрализуемые эпизоды мифов о прошлом, полные чудес, давали человеку удовлетворение богатствами театрального зрелища, в котором он попеременно был то актером, то зрителем. В меньшей степени магические ритуалы давали человеку иллюзию контроля, и эта иллюзия была столь же ценна, сколь и реальна: она давала ощущение силы и безопасности, которое противостояло страху и бессилию.

Панорама первобытной культуры в силу ее разнообразия подобна калейдоскопу. Грубая культура и суровость окружающей среды наверняка означали тяжелую и скудную жизнь для людей. Однако другие культуры и иные природные условия могли обеспечивать более чем достаточно необходимой пищи и оставлять свободное время для досуга и ремесленных занятий. Естественно, культуры первобытных людей оказывались малопригодными или бесполезными в моменты природных катастроф, таких как наводнение, засуха, смерч или землетрясение. Но в этом отношении они были лишь немногим более бесполезны, чем наша собственная современная культура в подобных обстоятельствах. По большей части первобытные культуры в нормальные периоды жизни могли обеспечить достаточное количество еды и укрытия для отдыха. Аборигены Австралии с их очень грубой культурой были способны приготовить впрок достаточно пищи, так что в течение нескольких дней и даже недель могли посвящать себя непрерывным занятиям драматическим искусством и танцами. Миф и обряд придавали жизни яркость, какой не знали народные массы ни в бронзовом веке, ни во времена средневековья в Западной Европе, ни даже в новое время, если иметь в виду промышленный пролетариат.

Вероятно, самой слабой и наименее действенной частью первобытных культур являлись их методы борьбы с болезнями и недомоганиями. Они действительно владели определенным количеством подлинных знаний, а также определенными практическими дей-

345  
ственными методами, как уже было отмечено в главе 10 («Философия»). Но за исключением сравнительно небольших достижений, все это было малопригодно. Во многих культурах смертность среди детей была ужасающе высокой; опасности и превратности юного и зрелого возраста также вносили свою дань. Однако во многих обществах, если человеку удавалось пережить болезни младенчества и детства, он или она имели хороший шанс дожить до полноценной старости. Устранение (вследствие недомоганий и болезней) слабых и биологически непригодных во многих случаях имело следствием появление породы людей, вызывавших восхищение и похвалы европейских путешественников за их физические достоинства и даже красоту. Но какими бы невежественными и склонными к магии ни были первобытные народы, какими бы грубыми и неэффективными ни являлись их медицинские приемы и способы лечения, эти люди стояли ненамного ниже народов Западной Европы, какими те были не далее чем в XVIII столетии, что с исчерпывающей ясностью подтвердит любой труд по истории медицины <sup>323</sup>.

Как бы грубы и неэффективны ни были первобытные культуры в попытках управлять силами природы, они разработали систему человеческих отношений, равной которой не было со времен "земледельческой революции". Теплые и прочные узы родства связывали человека с человеком. В племенном обществе не было ни господ, ни вассалов, ни крепостных, ни рабов. В общественном ритуале один человек мог выказать другому свое уважение, однако никто не мог держать другого в рабстве и жить плодами его труда. В первобытном обществе не существовало заклада недвижимости, ренты, должников или ростовщиков, и никто никогда не садился в тюрьму за то, что украл еду, чтобы накормить своих детей. К еде никогда не добавляли вредных веществ с целью сделать деньги на человеческом несчастье. В

первобытном обществе не было табельных часов, боссов или надсмотрщиков, и двухнедельный отпуск не являлся для человека единственным в году глотком свободы. Как бы грубы и ограниченны ни были первобытные культуры в технологическом отношении и какой бы убогой и бедной в условиях племенной организации ни была жизнь для многих народов (но далеко не для всех), их социальные системы, основанные на родстве и характеризующиеся свободой, равенством и братством, безусловно, больше подходят природе человека как примата и более совместимы с его физическими нуждами и стремлениями, чем любые другие системы, когда-либо реализованные в какой-либо из культур, существовавших после «земледельческой революции» (включая и наше собственное современное общество)<sup>324</sup>.

## Часть вторая

# «Земледельческая революция» и ее последствия

## Глава 12

### «Земледельческая революция»

Мы подходим теперь к наиболее интересному и важному периоду в истории культуры, а именно к первой великой культурной революции. По прошествии периода в развитии культуры, насчитывавшего приблизительно миллион лет, в течение которых культурные системы приводились в действие почти исключительно энергией человеческого организма, произошло радикальное изменение: солнечную энергию стали потреблять в виде растений и животных. Последствия оказались глубокими и всесторонними. Из племенного общества, основанного на родстве, социальная организация превратилась в гражданское общество, основанное на отношениях собственности. Идеологическая часть культуры также претерпела изменения, хотя и не столь грандиозные, как в случае с социальным компонентом культуры. *Эволюция и революция* — вот те два способа, в которых выражается формально-временной процесс. Напомним, что в главе 1 мы выделяли формально-временной, а также временной и не-временной, формально-функциональный процесс. Формально-временной процесс характеризуется хронологической последовательностью форм: одна форма вырастает из другой и порождает третью. Данный процесс обычно называется эволюцией, и именно так мы обозначали его в главе 1. Но было бы полезно и поучительно различать количественные и качественные изменения, которые могут иметь место в рамках формально-временного процесса. Если эти изменения количественные, мы называем формально-временной процесс эволюцией; если они качественные, мы говорим о революции. Когда в ходе размножения и наследования некий вид небольших приматов становится видом крупных приматов, мы

347

говорим об эволюции. Но когда имеют место качественные изменения, как те, что сопровождали появление человека с его новой и уникальной способностью к символизации, мы называем это революцией. Человек — дитя «революции приматов». Термины «эволюция» и «революция» применимы только к системам или системным процессам. Эволюция — это изменения в пределах системы. Революция — это *радикальная* трансформация системы, замена одного принципа, или основания, организации на другой.

Как мы выяснили, эволюция и революция являются понятиями взаимосвязанными и взаимодополняющими, а не взаимоисключающими или противоположными. Оба они могут характеризовать один и тот же формально-временной процесс. Эволюция письменности перемежалась периодами революционных изменений, например, при переходе от рисуночного письма к ребусно-му, а от него, в свою очередь, к алфавитному. Эволюция биологическая характеризовалась такими революционными новшествами, как легкие для дыхания, ноги для передвижения по суше или появление млекопитающих. В эволюции культуры смена первобытного общества на гражданское представляла собой революцию.

Иногда постепенные изменения накапливаются и в своей наивысшей точке приводят к изменениям качества. Так, в случае с водой добавление тепла в конце концов превращает ее из жидкости в пар. Постепенные изменения в нервной системе антропоида могут в конце концов привести к возникновению мозга, способного к символизации. Но переход от иероглифического письма к алфавитному не следует объяснять таким образом. Никакое количество изменений в рамках иероглифики не могло бы само по себе привести к возникновению алфавитного принципа. Несмотря на то что алфавитное письмо в известном

отношении и до известной степени выросло из иероглифического, было бы неверно видеть в новом принципе результат одних лишь количественных изменений. Тут имела место внезапная и резкая замена старого принципа на новый. Равным образом можно сказать, что никакое число изменений или количественный рост в рамках первобытного общества, основанного на родстве, никогда не смогли бы породить гражданское общество, основанное на отношениях собственности. Это было внезапным и резким изменением — революцией. Мы только что использовали термин *внезапный*, характеризуя революционное изменение, и для этого существует достаточно оснований: иногда революции представляют собой внезапные, резкие и быстро осуществляемые трансформации. Переходы от автократического управления Россией царями к буржуазному, капиталистическому управлению Керенского, а от него, в свою очередь, к советскому режиму Ленина тоже были внезапными и ре-

348

волюционными. Изобретение алфавита, которое представляло собой революционное изменение искусства письма, вероятно, произошло внезапно.

Но как именно следует описывать какую-либо трансформацию — как быструю и внезапную или как постепенную, — вопрос непростой. Мы не считаем, что приматы приобрели способность к символизации и научились ее использовать за считанные месяцы или годы. Потребовались века эволюционного развития нервной системы, чтобы достичь рубежа, с которого начинается символическое отражение. По достижении же определенного порога осуществление этой способности, как мы полагаем, вполне может быть описано как резкое и внезапное. Но термины эти — относительные, относительные с точки зрения количества времени, которое потребовалось для развития неврологической основы символизации. Мы не считаем, что членораздельная речь возникла за одну ночь или за период, равный жизни одного поколения. Если проследить за ростом ребенка у вида *Homo sapiens*, то очевидно, что порога способности к символизации он может достичь в одно мгновение, тогда как для развития и закрепления норм поведения, основанных на символизации, ему потребуется время. Мы можем напомнить здесь, что Элен Келлер достигла и перешагнула порог символизации — в один миг. Но на то, чтобы привить ей нормы человеческого поведения, потребовалось время<sup>325</sup>.

Процесс технологических изменений в Западной Европе, скажем, между 1500 г. и концом XVIII в. обычно называют «промышленной революцией», несмотря на то что он растянулся на период в несколько столетий. Но это было относительно короткое время в сравнении с четырьмя или пятью тысячелетиями культурного развития, предшествовавшего этой эпохе. И то же самое касается «земледельческой революции». Потребовались века или даже несколько тысяч лет, но на фоне долгих столетий господства человеческой энергии и пищи, получаемой от дикой природы, переход к домашним пищевым припасам и к утилизации солнечной энергии следует считать и внезапным, и быстрым. Даже пять тысяч лет — это всего лишь полпроцента от миллиона (или около того) лет культурного развития.

Земледелие не было результатом единичного открытия или изобретения. Теория о том, что когда-то «идея» возделывания растений внезапно осенила какого-то мужчину или женщину и, вероятно, была вызвана тем открытием, что семена, оброненные во время еды, впоследствии проросли; теория о том, что весь комплекс земледельческих приемов и практик вырос из упомянутой «идеи», — такая теория проста и наивна. Это, конечно, всего лишь пример антропоморфного и психологизаторского типа объясне-

349

ния культуры, каковой очень долго был характерен для народного сознания и взглядов неспециалистов. Согласно данной точке зрения, чтобы объяснить какой-то элемент культуры, требуется лишь вообразить гипотетического индивида, которому первому «пришла в голову идея» той культурной особенности, о которой идет речь; данная особенность рассматривается как внешнее выражение указанной идеи. Если изобретение или открытие не имело места, то это потому, что никому не «пришла в голову идея». Бесплодность подобного стиля аргументации очевидна. Явления «объясняются» через идеи. А наличие или отсутствие идей не объясняется вовсе.

Не следует думать, что своим происхождением земледелие обязано случайному открытию того, что семена, оброненные во время еды, впоследствии проросли. Человечество знало все

это — и даже знало более того — за десятки тысяч лет до начала возделывания растений. Нам известно, что первобытные народы нового времени, совершенно не знакомые с земледелием, тем не менее имеют обширные и точные сведения о растительности окружающей их среды. Они знают, что семена прорастают, что высохшие растения оживают после дождя, что в одной почве они вырастают лучше, чем в другой, и т.д. В современном мире ни одно племя, каким бы примитивным оно ни было, не лишено обширных реалистических познаний и понимания природы, включая поведение растений в своей местности; поэтому мы можем заключить, что и доисторический человек задолго до возникновения земледелия обладал таким же знанием окружающей его растительности. Так что возникновение земледелия не было результатом идеи или открытия; культивирование растений не требует никаких новых фактов или знаний. Земледелие было просто новым видом отношений между человеком (а точнее, женщиной) и растениями.

Все народы так или иначе используют растительные материалы. Животные предки человека, без сомнения, отчасти (а возможно, в значительной части) существовали за счет растительной пищи; логично предположить, что и все народы на протяжении сотен тысяч лет человеческой истории использовали растения как в пищу, так и для других целей. Даже такой народ, как современные эскимосы, которые существуют главным образом за счет мяса, тем не менее едят ягоды, листья, лишайники и т.д., они используют для своей трапезы даже растения, оказавшиеся в кишечнике убитого карибу.

На всем протяжении человеческой истории, таким образом, перед нами тесная связь между человеком и окружающей его флорой. Эта тесная связь, как мы уже указывали, подразумевает знание и понимание человеком растений. На заре своего существо-

350

вания как биологического вида человек пользовался дикорастущими растениями, свойственными среде его обитания, точно так же как до него это делали его антропоидные предки. Для этого были разработаны и усовершенствованы разнообразные орудия и приемы. Бесчисленные культурные системы были вполне способны обеспечить человеческие существа, находящиеся в рамках данных культур, адекватным запасом пищи, которая целиком черпалась из дикой флоры и фауны. Культурные системы соотносили человека со средой его обитания, и в этом соотношении (как и в других) могло установиться равновесие. Когда между человеком и средой при помощи культуры устанавливалось равновесие, оно могло поддерживаться неопределенно долго, пока его не нарушало появление нового фактора или исчезновение старого или же пока не происходило радикального изменения конфигурации культуры. Земледелие зародилось тогда, когда прежнее равновесие, обеспеченное охотой и собирательством, было нарушено и для выживания потребовался новый тип приспособления, новый тип отношения к местной флоре.

У нас нет точных данных о том, как, где и когда этот новый тип приспособления сделался необходимым и имел место. Тем не менее мы знаем, что любые отношения человека с растениями подразумевают два значимых фактора: с одной стороны, человеческое усилие, или труд, с другой стороны, растительные материалы, способные удовлетворять человеческие потребности и обретаемые человеком благодаря затратам его энергии. Существует соотношение  $E : P$  между затратами человеческой энергии и растительным продуктом. В процессе сбора диких растений, идущих в пищу, затрачивается энное количество эргов человеческой энергии и добывается энное количество пищевых калорий. Если природные ресурсы изобильны, то количество пищи, добытой на единицу затраченной человеческой энергии, будет значительным, если эти ресурсы скудны, то — при неизменности технологического фактора — отдача будет невелика.

Человек, чтобы поддерживать свое существование, должен получать от своих усилий по крайней мере столько же энергии в виде пищи, сколько он затратил на осуществление этих усилий; получая меньше, он в конце концов умрет от истощения. С точки зрения безопасности и выживания было бы, разумеется, желательно получать в виде пищи значительно больше энергии, чем было затрачено на ее добывание. Существовало, как мы знаем, много культурных систем, способных сделать жизнь своих людей надежной за счет использования пищевого ресурса диких растений, свойственных той или иной окружающей среде. Многие культуры были способны на большее, нежели обеспечение про-

стейших жизненных потребностей; они обеспечивали избыточный продукт, с помощью которого главным образом делалось возможным существование искусства, обрядов и развлечений. Даже весьма грубые культуры, наподобие созданных аборигенами Австралии, были способны на это.

Но предположим, что отношения между человеком и имеющимся пищевым ресурсом дикой растительности подвергаются неблагоприятным для человека изменениям. Популяционное давление на пищевой ресурс может усилиться вследствие иммиграции. Или же запасы пищи могут уменьшиться в результате метеорологических или физико-географических изменений. В любом случае — при неизменности технологического фактора — количество пищи в расчете на душу населения и на квадратную милю уменьшится. Это будет означать уменьшение количества пищи, производимой на единицу затраченной человеческой энергии. Если в ближайших окрестностях пищи мало, человек может компенсировать этот дефицит, добывая продовольствие в более отдаленной местности, однако это требует большего усилия, большей энергии.

Существует вероятность поэтому, что количество пищи, добытое на единицу затраченной человеческой энергии, может по той или иной причине уменьшиться. Если это происходит, то следствием должно стать либо снижение жизненного стандарта, или, выражаясь иначе, культурный регресс; либо эмиграция; либо земледелие/животноводство (или же то и другое вместе).

Исследуя энергетическую зависимость между человеком и растениями (затраченной энергией и добытой растительной пищей), мы должны принимать во внимание не только количество энергии, расходуемой человеком в процессе работы, но и тот способ, которым она расходуется. Собираение диких растений — это один способ расходования человеческой энергии при производстве пищи; земледелие — другой такой способ. *Земледелие* — всего лишь слово, которым мы обозначаем различные способы усиления человеческого контроля над жизнью растений. И важным моментом такого усиления является то, что оно способно увеличить количество пищи, производимой на единицу человеческого труда. Земледелец, хорошо владеющий приемами обработки почвы, может произвести намного больше пищи в расчете на единицу затраченной человеком энергии (или лучше сказать - на человекогод), чем это может сделать собиратель диких съедобных растений при самых что ни на есть щедрых природных условиях.

В ходе истории культуры на определенных территориях и в определенные моменты на угрозу уменьшения запасов пищи, которая исходила от усиления популяционного давления иммигрантов

или от ухудшения местной флоры вследствие климатических или физико-географических изменений, следовал ответ в виде разнообразных способов контролирования жизни растений с помощью культуры, способов, которые мы суммарно называем земледелием.

Перед нами до сих пор стоят вопросы: почему земледелие в Старом Свете возникло около 8000 лет до н.э., а не 50 000 лет до н.э., и почему оно возникло там, где возникло, а не в других местах? Это не общетеоретические проблемы, а вопросы конкретного характера, и у нас сейчас нет достаточного количества фактов, чтобы ответить на них. Мы должны исходить из того, что для запуска земледельческой технологии необходима определенная степень культурного развития; вряд ли культурная система всего через 50 000 или 100 000 лет, отделяющих ее от стадии антропоидов, могла положить начало земледельческому образу жизни. Но мы не видим причины, почему бы культурным системам, существовавшим в 50 000 г. до н.э. (то есть тем, чей возраст составлял 950 000 лет), не быть в состоянии породить земледелие, подобно тому как это сделали системы, существовавшие в 8000 г. до н.э. (то есть те, чей возраст насчитывал 990 000 лет). Следовательно, для того чтобы ответить на поставленные выше вопросы, мы должны обратиться не к культурным факторам, а к факторам окружающей среды — климатическому и физико-географическому — и к возможности перемещения населения.

Чайлд и Брейдвуды высказали мнение, что изменение климата на исходе последнего великого оледенения в Старом Свете с последовавшими затем изменениями во флоре и фауне

затронуло культурные системы и положило начало стадии земледелия и животноводства, если не сказать — непосредственно их инициировало<sup>326</sup>. Согласно их теории, огромные пространства Центральной Азии после отступления ледника стали засушливыми (и это подтверждается геологическими данными), вынуждая своих обитателей мигрировать в более благоприятную среду. Эти миграции привели к увеличению населения, а следовательно, и давления на пищевые ресурсы в тех зонах, где поселились мигранты. Увеличившееся давление на пищевые ресурсы нарушило равновесие между потребностями и этими ресурсами и стимулировало попытки *контролировать* пищевые ресурсы посредством использования новых приемов (а также, возможно, усовершенствования и расширения сферы применения старых), чтобы управлять ростом и размножением растений. Это и есть земледелие. Земледелие, таким образом, есть контроль за жизнью растительных видов с помощью средств культуры. И вопрос контроля состоял не в том, кто им занимался (все или никто), а был вопро-

сом качества и степени. Мы можем наблюдать начатки такого контроля во многих культурах, как правило, расцениваемых — и вполне резонно — как неземледельческие.

Раньше всего, без сомнения, были попытки контролировать растения с помощью магии. Тотемические обряды аборигенных племен Австралии — хороший пример такой попытки контролировать жизнь определенных растительных и животных видов и увеличивать тем самым пищевые ресурсы. В конце концов — и поначалу спорадически, мало-помалу — появились и попытки рационального контроля. Семена могли посеять и предоставить самим себе: многие племена района Великих озер в Северной Америке имели обыкновение сеять дикий рис на болотах, чтобы увеличить урожайность, но больше ничего уже не предпринимали до самого сбора зерна. Некоторые дикие растения помогали людям в их борьбе с природой. В некоторых регионах земледелию предшествовала ирригация<sup>327</sup>. В некоторых случаях первоначальное земледелие было, так сказать, кочевым. Семена сеяли по весне, до того как покинуть зимние стоянки ради летней охоты или выпаса скота. Возвратившись по осени, урожай — если что-то сохранялось — убирали.

Усиление заботы о росте растений и больший контроль за условиями их жизни сказывались на увеличении урожайности. Труд, затрачиваемый на это, становился более выгодным, более прибыльным, чем усилия, замыкающиеся только на собирании естественных продуктов.

Контроль делался сознательным и систематическим. Развивались новые приемы и изобретались новые орудия. Все больше и больше растений одомашнивалось с целью получения тканей, лекарств, напитков, а также еды. Для посадок использовались самые лучшие семена. Сорные растения полностью или частично уничтожались посредством мотыжения и пропалывания. Поля удобрялись; засушливые земли подвергались ирригации. Развитие искусства обработки земли шло в две стадии: огородничество, или садоводческая культура, с палкой-копалкой и мотыгой, и земледелие, или культура полеводства, с плугом. На более ранней стадии, вероятно, возделывание растений являлось занятием женщин. Но по мере возрастания зависимости человека от продукции огородов важность культивирования растений увеличивалась, и зачастую оно переходило в руки мужчин. В частности, это справедливо для тех мест, где использовался плуг. Так развивались земледельческие навыки. Возникнув в неолите, они за сравнительно короткий период в несколько тысячелетий достигли зрелости и породили великие городские цивилизации древности, знавшие металлургию, письменность и календарь.

Высказанные соображения, касающиеся происхождения земледелия, в равной мере относятся и к происхождению скотовод-

ства. Одомашнивание животных не следует понимать как следствие идеи, которая около 10 000 лет до н.э. пришла в голову какому-то человеку. Это не было результатом внезапного открытия, равно как и состоявшегося события или имевшейся концепции. Сотни тысяч лет человек жил бок о бок с другими животными видами. Из того, что известно о дописьменных культурах современного мира, мы знаем, что даже наиболее примитивные народы обладают большим количеством точных и подробных знаний о фауне своей среды обитания, так что правомерно предположить, что и за тысячи лет до начала одомашнивания все племена обла-

дали подобными знаниями о животных видах своих территорий. Разведение животных, как и земледелие, наиболее целесообразно рассматривать как изменение отношений между человеком и другими животными видами, с которыми он был связан. Одомашнивание есть всего лишь распространение контроля со стороны культуры на жизнь определенных видов животных.

Часто делают предположение, что одомашнивание животных мотивировалось рациональными и утилитарными соображениями; без сомнения, в данном процессе они играли свою роль и, возможно, ведущую. Но есть основания полагать, что это еще не все. Некоторые первобытные народы держали домашних животных или птиц, чтобы использовать их в магических обрядах, так что в ряде случаев одомашнивание могло вырасти из этой практики. А еще некоторые первобытные народы держали различных животных (птиц, рептилий, а также млекопитающих) в качестве домашних любимцев. Одомашнивание могло в некоторых случаях возникнуть и отсюда. А что касается утилитарных мотивов, то мы уже указывали в главе 2, что у предков наших домашних овец не было шерсти или по крайней мере ничего подходящего для ткачества, а рогатый скот еще сотни лет после одомашнивания не доили<sup>328</sup>, хотя, конечно, и овец, и рогатый скот могли держать ради мяса.

Поэтому лучше всего предположить, что в одомашнивании животных сыграл свою роль не единственный фактор или мотив. Более того, представляется правомерным допустить не одну-единственную, а несколько или целый ряд моделей одомашнивания. В одних случаях могли преобладать магические или обрядовые причины. В других, как полагал когда-то Морган, одомашнивание могло произойти из «захвата детенышей... животных и выращивания их, вполне вероятно, попросту из прихоти»<sup>329</sup>. Но какие бы факторы ни устанавливали поначалу отношения симбиоза между человеком и остальными животными, можно быть уверенным, что в дальнейшем именно практические и утилитарные соображения развили, расширили и распространили эти отношения, превратив

355

их в искусство разведения животных. Отношения между человеком и другими видами, разумеется, оставались близкими и тесными на протяжении очень долгого времени. Человек в разной степени зависел от животных в том, что касается пищи и других ценных и полезных материалов, уже за сотни тысяч лет до одомашнивания. Использование фауны того или иного региона является формой осуществляемого человеком контроля над природой.

Одомашнивание животных есть просто расширение и интенсификация этих отношений контроля как результат применения нового принципа: использовать животных, держа их живыми, вместо того чтобы использовать их убивая. Это изменение отношений между человеком и определенными видами животных, без сомнения, было вызвано теми же факторами, которые способствовали возникновению и становлению земледелия.

В регионах, где утвердилось как земледелие, так и животноводство, последнее в большой степени дополняло первое наряду с тем, что играло и свою собственную, отдельную роль. Животные могли использоваться в качестве тягла для плугов или повозок, а также для приведения в движение ирригационных насосов и мельниц. Навоз мог использоваться как удобрение или топливо. Домашний скот отчасти мог питаться культивируемыми растениями. Мясо и молоко обеспечивали стабильный и питательный пищевой запас во многих культурных системах. Таким образом, в одних регионах только земледелие (или преимущественно оно), а в других регионах земледелие вкупе с животноводством обеспечивали движущую силу Первой великой культурной революции. Мы проследим сейчас за шагами этого процесса. Они следуют один за другим естественно и логично.

Первым звеном в цепи последствий, вытекающих из новой технологии, было увеличение пищевого ресурса. Когда процесс фотосинтеза добытой у солнца и накопленной энергии был поставлен под контроль культуры, количество пищи, производимой на единицу человеческого труда, возросло. Это увеличение продолжалось до тех пор, пока искусство земледелия не достигло зрелых форм. С увеличением пищевых запасов возросла и численность населения. Несомненно, в период палеолита, когда дикие животные и растения были основой существования, пищевые ресурсы тоже увеличивались. Усовершенствованные орудия, оружие и приемы работы увеличивали количество добываемой пищи. А большая обеспеченность пищей влекла за собой рост населения. Но социальная организация

изменялась незначительно, если изменялась вообще. Вместо серьезного увеличения размеров социальной единицы  
356

ниции группа разделялась, при этом часть племени откалывалась, образуя новое племя. Это было необходимо, конечно, в силу существовавшего способа эксплуатации природы. В условиях присваивающей экономики население какого-нибудь района не могло вырасти сверх определенного числа, обусловленного пределом пищевых ресурсов. В хорошие периоды племя могло разрастись, но с приходом плохих времен часть людей была вынуждена покидать исходную группу и добывать себе средства к существованию где-нибудь в другом месте. Многочисленные данные указывают, что новые племена неоднократно формировались подобным образом. Такое периодическое деление племен соответствовало их подвижному, а то и кочевому образу жизни.

Однако когда искусство земледелия достигло значительного развития, сказавшись в существенном росте количества пищи, производимой на единицу человеческого труда, и когда это, в свою очередь, сказалось на росте населения, люди смогли оставаться на одной и той же территории, поскольку ее производственные возможности возросли. И пока земледелие не достигло некой новой стадии развития, земля продолжала производить все больше и больше пищи на каждый акр площади, равно как и на единицу человеческого труда. Оседлый образ жизни, ставший необходимым для любых (кроме самых зачаточных) форм земледелия, также располагал людей к тому, чтобы оставаться в тех местах, где они жили. Параллельно развитию искусства земледелия идет рост продуктивности человеческого труда и рост населения — как в абсолютных цифрах, так и в показателях плотности на квадратную милю. Но политические последствия такого роста населения могут варьировать. Они зависят от очень важного соотношения: человеко-часов, потраченных на производство пищи, и калорийности последней.

В присваивающей экономике количество добытой пищи варьирует в зависимости от времени, потраченного на охоту, собирательство и т.д. Охотник за четыре часа охоты может добыть больше дичи, чем всего лишь за два часа. То же относится и к женщине, собирающей дикорастущую пищу. Однако количество добытой у дикой природы пищи не находится в строго пропорциональной зависимости от затраченного времени. После определенного предела количество пищи, добываемой за счет дополнительных человеко-часов, уменьшается с каждым новым часом. Охотник или собиратель растений может оказаться способен, работая дольше, добыть пищи больше, но для этого он должен уйти еще дальше и тем самым затратить на ходьбу до лагеря и обратно еще больше времени, каковы бы время и работа являлись неиз-

357

водительными в отношении пищи. Более того, если охотники и собиратели будут эксплуатировать ресурсы данной местности быстрее, чем те восстанавливаются за счет естественного прироста, то дополнительное время, потраченное на добывание пищи, в конце концов действительно *сократит* пищевой ресурс ареала, уменьшив количество калорий, приходящихся на человеко-час. В присваивающей экономике поэтому существует ограничение как на абсолютное количество пищи, добываемой на душу населения в год, так и на количество калорий, получаемых за человеко-час.

С земледелием все обстоит по-другому. Больше пищи может быть произведено на единицу человеческого труда и больше — на квадратную милю. И эта производительность может увеличиваться, поскольку искусство земледелия совершенствуется. Однако в земледельческих системах соотношение между человеко-часами затраченной работы и калориями произведенной пищи может быть различным, и это многообразие весьма важно для социальной и политической организации. Плотность населения может быть большой независимо от того, большое или малое количество пищи производится за человеко-час, но структура общества будет варьировать в зависимости от соотношения этих двух факторов. Если отдача за человеко-час будет низкой, то относительно слабым будет профессиональное разделение труда, слабой — специализация по занятиям и профессиям и, возможно, совсем не будет классовой стратификации и многочисленного населения под единым управлением. Если, однако, производительность за человеко-час высока, то будет разделение труда, классовая

стратификация, трансформация племенной организации в гражданскую, или государственную. Продемонстрируем эти утверждения на примерах рисоводческих племен Лусона и земледелия Древнего Египта.

Ифугао и бонток-игороты Лусона выращивают рис как основную культуру, применяя интенсивные методы земледелия. Их приемы настолько успешны, что они в состоянии произвести очень большое количество пищи на квадратную милю. Вследствие этого они способны поддерживать очень большую плотность населения на квадратной миле. Плотность населения в некоторых районах Лусона с интенсивным земледелием и в самом деле впечатляюща для дописьменных культурных систем, она доходит до 2000 человек на квадратную милю обрабатываемой земли<sup>330</sup>. Поэтому население этих ареалов гораздо многочисленнее, чем то, которое можно было бы поддерживать за счет исключительно охоты и собирательства. Но хотя урожайность на квадратную милю высока на Лусоне, урожайность в расчете на человекочас низкая. На земледельческие работы уходит огромная часть времени взрослого населения (как

358

мужчин, так и женщин), а для определенных работ привлекаются даже дети. Обычно семью кормит небольшой участок земли<sup>331</sup>, но на поддержание существования у семьи уходит фактически все ее рабочее время. Избыточного продукта мало или нет вовсе. Нет возможности за счет части населения произвести достаточное количество пищи для всех. Вследствие этого невозможно отделить какую-то часть людей от земледелия и занять их профессионально искусствами и ремеслами. Поэтому среди ифугао или бонток-игоротов очень слабо выражено разделение труда, специализация занятий и, по существу, отсутствует сословная стратификация. Нет крупных политических единиц, нет государства. Итак, на Лусоне мы видим интенсивное земледелие, но сравнительно низкую степень развития социальной организации — просто в силу низкой отдачи (в калориях) на затраты труда в человекочас.

Однако в Древнем Египте и Месопотамии ситуация была иной. В этих регионах, как и на Лусоне, количество пищи, произведенной на квадратную милю, было очень большим по сравнению с системами присваивающего типа. Но и отдача (в калориях) на затраченный человекочас была большой. Следовательно, имелась возможность того, что часть населения произведет достаточное количество пищи для всех остальных. Значительную часть населения поэтому можно было освободить от крестьянского труда и дать работать в искусствах и ремеслах как особым профессиональным группам. И в конце концов общество стало подразделяться на классы правителей, знати, жрецов, писцов, ремесленников, крепостных и рабов. Большое число людей было организовано в единую политическую систему - государство, или нацию. Таким образом, мы видим, что значение имеет не сама по себе практика земледелия. Важно, каково соотношение между калориями и рабочим временем, а также то, какое количество пищи получается в расчете на акр.

Утверждение, что популяция людей или животных *имеет тенденцию* расти до пределов, обусловленных пищевыми ресурсами, вполне может быть справедливым, но в человеческих общинах этот рост так или иначе не всегда имеет место; помимо пищевых ресурсов, которые имеют значение для увеличения населения, есть и другие факторы. Некоторые первобытные народы находят нужным почти все свое время тратить на эксплуатацию ресурсов природы и переработку природных материалов для целей потребления; но многие племена, разумеется, ведут себя иначе. Даже у аборигенов Австралии, где природные ресурсы не всегда обильны, а технологии просты и грубы, коренные жители располагали большим количеством свободного времени для обрядов и соци-

359

альных контактов. Индейские племена Британской Колумбии производили огромное количество еды и разных вещей только ради того, чтобы уничтожить их во время обрядовых церемоний. Многие народы, живущие пастушеством и мотыжным земледелием, в состоянии, затратив на это лишь часть своего времени, произвести столько продукции, сколько необходимо, чтобы удовлетворить их потребности. Например, согласно Карнейро, который произвел тщательные замеры и подсчеты, изучая способ существования куикуру<sup>332</sup>, это бразильское племя, выращивающее маниоку, вполне способно было произвести в два или три

раза больше еды, чем оно реально производило.

В случае с куикуру и другими племенами, находящимися в подобных условиях, представляется очевидным, что — насколько это касается поддержания существования — население здесь могло бы удвоиться или утроиться и что все социальные последствия такого роста (освобождение части населения от добывания пищи, формирование профессиональных групп специализированных ремесленников и разделение общества на господствующие и подчиненные классы) могли бы иметь место. Однако социально-культурная система куикуру не стала двигаться в этом направлении. На производство достаточного для удовлетворения их потребностей количества пищи уходила лишь часть рабочего времени, после чего работа прекращалась. Население не увеличивалось. Очевидно, здесь было достигнуто равновесие, и это равновесие поддерживалось. Ситуации подобного рода порождают два существенных вопроса: 1) почему население здесь не растет и 2) что может заставить людей производить пищи больше, чем им необходимо.

К сожалению, на первый вопрос у нас нет удовлетворительного ответа. Обстоятельства, влияющие на плодovitость и репродуктивную функцию, эндемичные и иные заболевания, а также, несомненно, другие факторы воздействуют на соотношение показателей рождаемости и смертности.

Что касается второго вопроса, то представляется, что, для того чтобы заставить или побудить людей производить больше, чем им необходимо, требуется определенного рода принуждение. Такому принуждению может содействовать завоевание одного народа другим; например, некоторые европейские державы увеличили производство в своих колониях, обложив местных жителей подушной или подворной податью. Но принуждение может появиться и в самой развивающейся социокультурной системе. Принуждение к увеличению производства было характерно для «земледельческой революции». Оно проистекало из обоих источников: внешне- и внутрисоциального. Применение силы одним народом по отно-

360

шению к другому — действие, достаточно очевидное и почти не требующее объяснения.

Генезис принуждения в рамках самой социокультурной системы значительно менее очевиден и требует серьезного разъяснения.

Можно предположить, что в таких регионах, как долина Нила и Месопотамия, где впервые возникло гражданское общество, сложилась следующая ситуация и имела место следующая цепочка событий: 1) земледелие и животноводство делали возможным увеличение производства пищи в расчете как на акр земли, так и на человекочас; 2) давление, оказываемое ростом населения, вызывало увеличение производства пищи, которое, в свою очередь, способствовало дальнейшему росту населения; 3) производительность труда, то есть количество пищи в расчете на человекочас, возрастала по мере развития навыков земледелия и животноводства; 4) с увеличением плотности населения общество становилось структурно дифференцированным и функционально специализированным, то есть часть трудоспособных членов общества отделялась от добывания пищи, их время и труд затрачивались на различные искусства и ремесла, тем самым формировались профессиональные группы ткачей, гончаров, плотников, мастеров обработки металла, камня, кожи и т.д.; 5) такое развитие делало необходимым изменение экономической системы; 6) параллельно с ростом численности и плотности населения, а также со структурной дифференциацией и функциональной специализацией общества вырабатывался особый политический механизм, государство-церковь, координировавший разные части и функции общества, интегрировавший их в спаянное целое, которым он управлял и которое контролировал; именно это обеспечивало принуждение, необходимое, чтобы понудить класс производителей пищи производить больше того, что им необходимо или что они в состоянии потребить; 7) результатом было разделение общества на господствующий (правлящий) класс и класс подчиненный. А рука об руку с развитием институтов гражданского общества происходило разрушение общества племенного. Но давайте рассмотрим эту трансформацию чуть более полно.

Приход земледелия и животноводства сопровождался в некоторых, если не во всех, регионах ростом населения. В долине Нила, Месопотамии, долинах рек Индии и Китая, а в Новом Свете — в Мексике, Центральной Америке и Андском нагорье рост земледелия и населения шли рука об руку; как бы там ни было, показатели рождаемости действительно превышали

показатели смертности. Так как производительность труда в земледелии увеличилась, то стало реально, что часть населения может произвести продук-

361

цию, которой хватит на всех, и эта часть населения уменьшалась по мере роста производительности труда. Предположительно одним из следствий этого могло бы стать то, что каждая семья или каждое домохозяйство делили бы свое время между полем и домашним скотом, с одной стороны, и различными искусствами и ремеслами — с другой. Но в конечном итоге это сделалось бы невозможно практически, а для общества повсеместно — еще и невыгодно. По мере развития различных искусств и ремесел было бы невозможно, чтобы каждое домохозяйство служило мастерской и для текстильного, и для керамического производства, и для обработки металла, изготовления кирпичей, выделки кож и т.д. А если бы такое произошло, общество потеряло бы много рабочего времени. Поэтому в силу практических и технологических причин, а также соображений общественной экономии различные искусства и ремесла стали специализированными производствами. Таким способом общество разделилось в профессиональном отношении на ткачей, прядильщиков, красильщиков, мастеров по обработке дерева, кожи и металла, каменщиков, пекарей, пивоваров и т.д. Так был внедрен новый принцип социальной организации: профессиональный. И по мере того как этот новый принцип распространялся, старый базис — родство — отступал. Существовала, конечно, тенденция к тому, чтобы гильдии специализированных ремесленников превратились в наследственные, и в этом смысле родство сохранялось как элемент социальной организации. Но оно подчинилось профессии и, более того, ограничивалось рамками гильдии, так что в качестве фундамента социальной организации родство уменьшилось в размере и утратило свое главенствующее значение. Вне всякой связи с принуждением земледельцы после образования ремесленных гильдий производили больше пищи, чем требовалось им самим, с тем чтобы в обмен на сельскохозяйственные продукты можно было получить изготовленные ремесленниками вещи<sup>333</sup>. Социальное, или политическое, принуждение 'пришло позже, и мы вкратце коснемся его.

Разделение общества на профессиональные группы потребовало глубокой трансформации экономической системы. В племенном обществе, как мы видели, вещи обменивались, делились и потреблялись в соответствии с правами и обязанностями, вытекающими из родственных связей. Но в новом обществе это было уже невозможно. Мастер по металлу, гончар или ткач не могли получать еду от своих сородичей, поскольку те обычно были членами одной с ними гильдии. И разные профессиональные группы были связаны друг с другом не родственными узами — их связывали вза-

362

имные специализированные функции. Очевидно, чтобы соответствовать данной ситуации, должна была возникнуть новая система обмена и распределения предметов. Тип экономической системы, в которой человеческие права и человеческое благополучие стоят выше прав собственности и которая веками превалировала в первобытном обществе, — этот тип устарел. Новая экономическая система подчиняет человеческое благополучие правам собственности.

Существует два вида внутренних экономических систем общества, в которых отношения между индивидами являются функциями отношений между предметами. Оба они были порождены «земледельческой революцией»<sup>334</sup>. Для одного вида характерно, что экономический процесс подчиняется политическому процессу и управляется им, то есть властью. Производство и распределение регулируются властью и осуществляются, исходя из *класса и статуса*. В этом виде экономической системы отсутствуют торговые посредники и рынки. В другом типе экономический процесс имеет возможность свободно функционировать *в качестве* экономического процесса, то есть производство и обмен предметами осуществляются на основе их экономической ценности, а власть надзирает единственно за тем, чтобы определенные правила, например, касающиеся честности, соблюдались. Для данного вида экономической системы характерны торговые посредники, рынки, соглашения и контракты.

Общепризнанных терминов для этих двух видов экономических систем не существует.

Система, которая предоставляет экономическому процессу как таковому большую свободу, вполне может быть названа *рыночной*. Система, контролируемая властью, называется *социалистической*: например, контролируемые государством экономические системы у древних инков<sup>335</sup>, в Германии времен Гитлера и в СССР характеризовали социализм, а движение в том же направлении в Соединенных Штатах было решительно заклеено. Эти системы, однако, не являются примерами той концепции социализма, которая принадлежала Марксу и Энгельсу; в их социалистической системе предполагалось, что государство, которое всегда рассматривалось как инструмент классового господства и угнетения, не будет существовать в будущем — оно «отомрет» или будет «демонтировано» победившим рабочим классом. У термина «социалистический» есть и другие недостатки. Поэтому о данном виде систем мы будем говорить как о *государственно-контролируемом*.

Инки Перу дают нам хороший пример государственно-контролируемого типа экономики; ацтеки Мексики — пример торгового типа<sup>336</sup>. Оба этих общества были организованы по профессио-

363

нальному принципу, и каждое делилось на господствующий и подчиненный классы. В культуре инков производство и распределение регулировались властью; владение определенными предметами закон предписывал разным классам и группам. В Мексике, напротив, существовали рынки и денежное обращение, и свободно совершался обмен товарами в соответствии с их относительной ценностью<sup>337</sup>.

Почему «земледельческая революция» стимулировала в одной культуре или стране государственно-контролируемую систему, а в другой торговую, — это вопрос, на который у нас нет адекватного ответа. Несомненно, здесь действуют многие факторы, ни один из которых невозможно выделить в качестве независимой переменной. Фактор интеграции, однако, представляется весьма важным. Если переход от первобытного общества к гражданскому происходит хорошо организованным, последовательным образом, то хорошими представляются шансы на государственный контроль. Если же имеет место серьезная дезорганизация процесса, то, как представляется, увеличиваются шансы для свободы делового предпринимательства. Это предмет, требующий дальнейшего изучения.

Но оба вида экономических систем, порожденных «земледельческой революцией», не просто отличаются от тех, что имелись в первобытном обществе, — они являются их противоположностью: социальные отношения между индивидами становятся функцией экономических отношений между предметами.

Развитие промышленности и образование гильдий сопровождалось еще и другими последствиями, которые способствовали разрушению древней родственной и племенной организации. Торговля — за исключением, может быть, некоторых феодальных систем — развивалась как следствие роста ремесленного производства. Купцы, как правило, покидают свои дома и уезжают по торговым делам в другие страны. Искусные ремесленники время от времени также уезжали в чужие земли в поисках более хороших возможностей для своей торговли. Таким образом, члены племени оказывались разбросаны, и в силу пространственного разделения людей родственная организация ослабевала. Каждая нация давала приют торговцам и ремесленникам других наций, и эти люди, будучи чужеземцами, не обладали статусом в той племенной организации, где обосновались, даже если они выполняли в общине важные функции. Около 1000 г. до н.э. многие греки отправлялись в чужие земли в качестве торговцев и ремесленников, и такие же категории людей прибывали в Грецию извне. Со временем эти чужеземцы стали многочисленны в Афинах, что превратилось в политическую проблему: они были жителями го-

364

рода; они выполняли важные экономические функции; тем не менее, будучи чужеземцами и, следовательно, не являясь членами греческих кланов, они не обладали политическими правами. Таким образом, торговля и странствующие ремесленники содействовали разрушению древней родственной организации: соплеменники и сородичи превращались в *граждан*.

По мере того как организация на базе родства под влиянием развивающейся земледельческой технологии уступала дорогу новому, проявлялась тенденция к замене родственных

группировок территориальными, составлявшими основу политической организации. Когда генеалогические связи, реальные или придуманные, не могли больше служить достаточным средством и основанием для социальной организации, их место должен был занять другой принцип. Этим принципом был вполне определенный, ясный и сущностный принцип территории, или ареала. В следующей главе мы расскажем о территориальной организации гражданского общества.

Общественные работы и общинные функции были важными факторами перехода от племенного общества к гражданскому. Даже в некоторых первобытных племенах, таких как пуэбло-керес долины Рио-Гранде в Нью-Мексико, существуют общественные работы и общинные функции<sup>338</sup>. Здесь был вождь-жрец, который являлся главой племени или общины. Его домохозяйство необходимо было снабжать лесом. Существовал общинный дом, где проводил свои собрания общинный совет. Но еще более важно в этом отношении, что здесь была общинная ирригационная система. По мере того как под воздействием развивающегося земледелия эволюционировала культура, множились общественные работы и увеличивался их объем, а специфически общинные функции возрастали как в количественном отношении, так и по своей значимости. Для должностных лиц нужно было строить и поддерживать в надлежащем состоянии дома. Для жречества нужно было строить и поддерживать храмы. Эти общественные работы и общинные мероприятия должны были поддерживаться за счет повинностей или податей с населения, и такая деятельность требовала особого персонала для руководства ею. В случае с ирригацией (а нужно отметить, что она является важным фактором в возникновении цивилизаций как Старого, так и Нового Света) должен быть корпус управителей, облеченных большой властью. Налицо продвижение от клана и племенных вождей в сторону политического государства.

Особые общинные функции и сосредоточение власти в руках нескольких человек имеют место также и в другой сфере, а имен-

365

но в вооруженной защите и нападении. С развитием земледелия и расцветом ремесел накапливалось богатство, и это побуждало нации нападать друг на друга. «По мере того как увеличивается собственность, — отмечал Тайлор, — рядом с ней появляется война, к которой относятся как к доходному промыслу»<sup>339</sup>. Учитывая, что количество районов с богатыми речными долинами, а также количество других пахотных земель ограничено, вести войну делалось не только выгодно, но и необходимо, если нация намеревалась удерживать свои позиции в условиях международного соревнования и конкуренции.

Во многих первобытных племенах каждый мужчина был воином или мог им быть, но даже на этом уровне развития начинает проявляться специализация, как, например, в случае с «опи», составлявшими особый класс воинов у пуэбло-керес. Во время «земледельческой революции» с ростом численности и плотности населения получили развитие профессиональные армии. Война требует концентрации фактически абсолютной власти в руках очень немногих людей. Ведение войны имеет следствием не только завоевание чужого народа, но и подчинение у себя дома простого народа, который должен слушаться своих военных лидеров в интересах общей защиты. Военная добыча распределяется среди главных военачальников и гражданских руководителей. Простой народ в побежденной стране поработается, тогда как свой собственный народ подчиняется военной и гражданской власти. Таким образом, в общество глубоко вбивается клин, разделяющий его на группу, обладающую почти абсолютной властью (правлящий класс), и огромную массу простого народа, функцией которого является обеспечение общества средствами существования в мирное время и материальными ресурсами во время войны.

Увеличение количества и масштабов общественных работ, расширение общинных мероприятий и функций (в особенности ирригации и военного дела) как сопутствующих развитию земледелия и животноводства и являющихся их следствием, а также необходимость обложения масс населения налогами или другими повинностями ради обеспечения и поддержания этих общественных работ и мероприятий — все это привело к разделению общества на правящий класс, в руки которого перешла огромная власть, и массу простого народа, который был политически и экономически подчинен правителям из числа господствующего класса. Древний порядок племенного общества разрушается, отступая перед напором гражданского общества и появлением политического государства.

Накопление богатства сыграло свою роль и в другом отношении: при трансформации племенного

первобытном обществе, как мы видели, богатство человека при жизни разделялось широким кругом сородичей, а после смерти наследовалось ими. Но в более развитых культурах, где богатство значительнее, а кланы или другие родственные группы более многочисленны и менее солидарны, законы экзогамии ослабевают и в конце концов сходят на нет ради удержания собственности внутри линиджа или клана. Морган отмечал, что древние афиняне изменили свои законы экзогамии, дабы позволить мужчине жениться на богатой женщине из его же клана, с тем чтобы ее собственность могла сохраниться внутри клана: «Солон постановил, что наследница должна выходить замуж за своего ближайшего мужского агната, хотя они принадлежат к одному и тому же роду [клану] и брак между ними раньше запрещался обычаем»<sup>340</sup>. Так же и Моисей в случае с дочерьми Цлофхада постановил, что им по той же причине не следует выходить замуж за пределами их родственной группы. «... Только в семью из племени их отца должны они выходить замуж, - распорядился Моисей. — Да не переходит имущество детей Израилевых от племени к племени: ибо каждый из детей Израилевых должен сам хранить наследие племени отцов своих»<sup>341</sup>. Богатство накапливалось в обществе неравномерно — по мере того как родственные группы численно увеличивались и утрачивали солидарность. Семьи, обладавшие большим богатством, все менее склонны были делить его посредством наследования с остальными семьями, не столь богатыми. Поэтому правила наследования были изменены, и с этой переменной старая — классификационная — система родства, делавшая каждого члена вашего племени близким родственником, вышла из употребления и была заменена описательной системой терминов<sup>342</sup>. Мы отмечали, что при переходе от племенного общества к гражданскому могут иметь место два разных вида социальных процессов: силовой (военный) процесс и мирный (экономический), преимущественно монетарный процесс. Мы уже рассказывали, как идет военный процесс, и указывали на его последствия: концентрацию власти в руках нескольких человек и подчинение или порабощение большей части населения. Теперь мы хотим коротко рассмотреть, каким образом мирный, монетарный процесс тоже способствовал разделению общества на два класса: богатых и бедных. Более полно действие указанного процесса будет описано в главе 14 («Экономическая структура более развитых культур»).

В обществе, где отношения между индивидами подчиняются отношениям между экономическими объектами, статус индивидов определяется взаимодействием этих экономических реалий. В сво-

367  
бодной рыночной — денежной — экономике вещи и деньги свободно циркулируют, обмениваясь друг на друга в соответствии с их относительной стоимостью. Данный процесс имеет характер соперничества, и слабый в нем уступает сильному. Крупный торговец может устранить мелкого. Но самым существенным выражением указанного процесса с точки зрения социальной структуры является практика ростовщичества. Неравенство в богатстве встречается повсюду в человеческом обществе. Оно возникает в силу различий в здоровье, способностях, инициативности, сообразительности, а также в силу различия обстоятельств, среди которых может быть несчастный случай или неудача. В первобытных обществах, однако, это неравенство носит ограниченный характер из-за обязанности делиться богатством со своими родичами, то есть с соплеменниками, и оказывать им помощь, когда на них обрушивается несчастье. Напротив, в рамках социума при рыночной и денежной системе упомянутое неравенство акцентируется, и бедный становится беднее, богатый — богаче. Вот как эта система работает.

Индивид или семейная группа обнаруживают, что по той или иной причине не способны содержать себя в экономическом отношении. Поэтому они идут за помощью к ростовщику.

Кредитор требует гарантий и устанавливает процент, обычно по высокой ставке.

Обстоятельства, заставившие несчастного брать займы, точно так же могут не позволить ему вернуть долг или даже обеспечить процентные выплаты в соответствии с договоренностью.

Он поэтому все глубже впадает в долговую зависимость, а в некоторых культурах бывает принужден за долги сделаться слугой или рабом или же продать в рабство своих детей, покуда не удовлетворит ростовщика. Таким образом, свободная циркуляция денег в конкурентной рыночной экономике естественно и неизбежно способствует разделению общества, с одной стороны, на богатых и власть имущих, с другой стороны, на бедных и слабых. Нечего и говорить, конечно, что такая система должна поддерживаться властью и проводиться в жизнь

в конечном счете с помощью физической силы. Но социокультурная система, которая сделала возможным ростовщичество, почти всегда обеспечивает кредитору необходимые гарантии безопасности.

Теперь мы можем рассмотреть этапы перехода от первобытного общества к гражданскому и попытаться вообразить его себе как некое целое. Население росло, его плотность в результате увеличения производства пищи возрастала. Абсолютное увеличение численности группы создавало серьезное давление на родственную организацию, и в конце концов она стала распадаться под собственной тяжестью.

368

По мере совершенствования приемов земледелия производительность человеческого труда возрастала. В результате этого все большая часть населения отходила от добывания пищи и образовывала специализированные ремесленные гильдии или выполняла политические, церковные либо военные функции. Это требовало отказа от старой экономической системы родственной взаимопомощи и принятия феодальной или рыночной системы — в зависимости от того, что превалировало в переходе: военный или монетарный процесс. Общинное владение собственностью отступало перед частным владением. Законы наследования перематривались в сторону исключения почти всех агнатных родственников, а это влекло за собой переход от классификационной системы родства к описательной. Свободная циркуляция товаров и денег привела к разделению общества на должников и кредиторов и в конечном счете — на богатых и бедных.

Война также была мощным и эффективным средством политической трансформации. Равенство и демократия, свойственные племени и клану, были подмяты острой необходимостью в широкомасштабном военном соперничестве за обладание накопленными богатствами и природными ресурсами, а общество разделилось на правящий класс (военный и гражданский) и класс подчиненный.

Рост числа и масштабности общественных работ и общинных мероприятий способствовал дальнейшему развитию гражданского общества. Эти работы требовали специального управленческого персонала, который с необходимостью должен был быть облечен властью и который надлежало поддерживать налогами и другими повинностями. Тут в обществе вновь произошло разделение: с одной стороны, административные функции, подкрепляемые властью, с другой стороны, подчиненный класс, поставляющий рабочую силу и продукт своего труда.

Поддержание целостности существенно для любой системы, будь то социокультурное или какое-то иное образование. Чтобы новый тип гражданского общества, который складывался под воздействием совершенствующихся приемов земледелия и животноводства, мог поддерживать и продлевать свое существование, ему необходимо было достичь интеграции и сохранять ее, а это означало проделать три вещи. Во-первых, координацию, корреляцию и интеграцию различных частей и функций, из которых состояла новая социокультурная система, а именно различных общественных работ и общинных мероприятий, таких как ирригация, общественные учреждения, храмы, транспорт, общественные рынки, денежные системы и т.д.; координацию и интеграцию различных социальных структур, которые составляют систему в целом, например, профессиональных групп: промышленной, церковной

и  
369

военной. Во-вторых, нужно было примирить два основных класса в обществе: господствующий, правящий класс и класс подчиненный, чьи интересы были не только различны, но противоположны и непримиримы по многим позициям; нужно было не допустить, чтобы подчиненный класс разрушил общество и вверг его в результате восстания и гражданской войны в анархию и хаос. И наконец, в-третьих, нужно поддерживать самостоятельность и независимость общества с помощью успешных военных наступательно-оборонительных действий в отношении соседей. Чтобы справиться со всем этим, новое общество должно иметь особый механизм, особое политическое средство для координации, интеграции, регулирования и контроля. Такой особый механизм был выработан. Мы будем называть его *государство-церковь*.

Ситуация здесь точно такая же, как в биологической эволюции: по мере развития живых

организмов — по крайней мере в том биологическом типе, который дал млекопитающих, — они становились все более и более дифференцированными структурно и все более специализированными функционально. Дифференциация и специализация, в свою очередь, требуют координации, интеграции и контроля. Механизмом координации, интеграции и регулирования, развившимся в биологическом типе, который привел к появлению млекопитающих, была центральная нервная система. Чем для биологической эволюции являются мозг и центральная нервная система, тем для социокультурной эволюции является государство-церковь.

Институты первобытного общества разрушались и отступали, потому что не могли вместить в себя новые технологические силы, появившиеся в результате возделывания растений и одомашнивания животных, и не могли приспособиться к этим силам. Организация на основе родства была не просто подходящей, но идеальной для социокультурных систем, приводимых в действие исключительно энергией человека, и даже для тех систем, в которых земледелие и животноводство были развиты лишь незначительно. Но когда эти виды хозяйственной деятельности приобрели большой вес и размах, они оказали такое давление на социополитическую систему, что в конечном итоге она не смогла им больше сопротивляться. Возникали или распространялись новые институты, поскольку старые были разрушены и отброшены. По поводу убеждения, распространенного в некоторых кругах, что социальные революции возникают в результате агитации революционеров, изучение нами «земледельческой революции», похоже, серьезно подтверждает следующие выводы общего характера: ни один институт или социокультурная система не отступят, и от них не откажутся, пока они способны эффективно осуществлять жизненно

370

важные функции; ни один новый комплекс институтов, ни одна новая социополитическая система не могут возникнуть, пока технологические условия не позволят, а социальные условия не потребуют этого. Короче говоря, социокультурная революция не может произойти раньше своего часа; но когда этот час наступает, она обязательно произойдет. Это всего лишь применение принципов причины и следствия, а также принципа детерминизма к социокультурным явлениям, подобно тому как они применяются к явлениям физическим, химическим или метеорологическим. Дождь не пойдет, если (и до тех пор пока) нет определенных метеорологических факторов и процессов и пока они не действуют определенным образом; когда эти факторы и процессы наличествуют в определенном сочетании, дождь пойдет (то есть «осадки неизбежны»). Наконец, можно добавить, что те же самые силы и процессы, которые разрушают старое, создают новое. Эти выводы, касающиеся революционных культурных изменений, так же значимы и применимы к сегодняшней ситуации в мире, как и к «земледельческой революции».

Как мы не раз указывали, превращение первобытного общества в гражданское не было мгновенным: в нем существовали переходные стадии. Это обстоятельство поможет прояснить вопрос, который является весьма запутанным в американской этнологической теории. Морган доказывал, что институты первобытного общества были демократическими и несовместимыми с монархией<sup>343</sup>. Критики Моргана резко возражали, указывая на социокультурные системы Черной Африки, где есть и кланы, и король; они воображали, что тем самым нанесли эволюционной теории смертельный удар<sup>344</sup>. Но ничто не могло бы быть дальше от действительности. Моргановские *societas* (первобытное общество) и *civitas* (гражданское общество) суть теоретически отличные друг от друга и взаимоисключающие категории, точно так же как *рептилии* и *млекопитающие*. Но между первобытным и гражданским обществом могут быть переходные стадии, точно так же как они могут быть между рептилиями и млекопитающими. И эти переходные стадии ни в коей мере не обесценивают указанные логические категории или различия. Клоачные — это животные, которые в ходе биологической эволюции приобрели способность млекопитающих к грудному вскармливанию потомства, сохранив в то же время способность рептилий к откладыванию яиц. Подобным же образом некоторые негритянские нации Африки приобрели в ходе социокультурной эволюции некоторые институты гражданского общества, такие как король, сохранив в то же время некоторые институты первобытного общества, такие как клановая организация. Далекие от того, чтобы служить опровержением теории эволюции

культуры, эти смешанные системы делаются понятны только посредством самой теории эволюции культуры, то есть в качестве переходных систем.

### Глава 13

## Государство-церковь: его формы и функции

*Понятие государства-церкви.* Гражданские общества характеризуются, с одной стороны, рядом различающихся частей и специализированных функций, а с другой - особым механизмом координации, интеграции и контроля. Этот особый механизм должен иметь название, и мы решили называть его *государство-церковь*. Мы это делаем потому, что в данном механизме всегда присутствуют как мирской и гражданский, так и церковный аспекты; собственно *государство* и *церковь* обозначают *аспекты*, а не отдельные сущности этого координационного интегративного механизма. Если мы не создаем новый термин, то должны положиться на бытующее словоупотребление, а «государство-церковь» представляется наиболее подходящим термином из тех, которыми можно воспользоваться. Ситуация здесь сходна с той, что существует в физической теории. Очень долго считалось, что *время* и *пространство* — отдельные сущности. С развитием теории относительности время и пространство рассматриваются не как сущности, а как аспекты чего-то такого, для чего не было и до сих пор нет лучшего определения, чем пространство-время. Точно так же государство и церковь долгое время рассматривались как отдельные сущности. С развитием теории культурологии, однако, стало ясно, что они лишь аспекты чего-то такого, для чего у нас нет лучшего термина, чем государство-церковь. Повсюду особый координирующий и интегрирующий механизм политического контроля в гражданских обществах характеризуется, с одной стороны, гражданским, политическим и военным аспектами, с другой — церковным, клерикальным и теологическим аспектами<sup>345</sup>.

Государство и церковь могут быть едины в структурном отношении, как это было во многих культурах бронзового века; или они могут быть структурно совершенно различны, как это имеет место сегодня в Соединенных Штатах; или же они могут перекрывать друг друга в различных вариантах. Первоначально, то есть с появлением гражданского общества, церковь и государство составляли единство, как Герберт Спенсер проницательно заметил много лет назад<sup>346</sup>.

«В Африке, — пишет Радклифф-Браун, — часто с трудом можно отделить, даже мысленно, политическую должность от риту-

372

альной или религиозной. Так, в некоторых африканских обществах король, можно сказать, является и главой исполнительной власти, и законодателем, и верховным судьей, и главнокомандующим армии, и верховным жрецом или высшим лицом в ритуалах, и, возможно, даже главным капиталистом [sic] всей общины. Но ошибочно думать, что он объединяет в себе ряд отдельных и отличающихся друг от друга должностей. Существует одна-един-ственная должность — должность короля, а присущие ей разнообразные обязанности и сферы деятельности, ее права, прерогативы и привилегии создают единое интегрированное целое»<sup>347</sup>.

У пуэбло-керес касик возглавляет политическую организацию, являясь одновременно сакральным и мирским главой: он и жрец, он и вождь. У натчевоз побережья Залива\* человек, возглавлявший социально-политическую систему, был и царем, и богом. В Мексике во времена Кортеса правителя отличали от духовенства, но он, несомненно, считался божеством. В Древнем Перу глава государства и глава церкви были братьями или дядей и племянником; при этом первый из них был богом, или потомком бога Солнца. В Египте на протяжении веков фараон был богом, жрецом и царем — по крайней мере в теории. На практике он неизбежно должен был передать отправление культа богов жрецам, которые тем самым получили столь большую автономию, что фактически создали церковь, структурно отделенную от государства.

В ранних городских культурах Месопотамии «жреческие и мирские функции, несомненно, сосредоточивались в одном и том же человеке»<sup>348</sup>. В Древнем Шумере «церковь и государство были так тесно связаны, что те, кто осуществлял власть, образовывали теократию,

выполнявшую, с одной стороны, религиозную, а с другой — светскую функцию»<sup>349</sup>. Цари Ассирии изначально были жрецами, и они «сохраняли свои жреческие функции на протяжении всех периодов существования царства»<sup>350</sup>. «В Индии церковь и государство — единое целое»<sup>351</sup>. В Греции в эпоху железа царь был одновременно и жрецом. Многие правящие семьи языческой Скандинавии вели свое происхождение от нордических божеств; подобным же образом современные японцы возводят происхождение своего императора к божественным предкам. Цезарь в императорском Риме был и Pontifex Maximus, и император; и точно так же Август исполнял обязанности главы государственного религиозного культа.

*Государственный* аспект механизма интеграции и контроля, характерного для гражданских обществ, сегодня является, возможно, более явственным или более очевидным, чем *церковный* ас-

\* Имеется в виду Мексиканский залив. — *Прим. пер.*

373

пект. Но были времена в средние века, когда церковь была более заметна. Кроме того, многим людям свойственно рассматривать церковь только как «религиозный» институт. Если, например, обратиться к *Энциклопедии общественных наук* за статьей «Церковь», то встретишь отсылку: «см. Религиозные институты». С точки зрения индивидуального сознания, церковь действительно является религиозным институтом. Но с точки зрения социокультурных систем, более уместно было бы назвать ее политическим институтом. В некоторых гражданских обществах нет организованного духовенства или особой церковной структуры. Это также могло способствовать затушевыванию церковной составляющей государства-церкви. Следует помнить, однако, что термины «государство» и «церковь» — в нашем их понимании — необязательно помечают самостоятельные сущности, но скорее *аспекты* того механизма, посредством которого гражданские общества интегрируются, регулируются и контролируются; это названия двух категорий факторов, или составляющих, в которых заключен механизм интеграции и контроля во всей его совокупности. Мы уже отмечали слияние светского и церковного начал в некоторых системах, но будет полезно детально рассмотреть их соотношение в двух великих не-западных культурах, а именно в исламе и в Китае.

*Государство-церковь в исламе.* В исламе нет духовенства. Там есть те, кто посвящает себя богословию, но они всего лишь ученые люди, а не священники. Те, кто проводит религиозные службы в мечетях, — миряне. Ни одно человеческое существо не может призвать на другого божественное наказание или даровать ему божественное прощение либо спасение. Но это не означает, что религиозные элементы отсутствовали в тех институциональных средствах, с помощью которых находившееся под властью ислама общество интегрировалось, регулировалось и контролировалось. Напротив, эти элементы были многочисленны и сильны. Церковь и государство в исламе соединялись в персоне халифа. Аллах создал «должность суверена и требует выполнения всех приказов последнего, если они не противоречат закону ислама»<sup>352</sup>. «Исторически халифы являются наследниками Мухаммеда в управлении всем магометанским государством»<sup>353</sup>; они — «наместники Пророка». Единственный закон, имеющий силу для магометан, — это священный закон, провозглашенный Мухаммедом; юриспруденция в действительности является ответвлением богословия. И главная обязанность халифа состоит в насаждении священного закона. Халиф «был высшим религиозным главой в исламе, — пишет Варне, — и халифат был теократией в такой степени, какую

374

редко встретишь при любой другой известной в истории форме правления»<sup>354</sup>. Йозеф Шахт подытожил состав и структуру мусульманского общества следующим образом: «Ислам к тому же пропитывает собой как государство, так и цивилизацию, накладывая на них единый религиозный отпечаток... Ислам стал комбинацией религии с идеалом государства и цивилизации»<sup>355</sup>.

Итак, мы видим, что, хотя в исламе нет организованного духовенства или церковной иерархии, религиозные элементы мощно действуют в процессах интеграции и регулирования социокультурной системы. Государство — в самом прямом смысле — является также и церковью.

*Государство-церковь в китайской культуре.* Подобно исламу, Китай не обладает организованным духовенством, но — опять же подобно исламу — религиозные элементы играют видную роль в интеграции, регулировании и управлении социокультурными системами в Китае.

Прежде всего император выводит свою власть с Небес. Конфуций в своем учении придавал особое значение обязанности подданного перед своим правителем. В ханьский период Конфуций «был обожествлен и стал объектом поклонения, причем жертвы приносили не только ему, но и его ученикам»<sup>356</sup>. В 140 г. до н.э. Хан Вути официально признал конфуцианские принципы государственной политикой. Жертвоприношения на могиле Конфуция начались в самом начале эпохи Хань. К 37 г. н.э. культ сделался официальным. В 59 г. н.э. Хан Минти распорядился, чтобы жертвы приносились Конфуцию в государственных училищах. Влияние Конфуция на управление ощущалось еще и другим способом, а именно через ученых, которые имели авторитет не только в правительственной администрации, но и в религиозных вопросах. «Ханьские ученые, — говорит Тернер, — образовали нечто вроде класса жрецов, и во многих отношениях Ханьская империя была прославленной жреческой монархией»<sup>357</sup>. В правление династии Тан «храмы в честь Конфуция были возведены во всех городах империи». Приверженный даосизму император попытался наделить Конфуция титулом *ди* — «бог-император», но потерпел неудачу. В менее отдаленные времена маньчжурские императоры покровительствовали конфуцианцам и получали взамен их поддержку. А в период Республики (1911—1927) была сделана попытка превратить конфуцианство в государственную религию<sup>358</sup>.

Религиозный и церковный аспекты механизма интеграции и управления видятся, таким образом, весьма значимыми для китайской культуры, как и для ислама, несмотря на отсутствие организованного духовенства или официальной «церкви» в том поли-

375  
тическом смысле, в каком этот институт нам знаком по христианской Европе. Легко продемонстрировать, что и в западной, христианской культуре государство и церковь — это только два аспекта, или два вида компонентов, особого механизма интеграции и контроля. Ранние церковные соборы принимали решения, которые имели «силу закона. Так в них проявился характер церкви как государственного института»<sup>359</sup>. Согласно Флику, церковь в средние века «в сущности была организованным государством»<sup>360</sup>. А Хейес, перечисляя политические полномочия папы, называл его «верховным законодателем, верховным судьей и верховным администратором»<sup>361</sup>. Но исследование государства-церкви в Западной Европе выходит за пределы данной книги.  
*Классовая структура гражданского общества.* В гражданском обществе имелись два основных класса, господствующий и подчиненный, но каждый из них можно разделить на подклассы. Господствующий класс состоял из политических правителей, священнослужителей и военных. Очень часто, как мы видели, царь был одновременно и жрецом. Иногда царь был также главой военной организации. В некоторых государствах имелся класс знати, который состоял из сельской аристократии и управлял провинциями этих царств. Развитие военного дела — применение сначала бронзового, а позднее железного оружия и использование лошадей и колесниц — приводило к формированию военной аристократии. В регионах, где превалировал рыночный — в отличие от феодального — тип экономики, иногда к власти приходил класс торговцев. Во времена Хаммурапи независимый предприниматель стал важной фигурой в обществе. А в Вавилоне торговая олигархия стала достаточно сильной, чтобы соперничать с классами жрецов и военных. Подчиненный класс состоял из тех, кто своим трудом производил богатства. Их можно поделить прежде всего на городской и сельский рабочий класс. Первый представлял собой разного рода ремесленников, второй — земледельцев. Сельский рабочий класс в одних случаях состоял из свободных крестьян, в других — из крепостных или рабов. Там, где существовали свободные крестьяне, они подвергались налогообложению, которое лишало их фактически всей продукции, за вычетом того, что требовалось для поддержания скудного существования. Крепостные были прикреплены к земле, а рабы были просто

движимым имуществом.

Самыми первыми специализированными ремесленниками были работники храмовых хозяйств, которые могли быть крепостными или рабами. В культурах, где существовал рыночный тип

376

экономики, городской класс работников развился до такой степени, что обеспечивал товарами растущую торговлю. Во многих случаях они были организованы в братства или союзы, за которыми надзирали царские чиновники. Сперва существовала тенденция выплачивать ремесленникам их заработок натурой, то есть продуктами питания и другими товарами, которые они могли использовать только для собственного потребления.

Позднее, в эпоху железа, мастера стали получать свой заработок деньгами.

Похоже, что рабство также зародилось в храмовом хозяйстве, но потом этот институт широко распространился как в городском, так и в сельском производстве. Существовали различные виды рабов: 1) домашние, или используемые в хозяйстве, рабы; 2) ремесленники, прикрепленные к храмам либо к царским или аристократическим хозяйствам; 3) партии рабов, которые трудились на общественных работах, таких как сооружение пирамид, каналов, храмов и т.д., и 4) сельскохозяйственные рабы. Завоевание и покорение в войне было самым ранним источником рабов и продолжало быть таковым еще долгое время. Позднее развилась работорговля, с вооруженными отрядами, захватывавшими людей и продававшими их в рабство в другие страны. Например, богатые вавилонские купцы обычно закупали у семитских племен большое количество рабов, которых те захватывали во время набегов. С развитием рыночного типа экономики, и особенно вследствие ростовщичества, масса рабов набиралась из детей, которых продавали за долги собственные родители<sup>362</sup>.

Таким образом, через все гражданские общества прошел глубокий и фундаментальный раскол. С одной стороны, был класс царей, знати, жрецов и воинов, который управлял; с другой - были сельские и городские работники, которые могли быть «свободными», а могли быть крепостными или рабами. В любом случае они являлись классом производителей богатства и фактически вся их продукция сверх того, что требовалось для скудного существования, отторгалась у них посредством налогов, барщины (принудительных работ) или элементарного присвоения.

*Собственность как основа гражданского общества.* Более подробно мы рассмотрим этот сюжет в следующей главе («Экономическая структура более развитых культур»), но здесь стоит отметить, что классовая структура гражданского общества — это всего лишь политическое отражение экономических институтов. Господствующий, или правящий, класс обладает фактической монополией на богатство (как и на политическую власть). Он или владеет им напрямую, или приобретает его посредством взимания налогов, принудительных работ или повинностей. Он может вла-

377

деть людьми, производящими богатство, точно так же как ресурсами и техническими средствами производства. Напротив, подчиненный, или трудящийся, класс — это производители богатства, которым остается лишь часть его для собственного потребления. Интересно указать в этой связи на пример политической организации нации на основе богатства. Одним из положений конституции Солона ок.594 г. до н.э. было разделение граждан на четыре класса по принципу богатства, и каждый класс при этом обладал политическими функциями, соответствовавшими его богатству.

*Территориальная организация гражданского общества.* Сэр Генри Мэйн разделил социальную эволюцию человека на две большие эпохи: первобытное общество, основанное на узах родства, и современное общество, образованное на территориальной основе. «История политических идей начинается, — говорит он, — с допущения, что родство по крови - единственно возможное основание для объединения с политическими целями». Он говорит о введении принципа территориальной близости как о революционном новшестве. «Идея о том, что некоторое количество людей должны совместно осуществлять свои политические права

только потому, что им случилось жить в одних и тех же топографических пределах, была крайне странной и чудовищной для первобытной древности»<sup>363</sup>.

Морган по существу придерживался того же взгляда. Он тоже делил все человеческие общества на два больших типа: *societas* и *civitas*. *Societas* охватывают те социокультурные системы, которые мы называем первобытными или племенными. Эти общества, говорит Морган, «были основаны на личностях и на чисто личностных отношениях». Система, которую он называл *civitas*, или государство, основывалась «на территории и на собственности»<sup>364</sup>.

Мы сегодня считаем это разделение обоснованным, несмотря на критику, которой эта точка зрения подверглась<sup>365</sup>. Лоуи принимает предложенное Мэйном и Морганом различие родства по крови и территориальной близости как различие принципов политической организации, но отрицает, что указанные категории характеризуют соответственно первобытное и гражданское общества. Территориальный фактор, как он считает, играет важную роль в политической организации первобытных народов, и Лоуи прослеживает развитие государства на всем протяжении истории раннего общества, начиная с «первобытных» истоков<sup>366</sup>. Лоуи не удалось, однако, показать такое общество, которое, будучи полностью организовано на базе родственных связей, в то же время признавало бы, по выражению Мэйна, «совместные политические

378

права [группы людей] только потому, что им случилось жить в одних и тех же топографических пределах»<sup>367</sup>. И мы уже привлекали внимание к тому, что чужеземцы, живущие постоянно в Афинах, вовсе не обладали политическими правами, потому что не были членами греческих родственных групп (*gentes*).

Несмотря на то что мы не приемлем тезис; будто территориальная близость когда-либо служила принципом политической организации в племенном обществе, основанном на родстве, мы считаем, что можем открыть в первобытном обществе нечто из прошлого территориальной политической организации. Если свести обширную массу данных к одному высказыванию, то мы считаем справедливым утверждать, что при переходе от племенного общества к гражданскому локализованные родственные группы становятся территориальными единицами политической системы.

Локализованные кланы свойственны многим первобытным обществам. И даже в племенных деревнях, где все кланы живут вместе единой общиной, часто между одной клановой группировкой и другой существует пространственное различие. Кроме того, люди должны где-то жить, и в некоторых случаях следствием этого является близкое соответствие между родственной и локальной группировкой. По мере того как племена и кланы все больше и больше разрастаются, узы родства, как мы неоднократно отмечали, ослабевают, и родственная организация проявляет тенденцию к исчезновению. С уменьшением роли родственного фактора роль территориального фактора увеличивается. К тому времени, как развился особый механизм координации, интеграции и управления, а родство было вытеснено собственностью в качестве фундамента социальной организации, именно территориальная единица, а не родственная группа сделалась важным принципом политической организации.

Ганда Уганды были организованы в приблизительно тридцать экзогамных патрилинейных кланов. Поскольку ганда насчитывают почти миллион человек, большинство этих кланов охватывают по несколько тысяч человек. Клан такой численности был бы слишком громоздким для того, чтобы иметь значение в общественной жизни или оказывать на нее влияние, поэтому кланы подразделялись на субкланы. Каждый субклан имел свой собственный район, управлявшийся вождем. Но нация в целом, которой руководил король, обладавший абсолютной властью (по крайней мере в теории), разделялась на десять районов, каждый из которых управлялся вождем, или «графом», получившим назначение от короля. Каждый район был разделен на подрайоны, которые управлялись более мелкими вождями различных степеней, также получившими назначение от короля. Значительная часть

379

родственной организации сохранилась в кланах, или скорее в субкланах, и была важна в повседневной жизни общинников. Но с точки зрения организации и управления нацией в целом именно территориальная организация была функционально значимой.

Мы обнаруживаем территориальные единицы в политической организации некоторых культур, где существуют указания на то, что данные единицы были некогда родственными группами. Таков случай с *кальпулли* ацтеков. Существуют указания на то, что первоначально это были экзогамные патрилинейные кланы, но ко времени испанского завоевания они стали «локализованными в отдельных районах... каждый со своим собственным храмом и культом, со своим домом для заседаний совета и с должностными лицами...»<sup>368</sup> Двадцать районов, занимаемых *кальпулли*, были составными частями четырех четвертей, на которые делилась Мексика в целях управления. Сходным образом *айлью* в империи инков, очевидно, была экзогамной матрилинейной родственной группой, которая стала типовой единицей, состоящей из ста мужчин, возглавлявших домохозяйства. Каждая *айлью* имела определенную территорию. «Племя» состояло из 10 000 мужчин, возглавлявших домохозяйства, и четырех племен, образовывавших «провинцию»; провинции империи группировались в четыре «четверти», каждая из которых управлялась вице-королем. Родственная организация сменилась политической системой, организованной по территориальному принципу<sup>369</sup>.

В ходе эволюции политической организации Древнего Египта кланы превратились в территориальные группировки, называемые *номы*, как Тернер интерпретирует данные: «С развитием номов как территориальных административных районов ... племенная организация сменилась территориальным управлением»<sup>370</sup>. В Древней Греции четыре племена соединились в единую политическую структуру - Аттику - ок. 700 г. до н.э. Население разделилось на три класса в соответствии с достатком. Чтобы облегчить строительство и поддержание военных сухопутных и морских сил, Аттика была поделена на сорок восемь районов, или *навкратий*, по двенадцать для каждого из четырех племен. Примерно двести лет спустя тенденция перехода от родственной к территориальной организации была продолжена реформами Клисфена. Он упразднил четыре ионийских племена, а вместо них ввел десять новых и совершенно искусственных «племен». Членство в этих племенах основывалось на проживании в *деме* — деревне или городе Аттики либо в какой-нибудь части самих Афин. Согласно *Конституции Афин* Аристотеля, Аттика в дальнейшем была поделена на три географических региона: городской плюс субгородской, внутренний и морской. Каждый регион подразделялся на десять *трит-*

*ттий*. В каждом племени было три *триттии*, по одной в каждом из названных трех регионов. Более того, ремесленники и торговцы, из тех что иммигрировали в Аттику и поселились там, но на тот момент не имели политических прав, поскольку находились вне родственной организации, — теперь реформами Клисфена получили гражданство. Здесь мы снова видим, что родственная организация уступает дорогу, а территориальная организация обретает форму. Территориальная организация современных наций зримо проявляется в таких ее единицах, как государства, округа, поселки, графства в Центральной Англии, избирательные дистрикты в США и т.д.

*Политические формы: монархия, феодализм, демократия.* Политические системы гражданского общества имеют разнообразные формы, которые, однако, можно грубо сгруппировать по рубрикам: монархия, феодализм и демократия, или парламентские формы. Не стоит много говорить о монархической форме, поскольку она весьма известна и довольно хорошо понята. Единственный индивид — король — стоит во главе политической организации государства. Он может также быть жрецом; он может возглавлять вооруженные силы. Его власть может быть фактически абсолютной либо она может быть ограничена советом из представителей знати или парламентом. Главной чертой монархической формы является *централизация власти*.

Феодальная форма опознается по децентрализации. В ней может быть король, но в этом случае его власть ограничена или, возможно, просто номинальна. Феодализм характеризуется наличием местной, территориальной знати, часто — военной аристократии, которая под номинальной властью короля либо независимо и по своему собственному праву управляет своими поместьями. Мы не можем привести ни одного примера демократической, или парламентской, формы правления в великих культурах бронзового века, и у нас всего несколько примеров из века железного; парламентское правление — это в основном характерная черта современной эпохи в развитии западной культуры. Однако есть несколько примеров демократических, или республиканских, форм правления в культурах Древней Греции и Рима. Приведем пример первой из названных культур.

Афинская демократия началась с законов Солона ок. 594 г. до н.э. Этот документ разделял граждан на четыре класса в зависимости от их благосостояния и допускал низший класс к

политическим правам — заседать в Ассамблее и присутствовать в суде, участвовать в выборах магистратов и т. д. Важнейшие должности в исполни-

381

тельной, судебной и религиозной сферах были, однако, открыты только для самых богатых граждан. Правление тирана Писистрата и двух его сыновей сопровождалось другой конституционной реформой, автором которой был Клисфен (ок. 502 г. до н.э.). Государство было организовано по территориальному принципу; его разделили на сотню или более округов, называвшихся демами. Каждый афинский гражданин становился членом дема и благодаря этому членству осуществлял свои политические права. Государство управлялось Советом пятисот, который состоял из мужчин, отбравшихся по жребию из кандидатов, избранных демами. Любой гражданин был вправе заседать в Совете. Кроме того, существовала Ассамблея, состоявшая из «полноценных граждан старше двадцати лет», которые «регулярно собирались десять раз в год»<sup>371</sup>. По законам Клисфена Афины управлялись выборными должностными лицами. Критерия собственности для занятия должности не существовало, а при Перикле должностным лицам платили за их службу, что делало возможным занятие должности и для бедных граждан. Ассамблея могла судить должностных лиц, ответственных за государственную измену, отсутствие благочестия или несоответствующее выполнение своих обязанностей, и если человека осуждали, то могли назначить наказание в форме штрафов, изгнания или смерти.

Демократия в Древних Афинах не означала, что все люди были так или иначе политически равны. Даже несмотря на то, что «развитие демократии дало власть бедным гражданам, - говорит Тернер, — основными функционерами государства были почти без исключения представители знати и семей богатых землевладельцев»<sup>372</sup>. Более того, только *граждане* имели политические права, и этот класс составлял лишь около 55% всего населения. Другими классами были рабы (36%) и метеки, или чужеземцы, составлявшие примерно 9%. Метеки не могли голосовать, занимать государственные должности или становиться жрецами. Они не могли владеть землей или просить у государства помощи в случае крайней нужды. Даже их дети считались незаконнорожденными. Однако они были обязаны платить налоги наравне с гражданами, а также дополнительный метекский налог. Невозможность уплаты последнего превращала метеков в рабов.

*Функция государства-церкви.* Коротко говоря, функция государства-церкви состоит в сохранении целостности той социокультурной системы, частью которой оно является. Это означает, как мы видели, координацию и контроль за отдельными частями, а также регулирование системы в целом. Угроза целостности гражданских социальных систем исходит с двух сторон: извне и изнутри.

382

Чтобы социокультурная система могла сохранить свою идентичность и целостность, она должна защищать себя от внешних врагов. Но иногда лучшей защитой в международных отношениях, как и в борьбе за обладание чем-либо, является нападение. Это означает, кроме всего прочего, что государство-церковь время от времени должно мобилизовать ресурсы (людей и материальные средства) своей собственной социокультурной системы и использовать их в вооруженном нападении и защите, короче говоря — в войне. Угроза спаянности социальной системы может исходить изнутри, равно как и снаружи. Все гражданские общества составлены из классов с противоположными интересами. В каждом случае имеется дихотомия из меньшинства, составляемого правящим классом с фактической монополией на богатство или политическую власть (или на то и другое вместе), и из большинства населения, удерживаемого в того или иного рода зависимости, экономической или политической (или обеих сразу). И во многих обществах имеет место конкуренция и соперничество за верховенство между высшими классами.

Борьба между правящим и подчиненным классами в гражданском обществе является извечной и постоянной. Низшие классы — рабы, крепостные, промышленный пролетариат — время от времени пытаются улучшить свою участь, прибегая к мятежам и восстаниям. Чтобы социальная система осталась нетронутой, чтобы ее не взорвало насилие и она не потонула в анархии, отношения господства и подчинения между классами должны сохраняться; другими словами, подчиненный класс должен содержаться в условиях зависимости и эксплуатации.

Дело государства-церкви следить за тем, чтобы так оно и было.

Зависимость масс и отношение господствующего и подчиненного классов друг к другу красочно описаны Тернером: «В союзе класса священнослужителей и военного класса [то есть светской опоры государства-церкви] слились религиозные обязанности, законное право и сила, а изначальное смиренное крестьянско-де-ревенское отношение к внешнему миру духов со временем развилось в покорность всевозможным вышестоящим лицам. По мере того как народные массы становились покорными, классы священнослужителей и военных делали барственными и надменными. Они смотрели на работу как на унижение, а утонченность собственной жизни, возможную благодаря эксплуатации народных масс, объясняли результатом их собственных высоких умственных и нравственных качеств. Смирненности народных масс они противопоставляли покровительственное высокомерие и говорили, что народ не заслуживает лучшей участи, нежели работать на благо тех, кто стоит выше их. Они подавляли сопротивление

383

народных масс с жестокостью, которая — хотя и сохраняла их господство — лишь ожесточала народ. Городские культуры приучали и группы властей предрержащих, и безвластный народ к тому, что в политических целях полезно обращаться к насилию»<sup>373</sup>. Помимо сохранения целостности своей собственной социокультурной системы перед лицом вражеского нападения извне, а также мятежа и восстания изнутри государство-церковь имело и другие функции: внутренней организации, регулирования и контроля. Перечисленное связано с огромной важности процессом передачи культуры от поколения к поколению — имеется в виду *обучение*, которое касается семьи и отношений между индивидами в браке, преступления и наказания, отношений собственности, общественного здоровья, социального благополучия, средств транспорта и связи и т.д. Теперь мы хотим рассмотреть данные функции государства-церкви в их специфических и конкретных проявлениях. Сначала мы сделаем это в отношении государства, потом — церкви.

### **Государство**

*Война.* Все государства содержат вооруженные (а некоторые — и военно-морские) силы в целях ведения наступательных и оборонительных военных действий со своими соседями. В этом отношении все они похожи, различаются же — по способам выполнения этой задачи, и мы здесь можем отметить несколько особых случаев. Наверное, самый обычный метод формирования армии — это набор рекрутов, или воинская повинность; такова практика и древних, и современных обществ. Другой весьма распространенный метод состоит в использовании наемников.

В некоторых случаях глава государства одновременно возглавляет и армию, реально предводительствуя или сопровождая ее во время военных походов. Судя по всему, египетские фараоны когда-то лично командовали своими армиями. В конечном итоге, однако, развился класс профессиональных военных, которые взяли на себя реальное ведение военных действий. Саргон в Аккаде в III тысячелетии до н.э., вероятно, был первым, кто учредил постоянные вооруженные силы. Из кодекса Хаммурапи мы знаем, что в Вавилоне существовал особый воинский класс.

Некоторые государства использовали шпионов в качестве «дистанционных распознавателей» для армий и как источник военной информации для правительства. Торговцы у ацтеков, например, обычно шпионили в среде тех народов, с которыми торговали.

Государство мобилизует материальные ресурсы, а также живую силу.

384

Мы уже коротко останавливались на последствиях войны. Часть населения побежденной нации могла быть уведена в рабство победителями; Саргон Аккадский «ввел практику порабощения всего населения покоренных городов»<sup>374</sup>. Могла иметь место аннексия захваченной территории, и в таком случае побежденных могли оставить на земле в качестве крепостных и зависимых. Победитель в разной степени и разными способами присваивает себе богатство побежденного: в виде добычи, грабежа, трофеев или обложения данью. Это богатство обычно распределялось среди представителей правящего класса нации завоевателей: членов правящей семьи и правительства, церкви и духовенства, а также военных лидеров. Война способствует сохранению и даже укреплению классовой структуры

наций. Народы побежденной нации оказываются порабощенными. Народные массы победившей нации попадают в подчинение абсолютной власти, что является условием ведения войны, тогда как правящий класс обогащается и еще больше укрепляет свое могущество.

*Классовая борьба.* Участь подчиненного класса нередко тяжела, и чрезмерная нужда и изнурительный труд, часто соединяющиеся с грубым и жестоким обращением, побуждают его к бунтам. Мятежи рабов, бунты крепостных, восстания крестьян — постоянное явление, время от времени происходящее в гражданском обществе.

Согласно Морету и Тернеру, восстание народных масс имело место в Египте уже в 2200 г. до н.э.<sup>375</sup> Другое восстание произошло в период Двадцатой династии. «Оба они были вызваны неспособностью правящих классов позволить народным массам иметь достаточно еды, — пишет Тернер, — и оба сопровождалась беспорядком, убийствами и грабежом»<sup>376</sup>. Иранские крестьяне поднялись против жрецов и знати во время восстания Маздака ок. 500 г. н.э., захватывая землю и скот и превращая свои деревни в коммунистические общины. В Китае при первых императорах Ханьской династии происходили восстания крестьян и рудокопов. В Спарте тайные агенты шныряли среди *илотов* — одного из двух порабощенных классов, выявляя и убивая «всякого, кто проявлял непослушание или обнаруживал признаки недюжинного ума»<sup>377</sup>. Четверть миллиона рабов подняли восстание в Сицилии во втором столетии до н.э. Они были вновь обращены в покорность, и тысячи их были распяты. Восстание рабов в Италии под руководством Спартака в 73 г. до н.э. было в конечном счете разгромлено на поле сражения; 6000 его участников были распяты вдоль Аппиевой дороги. Но все это — лишь немногие примеры бунтов и восстаний, непрерывно потрясавших гражданское общество вдоль и поперек на протяжении столетий.

385

Именно делом государства — светской составляющей особого механизма интеграции и контроля в гражданском обществе — является подавление этих восстаний для того, чтобы сохранить целостность нации, внутри которой они происходят. И в этом деле применяются самые суровые меры; массовые экзекуции являются правилом. Иногда, конечно, государству не удастся подавить мятеж или по крайней мере избежать потрясений. Первое большое восстание в Египте, по словам Тернера, «разрушило власть Мемфиса», а второе, в эпоху Двадцатой династии, «ослабило позицию Фив, столицы империи... Верхний Египет никогда больше не оправился от этого бедствия...»<sup>378</sup> Разрушительный эффект от восстания, с одной стороны, и роль государства в подавлении мятежей — с другой, выступают из этих примеров с кристальной ясностью.

*Кровная месть и междоусобные войны.* В первобытном обществе причинение вреда или убийство подлежали отмщению со стороны пострадавшего или его сородичей. И в случае, если настоящего преступника не удавалось найти и наказать, отмщение могло быть обращено на членов его семьи. Коротко говоря, в племенном обществе месть являлась внутренним делом родственников, скорее личным правом, нежели прерогативой общества, племени. При более высоких уровнях культуры, когда собственности больше и она более значима для социальных отношений, правило «жизнь за жизнь» и «око за око» заменяется деньгами и устанавливается компенсация, при которой размер платежей соответствует степени тяжести преступления.

С появлением гражданского общества личная месть оказывается вне закона, и государство присваивает себе исключительное право убивать. Это приложимо как к личной мести, так и к междоусобным «войнам» вроде тех, что привычно велись между шотландскими кланами. В древних государствах ацтеков и инков кровная месть была вне закона, то же наблюдалось и в монархиях Черной Африки — у ганда и дагомейцев. В Древнем Египте и в Месопотамии государство обладало исключительной юрисдикцией в отношении преступлений.

Законодательный запрет на личную месть и междоусобные войны — один из лучших показателей того, что гражданское общество достигло своей зрелости. Интересно отметить, однако, что данный рубеж был сравнительно поздно достигнут германскими народами, а также Англией. «Не далее как в 1439 г., — согласно Монро Смит, — шоффен (уголовные судьи) Намюра провозгласили в приговоре: "Если родственники убитого намерены и в состоянии отомстить за него, то желаем им удачи, поскольку мы, шоффен, ничего с этим сделать не мо-

жем"»<sup>379</sup>. И еще в XV в. в Англии велась междоусобная война между двумя аристократами и их сторонниками<sup>380</sup>. Один из вожаков был убит, и его противник выплатил вдове денежную компенсацию. Очевидно, то был последний случай междоусобной войны и вергельда, имевший место в Англии<sup>381</sup>.

*Государство и собственность.* Учитывая классовый характер гражданского общества и тот факт, что в основе его лежит собственность, легко представить, что права собственности должны быть защищены со стороны государства-церкви. Должны существовать определенные средства защиты права собственности классов на обладание своими богатствами, и должны быть способы присвоения экономических излишков у класса трудящихся. Эти способы и средства являются политическими и применяются как государством, так и церковью. У нас уже была возможность на предыдущих страницах, когда речь шла о гражданском обществе в целом, обратить внимание на отношение государства к собственности. Давно уже признано, что одна из основных функций государства состоит в установлении и поддержании экономической системы. «Правительства, учреждения и законы, — писал Морган, — это просто приспособления для создания и защиты собственности»<sup>382</sup>. Подобным же образом выдающийся немецкий социолог Тённис замечал, что «общества и государства являются главным образом институтами, предназначенными для мирного [sic] приобретения собственности и для ее защиты»<sup>383</sup>. Такого же взгляда придерживается и Римская католическая церковь, как объяснил папа Лев XIII в своей энциклике «О положении рабочего класса». В части, озаглавленной «Государству следует защищать частную собственность», он говорит: «Должно помнить, что главное, чего следует добиваться, это гарантий — с помощью юридических и политических средств — частной собственности». В гражданском обществе классовая структура покоится на отношениях собственности, а государство гарантирует сохранение и того и другого. В некоторых культурах, однако, экономические процессы представляют собой угрозу стабильности классовой структуры. Может случиться, например, что некоторые члены «низших классов» сумеют приобрести достаточно средств, чтобы позволить себе носить одежду или украшения, свойственные высшим классам. Если это произойдет, положение и привилегии высших классов окажутся под угрозой, и нельзя сказать, как далеко может зайти возвышение низших классов. Чтобы предотвратить эту атаку на классовую структуру и привилегии высших классов, некоторые общества прибегли к законам, регулирующим расходы. Закон, регулирующий расходы, не дает человеку потреб-

лять или распоряжаться своими средствами так, как ему нравится; это — политическое средство, позволяющее держать экономический процесс под контролем. Как правило, конечно, для законодательного контроля нет необходимости; низшие классы обычно не в состоянии обеспечить себя всем необходимым, не говоря уже о роскоши. Но когда экономические условия допускают, чтобы в руках некоторых членов подчиненного класса оказались предметы роскоши, государство может прибегнуть к законодательству, дабы сохранить классовую структуру общества. У инков, например, простой народ «мог носить только грубую одежду из шерсти ламы, более же хорошие ткани — из шерсти альпака и викуни — отводились знати. Запрещались им также изысканные лакомства, наиболее крепкие напитки и кока. Они могли носить в ушах пучки соломы или клочки шерсти, им позволялись маленькие подвески из дерева или глины, но не крупные серьги из более дорогих материалов. Они не могли украшать себя драгоценными камнями, перьями, золотыми и серебряными кольцами, ручными и ножными браслетами и нагрудными украшениями, присущими высшим классам»<sup>384</sup>. В доколумбовой Мексике серьезным преступлением для ацтекского простолюдина считалось «строительство каменного дома или ношение одежды из хлопка, а также украшений из золота и драгоценных камней»<sup>385</sup>. В Китае в начале эпохи Хань шелковая одежда была исключительной привилегией правителей и аристократии, а для того чтобы усиливающийся класс торговцев не мог носить шелка, было разработано законодательство, регламентирующее расходы<sup>386</sup>. Мы обнаруживаем законодательство, регламентирующее расходы, и в западноевропейской культуре. В Англии при Тюдорах, например, «ни один человек со статусом ниже лорда не должен был носить золотую или серебряную парчу,

соболий мех... Малиновый или голубой бархат запрещено носить всякому, чей статус ниже кавалера ордена подвязки... Что касается низшего класса, то ни один слуга не имеет права тратить свыше 2,5 ярда на короткое платье или 3 — на длинное; а земледельцы, пастухи и чернорабочие не могут иметь имущество стоимостью свыше 10 фунтов, им запрещено носить ткани дороже двух шиллингов за ярд или штаны дороже 10 пенсов за ярд под страхом трехдневного пребывания в колодках»<sup>387</sup>.

*Наказание за воровство.* В качестве защиты такой основы гражданского общества, как собственность, государство сурово наказывало за кражу. У ацтеков воров обращали в рабство. Мелкое воровство в государстве инков наказывалось поркой; кража у государства наказывалась смертью. Ганда убивали вора, если ловили его на месте преступления; при других обстоятельствах его

388

калечили. В развитых городских культурах бронзового века смерть или нанесение увечий были обычным наказанием за воровство. Служило ли суровое наказание сдерживающим средством - это вопрос, на который у нас нет ответа. Но так это было или нет, наказание использовалось именно с такой целью. А вот частое применение государством смертельных наказаний, конечно же, многих людей удерживало от повторного совершения преступления. *Ирригация.* Ирригация с необходимостью является общественным делом. Даже в некоторых первобытных племенах мы находим ирригацию, которая осуществляется общиной под руководством одного из должностных лиц племени<sup>388</sup>. Ирригация была государственным мероприятием в аборигенных Перу и Мексике. И одной из главных функций государства в развитых городских культурах бронзового века была ирригация полей; их экономика напрямую зависела от нее, а вследствие этого и вся их политическая и социальная система опиралась на этот фундамент.

*Государственные монополии.* Во многих древних культурах бронзового века государство брало на себя руководство или управление определенными отраслями деятельности или же монополизировало торговый обмен определенными товарами. Торговый класс еще не сделался заметным в обществах раннего бронзового века, поэтому во многих случаях выполнять производственные и коммерческие функции приходилось государству.

В Древнем Китае, например, в разные периоды государство имело монополию на такие ресурсы и производства, как лесозаготовки, изготовление соли, железа, добычу моллюсков, пьянящие напитки и т.д.<sup>389</sup>

«В Индии эпохи Маурьев, в ханьском Китае, сассанидской Персии, в эллинистических царствах и имперском Риме государство, то есть политически организованный правящий класс, держало промышленное производство главным образом в своих руках.

Государственные монополии были установлены скорее как средство увеличения доходов, управления рабочей силой и контроля над ценами, чем как способ организации капитала, и за исключением добычи руды, производства металла и текстиля государственные предприятия представляли собой преимущественно то, что называется общественными работами:

строительство стен, Дорог, акведуков, каналов, дамб, дворцов и храмов. Такие мероприятия осуществлялись как государственные частично в силу того, что только государство могло их финансировать, а частью потому, что для руководства необходимой рабочей силой требовалась исключительно политическая власть»<sup>390</sup>.

389

*Деньги, рынки, меры, весы.* Государство пришло к возможности влиять на экономические процессы гражданского общества посредством надзора за рынками, мерами и весами, а также посредством монопольного права чеканить и выпускать монеты. Такие рынки, контролируемые государственными чиновниками, мы находим у ацтеков времен Кортеса и в некоторых монархиях Черной Африки.

*Дороги и путешествия.* Интеграция социокультурной системы требует средств коммуникации и транспорта, и мы видим, что государство действует и в этой сфере тоже. У ацтеков была система дорог, которые всегда содержались в порядке; через реки и ручьи перебрасывались деревянные или подвесные мосты. Вдоль дорог на особых станциях располагались курьеры. Говорят, что свежую рыбу к столу Монтесумы доставляли от Мексиканского залива в столицу за один день. В доколумбовом Перу две главные дороги — одна вдоль побережья, другая через внутренние

районы — прорезали империю инков с севера на юг, а от столицы Куско расходилась в стороны сеть пересекающихся дорог. Станции с курьерами располагались каждые две или три мили, и послания могли передаваться быстро: расстояние между Кито и Куско в 1300 миль преодолевалось за десять дней. В Уганде сеть великолепных дорог, иногда более 12 футов в ширину, связывала резиденцию короля с резиденциями старших вождей, а тех, в свою очередь, — с младшими вождями. В империи Александра Македонского территорию пересекали большие дороги, которые поддерживались в хорошем состоянии и были снабжены укрытиями для путников. Чтобы проехать по царской дороге от Сард до Суз (1500 миль), требовалось двухнедельное путешествие. В Китае перед приходом Ханьской династии царь построил обширную систему дорог, расходящихся в стороны от столицы области Шэньси г.Сиань; дороги дали царю огромное преимущество перед феодальной знатью и помогли физически объединить страну и управление. Наконец, Рим оставался непревзойденным по части строительства дорог. В правление Траяна существовало 47 тыс. миль больших дорог. Цезарь однажды за десять дней совершил путешествие в 800 миль. Многие римские дороги были мощеными, имели постоянные дворы, проводников и верстовые столбы.

*Государство и индивид.* Процесс координации, интеграции и контроля в социокультурной системе должен быть связан с индивидом как с минимальной единицей собственной структуры. Государство осуществляет надзор и контролирует жизнь индивида в целом, оказывая на него особое давление в определенные момен-

390

ты, вроде рождения, брака, военной службы и смерти. Индивид является субъектом законов в отношении классового статуса, собственности, воровства и других преступлений. Но, вероятно, основной заботой государства в связи с отдельным человеком является его обучение и воспитание. *Обучение.* Согласно общепринятой у нас точке зрения, совпадающей с мнением ученых, обучение и воспитание представляют собой интеллектуальную деятельность, направленную на поиск истины и передачу этой истины другим. С позиции социокультурной системы, однако, обучение является политическим процессом; оно есть средство социальной интеграции и контроля. С точки зрения антропологии обучение - это процесс, посредством которого культура одного поколения передается следующему за ним; это способ, которым общество навязывает индивидам обычаи, убеждения, отношения, идеалы и модели поведения. Процесс обучения может быть официальным или неофициальным, и последний, очевидно, более эффективен в придании определенной формы жизни отдельного человека, поскольку этот неофициальный процесс более длителен, более всеобъемлющ и является неотъемлемой частью каждодневной жизни. Представление об обучении как политическом процессе хорошо выразил Аристотель: «Из всех вещей, которые я упомянул в качестве тех, что в наибольшей мере способствуют сохранению общественных установлений, следует указать на приспособление обучения к форме правления... Такое обучение следует регулировать законом, и оно должно быть государственным делом непреложного характера. *Гражданина следует формировать так, чтобы он соответствовал форме правления, при которой он живет* [курсив мой. — Л.У.]»<sup>m</sup>. Он хвалил лакедмонян за то, что «они в высшей степени пекутся о своих детях и делают обучение заботой государства»<sup>392</sup>.

Государство в древних культурах бронзового века мало заботилось об обучении народа, хотя даже у ацтеков мы находим районные школы для сыновей простолудинов. В Древнем Египте в период Древнего царства существовали дворцовые школы для обучения молодых людей таким практическим занятиям, как письмо, математика, инженерное дело, медицина и т.д. «Обучение состояло исключительно из практических навыков, полезных для карьеры государственного служащего»<sup>393</sup>. В Древней Индии религиозное влияние на обучение было значительным, но существовали и относительно светские школы для получения практических сведений. Кроме того, были случаи, когда императоры выступали патронами университетов, а некоторые ученые люди пользовались большим политическим влиянием. В Китае обучение сделалось неотъемлемой частью политического ус-

391

тройства государства. Во времена Ву Ти (II в. до н.э.) для получения дворянства было необходимо знание классики. На протяжении сотен лет действовало правило сдачи экзаменов для назначения на государственную должность, так что, как писал Каунтс, Китаем управляли ученые<sup>394</sup>. Данная система, кроме того, имела своим результатом гарантированную связь «группы всесторонне образованных людей — с трон»<sup>395</sup>. В Японии в эпоху Нара (ок. VIII в. н.э.) основной целью обучения была подготовка мужчин к занятию чиновных должностей<sup>396</sup>.

Древнегреческое общество носило выраженный светский характер: Аристотель даже не упоминает жрецов в своем перечне профессиональных групп или классов. Основной заботой было отношение между индивидом и государством, а не между человеком и богом.

Платоновские «Законы» и «Республика», а также «Политика» Аристотеля и его исследование социального устройства показывают, на чем фокусировалась греческая общественная жизнь и общественная мысль. Обучение поэтому должно было быть заботой государства. Согласно Платону и Аристотелю, обучение должно регулироваться государственной властью; оно должно быть обязательным для свободных граждан и единым для всех.

В ранний период римской истории обучение ограничивалось главным образом рамками семьи; позднее были учреждены простейшие школы. В период империи школы риторики постепенно перешли в государственную систему.

*Краткий обзор государственных функций.* Теперь мы видим, как государство средствами таких элементов властной структуры, как короли, лорды, визири и министры, ассамблеи или парламенты, суды, полиция и исправительные институты, интегрирует, регулирует и контролирует большую часть жизни гражданских обществ. Они защищают общества от внешней агрессии и от внутренних потрясений<sup>397</sup>. И они осуществляют или регулируют многие внутренние процессы общества, обеспечивая коммуникации, транспорт, ирригацию, общественное здоровье и благополучие, финансы и торговлю, наказание преступников, обучение и т.д., что является существенно важным или необходимым для эффективного функционирования общества. Целью и объектом этих усилий служат безопасность, непрерывность во времени и эффективное функционирование социокультурной системы.

### **Церковь**

Рассмотрев функции государства как механизма интеграции, регулирования и контроля, обратимся теперь к церкви. Если, как мы

392

предположили, государство и церковь — это лишь два аспекта, или сегмента, особого интегрирующего и регулирующего механизма гражданских обществ, то можно ожидать, что мы обнаружим, что функции церкви и роль, которую она играет в социальном организме, в основе своей те же, что и у государства. Фактически это мы и обнаружили (что будет показано далее).

Одним словом, функция церкви в гражданском обществе состоит в сохранении целостности социокультурной системы, частью которой она является, с помощью: 1) наступательно-оборонительных отношений с соседними нациями; 2) удержания собственного подчиненного класса в послушании и покорности, чтобы предотвратить дезинтеграцию, которая может стать следствием восстания и гражданской войны, и 3) с помощью обеспечения внутри общества таких разнообразных процессов, как земледелие, ирригация, ремесленные производства, деловые операции, общественные работы, а также влияя на жизнь отдельных индивидов посредством обучения и обрядов.

Повсюду в гражданских обществах клир — по крайней мере высшее духовенство — является частью правящего класса и в качестве такового оказывает большое политическое влияние или осуществляет власть и пользуется преимуществами крупных капиталистов. Как мы уже отмечали, зачастую имеется весьма тесная связь между главой правящей верхушки и духовенством; сам правитель довольно часто является священнослужителем. А там, где этого нет, священники постоянно играют при правителе роль советников по политическим делам.

Два верховных жреца у ацтеков «подсказывали правителю и Совету, что надо делать в вопросах войны и общественной политики»<sup>398</sup>. Глава культа в аборигенном Перу был братом или дядей Инки — главы государства. В Египте соперничество между фараоном и жречеством в конце концов привело к преобладанию последнего над тронем. И «ассирийские самодержцы... не приступали ни к одной публичной акции, не посоветовавшись с ее [Иштар] жрецами»<sup>399</sup>. В Греции и Риме жрецы обладали большим политическим влиянием, но они «слишком тесно отождествляли себя с мирским правящим классом, чтобы проявлять независимую власть»<sup>400</sup>.

*Война.* Можно с уверенностью сказать, что ни одну войну невозможно вести без обращения к сверхъестественному началу. Мобилизовать население на военные цели — это дело

духовенства в гражданском обществе и колдуна — в племенных культурах. Главным богом ацтеков был Уицилопочтли, бог войны, и его жрец был одним из двух глав духовной иерархии. Военные экспедиции возглавляли жрецы с идолами богов. А одной из главных функций войны у ацтеков был захват пленных для храмовых жертвоприно-

шений. В Египте и других древних культурах Старого Света победа в войне считалась даром богов. «Амон даровал мне эту победу», — провозгласил Рамзес II после битвы при Кадеше. И вследствие этого боги должны были быть вознаграждены в виде приношения даров жрецам или дележа с ними военной добычи.

*Классовая структура.* Жречество в городских культурах древности было неотъемлемой частью классовой структуры гражданского общества, вследствие чего жрецы воспринимали эту классовую структуру как естественную для собственного существования. С одной стороны, были народные массы, с другой — правители, военачальники и жрецы; это было в согласии с волей и замыслом богов, поэтому религиозный долг состоял в поддержании и увековечении данной системы. Духовенство было далеко от осуждения рабства; представляется, что «сначала, по всей видимости, рабы сосредоточивались в храмах», где трудились на сельскохозяйственных работах или в качестве ремесленников<sup>401</sup>.

*Общественный контроль: обучение и культ.* Как отмечалось ранее в разговоре об этике, в то время как в домашние дела первобытных народов боги не вмешивались, в гражданских обществах они стали выказывать большую озабоченность поведением народных масс; иначе говоря, жречество использовало теологию и обряды, чтобы исподволь внедрять послушание и смирение в сознание народных масс и сделать их лояльными по отношению к установленному порядку. Вооруженной силы государства было недостаточно для того, чтобы справиться с вечной и время от времени реализующейся угрозой восстания, гражданской войны и анархии; для этой цели должны быть использованы и возможности церкви. Поэтому священнослужители учили народ (и обосновывали свои наставления чудесами и таинствами религии), что ему следует принимать, и даже защищать установленный порядок. Египтянам Вселенная представлялась моральным порядком, установленным богом солнца Ра, а их общественный идеал подразумевал «полное приятие своего классового статуса, приниженное положение людей труда и бедность как нормальное состояние простолюдина; все это действительно были аспекты божественного морального порядка»<sup>402</sup>. Буддизм учил мужчин и женщин быть довольными своей участью и своим положением в жизни. Учение Конфуция, согласно Гу Цзегану, «было полностью сосредоточено на стремлении заставить людей признавать особое положение вышестоящих персон, и это, конечно, самая выгодная теория для самодержавного деспота»<sup>403</sup>. Позднее Римская католическая церковь признала пользу и назначение рели-

гии как средства недопущения восстаний за счет «смягчения людских душ»<sup>404</sup>.

*Церковь и собственность.* В соответствии со своей ролью компонента особого механизма интеграции и контроля в гражданском обществе церковь владеет и пользуется огромными материальными ценностями. Правящий класс обладает фактической монополией на богатства, равно как и на политическую власть, а высшее духовенство есть важная часть правящего класса.

Представление, что «человек жив только милостью божьей», встречается практически во всех культурах. Человек не может жить одними лишь собственными усилиями; он должен получать поддержку со стороны мира сверхъестественных сил. И потому даже в самых грубых культурах, существующих целиком за счет дикой природы, в обмен на помощь богов им приносят жертвы. В обществах мотыжного земледелия практикуются приношения первых плодов урожая. В конечном счете эта благодарность и компенсация распространяются на людей, представляющих или замещающих богов — на жрецов. В некоторых племенных обществах, таких как пуэбло американского Юго-Запада, жрецы получают по крайней мере частичное обеспечение своего существования. Вождь-жрец у пуэбло-керес владеет всей землей ( по меньшей мере теоретически), и в качестве земного представителя Иатику (богини-Матери) он получает материальную поддержку от общины<sup>405</sup>. В ранних городских культурах, порожденных «земледельческой революцией», земля считалась собственностью бога,

представленного жречеством либо царем (который мог одновременно быть и жрецом), либо ими обоими. Часть продукции должна была поэтому идти жрецам или царю в качестве «платы» за пользование землей. По мере развертывания «земледельческой революции» цари, знать и жрецы становились обладателями все большего количества земель и богатств, извлекаемых из различных ремесел и производств.

У ацтеков жрецы «сплошь и рядом жили в роскоши, имея обширные земельные владения, немалую часть дани и нескончаемый поток жертвенных подношений»<sup>406</sup>. В Древнем Перу земля была поделена на три части, одна из которых возделывалась в пользу храмов и жречества. Храмы владели значительными богатствами. В главном храме - Храме Солнца — «имелся золотой сад, где все деревья и растения, фрукты и цветы, птицы и насекомые были из золота и где паслось стадо золотых лам под присмотром сделанных в натуральную величину золотых пастухов»<sup>407</sup>.

В Древнем Египте церковь владела огромными богатствами. Из папируса Гарриса<sup>408</sup> мы узнаем, что приблизительно во времена

395

Рамзеса III (1198-1167 гг. до н.э.) храмы владели рабами в количестве более 107 тыс. человек, или около 2% населения; у храмов было около 750 тыс. акров земли, или около 15% всей пахотной земли в Египте; около 500 тыс. голов скота; флот из 88 судов; 53 мастерские и судоверфи; и все это на территории в «менее чем 10 тыс. кв. миль, где обитали около 5 или 6 млн. человек» (территория Массачусетса насчитывает 8266 кв. миль, его население в 1940 г. — 4 316 721 человек). Одно время Храм Амона в Фивах единолично владел более чем полумиллионом акров земли, 81 322 человеками, 421 400 голов домашнего скота, 83 кораблями и 65 деревнями<sup>409</sup>. Богатыми были и храмы Месопотамии.

Храмы сделались центрами деловой активности и производства. Храм Бау в Лагаше, древнешумерском городе, нанимал работников, с которыми рассчитывались ячменем, и одновременно владел рабами. Пекари, пивовары, прядильщики, кузнецы и сельские батраки наряду с чиновниками, писарями и жрецами — все эти профессиональные группы были задействованы в храмовом хозяйстве. У храма был собственный производственный инвентарь: «...металлические орудия, плуги, тягловый скот, повозки и суда... [кроме того, имелся] скот, включая племенных быков, привезенных из Элама»<sup>410</sup>. Согласно Чайдду, в Месопотамии храм был «не только центром религиозной жизни города, но также и средоточием накопления капитала. Храм действовал как крупный банк; бог был главным капиталистом страны. Ранние архивные записи храма повествуют о том, что бог ссужает земледельцев зерном и тягловым скотом; предоставляет поля арендаторам; оплачивает труд пивоваров, судостроителей, прядильщиков и работников других специальностей; ссужает путешествующим купцам зерно и слитки драгоценных металлов. Бог — самый богатый член общины»<sup>411</sup>. Храмы Вавилона тоже функционировали как банки. Банк Игиги (ок. 575 г. до н.э.) «действовал как скупщик для клиентов, предварительно взявших ссуду под урожай; давал ссуды под расписку и под заклад, а также принимал вклады под проценты»<sup>412</sup>. «Самые древние из поддающихся расшифровке документов Месопотамии — это... ведшиеся жрецами отчеты о доходах храма»<sup>413</sup>. *Контракт* как средство узаконить деловое соглашение был изобретен в Шумере храмовыми служителями; он применялся при оформлении аренды полей, домов, рогатого скота и кораблей<sup>414</sup>. А храм-банк в Вавилоне использовал договорные документы при оформлении ссуд: «Варад-Илиш... получил от жрицы Солнца Илтани один шекель серебра с баланса бога Солнца. Данная сумма должна быть потрачена на покупку кунжута. Когда придет время сбора урожая кунжута, он вернет долг кунжутом (по цене на тот момент) *предъявителю сего документа* [курсив мой. — Л.У.]»<sup>\*15</sup>.

396

Церковь нередко участвует вместе с государством и военными в дележе военной добычи. В Древнем Египте «добыча, собранная как в Сирии, так и в Эфиопии, пошла на обогащение бога Амона не меньше, чем на самих правителей; каждая победа приносила ему десятую часть добычи, собранной на поле битвы, дани, которой обложили покоренных, а также пленников, обращенных в рабство... Фараоны, к которым постоянно обращались с просьбами, поскольку те должны были вознаграждать того или иного из своих слуг, никогда не были в состоянии долгое время удерживать свою долю военной добычи. Напротив, бог [то есть жречество] всегда получал то, что ему следовало, и ничего не отдавал взамен...»<sup>416</sup>

Церковь иногда была более хваткой, чем государство, и в остальных отношениях: в Египте при

Рамзесе III, «в то время как беднота на службе у государства умирала от голода у дверей пустой казны, кладовые бога ломились, и Амон только для его ежегодных праздников каждый раз получал больше 205 тыс. бушелей зерна в качестве пожертвований»<sup>417</sup>.

Наш рассказ о церкви ясно показал, что ее функции весьма близки функциям государства. Разумеется, существуют различия в деталях: например, мы не знаем ни одного случая, когда бы церковь занималась строительством дорог. Но в решении крупных задач, таких как ведение войн, удержание подчиненного класса в смирении и послушании, выполнение важных функций в земледелии, ирригации, производстве, в деловой и финансовой сфере, церковь делает в сущности то же самое, что и государство.

Государство-церковь выступает поэтому как особый механизм координации частей и процессов в социокультурных системах, порожденных «земледельческой революцией»; это - одновременно мирское и церковное средство интеграции, регулирования и контроля.

#### Глава 14

## Экономическая структура более развитых культур

Как отмечалось в главе 9 («Экономическая организация первобытного общества»), есть только два базовых типа экономических систем: 1) система, в которой отношения между предметами собственности являются функцией отношений между человеческими существами, и 2) система, в которой отношения между индивидами являются функцией отношений между предметами собствен-

397

ности. Или, говоря иначе, одна система подчиняет человеческие социальные отношения отношениям собственности; другая подчиняет отношения собственности человеческим отношениям. К сожалению, ни экономисты, ни антропологи не могут предложить названия для этих двух фундаментальных видов экономической системы. Система, которая подчиняет отношения собственности человеческим социальным отношениям, является единственным видом, который существует *внутри* первобытных обществ, основанных на родстве, хотя в межплеменных торговых отношениях присутствует другой вид системы. Экономическая система, подчиняющая человеческие социальные отношения отношениям собственности, характеризует все гражданские общества, хотя следы первобытной системы остаются у мелких групп родственников, друзей или соседей.

Все гражданские общества организованы на базе отношений собственности. Это значит, что все классы, свойственные гражданскому обществу в отличие от первобытного, племенного общества, - короли, аристократы, сеньоры, духовенство, гильдии специализированных ремесленников и другие профессиональные группы, купцы, банкиры, ростовщики, должники и кредиторы, работодатели и наемные работники, свободные общинники, крепостные и рабы — суть социальное выражение экономической организации. Социальные и политические структуры являются отражением экономических структур. Знать - это люди, одержимые богатством, земельными наделами. Простолюдины — те, кто не только не одержим богатством, но и не владеет ничем, за счет чего можно жить. Наемные работники — это люди, продающие на рынке труда свою способность работать; предприниматель, работодатель — другой полюс этой оси. Проститутка - род товара. Крепостной — придаток земельной собственности. Раб — часть собственности в образе человека. Вор есть выраженная в человеке незаконность действий в сфере собственности. Нищий являет собой пример паразитизма в экономике. Собственность - фундамент гражданского общества; ее формы и процессы — это морфология и физиология государства. Это общий знаменатель, к которому можно привести все общественные классы, стоящие выше племенного уровня развития. Статус каждого индивида, каждого класса есть функция отношений собственности. Все имеет форму или функцию собственности; некто либо сам представляет собой предмет собственности, либо является ее владельцем. В гражданском обществе собственность — мерило всех людей. В силу того что экономические системы первобытного общества ставят человеческие отношения — права людей и их благополучие — выше отношений и прав собственности, данные системы

398

являются человеческими, или гуманными, нравственными и личностными. А в том смысле, что

они базируются на родстве, экономические системы племенных культур являются братскими. Напротив, экономические системы гражданского общества, подчиняющие, как это им свойственно, права людей и их благополучие правам собственности<sup>418</sup>, являются неличностными, нечеловечными и не нравственными по своему характеру. Эти же черты, переведенные на язык человеческого опыта, прозвучат как «обезличенные», «бесчеловечные», или «негуманные», и «безнравственные». Все страдания, унижения и деградация личности, проистекающие из рабства, крепостной зависимости, проституции, ростовщичества, зависимости от жалованья, безработицы, захватнических и грабительских войн, колониального правления и эксплуатации, присущи экономическим системам гражданского общества. В рыночных системах что угодно может быть куплено или продано: женское целомудрие, честность судьи, лояльность гражданина. И нет такого ужасного преступления, какого бы люди ни совершили, согласуясь со своими экономическими системами<sup>419</sup>. А безнравственная природа экономических систем гражданского общества развращает и портит как высшие, так и низшие классы. Ростовщик делается алчным, в то время как его жертва доходит до обнищания; рабовладелец становится бессердечным и лицемерным и даже ханжой; землевладельца не красит лишение крова вдов и сирот; на совести богатого колонизатора (если только он сохранил совесть) должны быть угнетение и мучения миллионов туземцев; богатый промышленник должен находить удовлетворение в несчастиях и обнищании рабочего класса.

Хотя все экономические системы гражданского общества подчиняют человеческие отношения отношениям собственности, в них можно выделить два вида: 1) систему, в которой экономический процесс производства и распределения контролируется и регулируется государственной властью, и 2) систему, в которой экономическому процессу дается возможность свободно функционировать *в своем качестве* — с той лишь долей достаточности государственного надзора и контроля, который позволяет гарантировать, что он происходит в соответствии с определенными правилами. Другими словами, процессы производства, обмена и распределения имеют место на основе экономической ценности задействованных предметов, на основе заработной платы, цен, купли-продажи, ссужения и заимствования; государство надзирает за этой деятельностью и управляет ею, дабы избежать нечестности, мошенничества, невыполнения обязательств по долгам и контрактам.

399

Выше мы уже приводили империю инков в качестве примера того вида системы, которая контролируется государством, а ацтеков — в качестве примера относительно свободного рыночного процесса. Среди великих городских культур бронзового века Египет долгое время был хорошим примером государственного контроля за экономическим процессом, в то время как Вавилония служила образчиком рыночной системы. При Птолемах «вся организация экономики Египта строилась на принципе централизации и контроля со стороны государственной власти, а также на национализации всей продукции в сфере земледелия и ремесленного производства. Все делалось для государства и посредством государства, ничего для индивида...»<sup>420</sup>

В Месопотамии, напротив, права частной собственности и индивидуальное предпринимательство были учреждены шумерами и развиты вавилонянами. «Во времена Хаммурапи и землю, и движимое имущество можно было купить, продать, ссудить, сдать в аренду, закладывать, завещать, а контракты, относящиеся к любому из этих действий, обеспечивались законом. Другими словами, получила развитие система свободной собственности, когда владельцы обладали правами пользования и распоряжения без помех со стороны какой бы то ни было религиозной или политической власти»<sup>421</sup>. Система свободной торговли процветала и в Древней Греции.

Мы уже выдвинули теорию, объясняющую развитие двух упоминавшихся видов экономических систем при переходе от первобытного к гражданскому обществу (см. с. 362—364). В этой связи мы хотим только привлечь внимание к тому, каким путем действует каждая из систем по отношению к классовому делению общества. Система с государственным управлением характеризуется *классовым статусом*: одни люди являются крепостными, крестьянами, рабами; другие — священнослужителями, аристократами. Положение этих классов — существенная черта политической структуры, а их благо или несчастье, как

следствие функционирования экономической системы, определяется классовым статусом, который закреплен и не может меняться. В свободной рыночной системе, однако, именно *контракт* придает обществу его отличительный характер. Обладание деньгами — вот то, что дает индивиду или классу власть над другим индивидом или классом в сфере налогов, ренты, ростовщичества, системы оплаты труда и купли-продажи. В одной системе подчинение и возможность эксплуатации достигаются посредством классового статуса, в другой — посредством свободно заключаемого контракта. В обоих случаях, однако, каждая из систем опирается на авторитет государства<sup>422</sup>.

400

*Землевладение.* Земля была, безусловно, наиболее важным фактором в экономических системах культур бронзового и железного веков. Такое положение оставалось неизменным — может быть, за некоторыми исключениями, — пока после открытия Америки в Западной Европе не разразились «индустриальная» и «топливная революции». Великие городские культуры древности базировались на интенсивной обработке земли. Поэтому институты землевладения имели огромное значение.

В первобытном обществе, основанном на родстве, земля принадлежала племени, то есть, так сказать, правом собственности обладало племя, даже при том что участки племенной территории могли находиться в держании и пользовании отдельных семей или других групп родственников. Однако по мере приближения к порогу гражданского общества отмечается тенденция к тому, чтобы право на землю находилось в руках главы политико-религиозной системы, которого считали представителем бога на земле. Например, у аcoma (пуэбло-керес штата Нью-Мексико) касик, который выступал от лица земли-матери, теоретически владел всей землей, хотя на практике был обязан предоставить участок неиспользуемой земли любому, кто об этом попросит<sup>423</sup>. В Буганде (Восточная Африка) вся земля, исключая клановые захоронения, принадлежала царю, который наделял ею должностных лиц и фаворитов. В Дагомее в собственности царя, по крайней мере теоретически, находилась не только вся земля, но и весь народ с его имуществом.

В ранних гражданских обществах земля принадлежала богу, которого представлял царь-жрец. Шумеры называли своего царя-жреца «арендатором земли» у бога, и каждый год его «аренда» продлевалась. Фараон владел всею землей Египта, как предполагалось, от лица бога. Там, где цари и жречество представляли собой отдельные и различаемые компоненты государства-церкви, каждая из сторон имела собственные земли. Знать и военачальников наделяли землей в обмен на службу. Долгое время земля продолжала находиться в феодальном держании, и когда именно впервые состоялась продажа земли — точно не известно. Тем не менее в конце концов земля была освобождена от феодальных форм владения и влилась в рыночный поток наряду с изделиями ремесленных мастерских. По меньшей мере еще во времена Хаммурапи (ок. 1940 г. до н.э.), как уже говорилось, земля свободно покупалась и продавалась.

*Ремесленное производство.* Если главным видом производства во всех развитых культурах бронзового и железного веков являлось земледелие, то промышленное производство наращивало свои

401

объемы и значимость по мере развития «земледельческой революции», которая отвлекала все большее число людей от производства продуктов питания к занятиям искусствами и ремеслами. Среди них гончарное, текстильное и металлургическое производства выделяются как основа экономической структуры; однако существовало и бесчисленное множество других ремесел — от выпекания хлеба и пивоварения до изготовления духов и ювелирных украшений.

Разные виды производства росли в обоих типах экономических систем — и с государственным контролем, и со свободным рынком. Мы не знаем истории развития производственной системы Древней Мексики, но по всей видимости она развивалась как свободное экономическое предпринимательство, поскольку Кортес обнаружил огромное число гильдий специализированных ремесленников, которые самостоятельно производили товары для продажи на вольном рынке. Производственная система древних инков, напротив, контролировалась государством. Как в Египте, так и в Месопотамии производство развивалось в мастерских, приписанных к царским и храмовым хозяйствам. Лишь немногие

—независимые - ремесленники в Египте могли свободно продавать на рынке свои изделия, однако в Месопотамии эта практика была гораздо более распространена. В Вавилонии свободным ремесленникам вначале платили натурой, а впоследствии - деньгами. Рабы и крепостные также использовались в ремесленном производстве, особенно в царских и храмовых мастерских; в Греции рабы иногда трудились и в частных мастерских. В Греции усматривают начало фабричного производства, в котором могло использоваться до двадцати работников. А разделение труда в греческих мастерских доходило до того, что при изготовлении сандалий кройка и шитье возлагались на разные категории работников.

*Торговля: ее происхождение и развитие.* В ходе развития культуры производство ради потребления повсюду предшествует производству ради обмена. Производство единственно ради потребления существует в наши дни у обезьян Старого Света и у антропоидов, и у нас есть все основания считать, что именно так обстояло дело на первом этапе истории человеческой культуры. У современных первобытных народов наблюдается происходящий внутри общества обмен предметами, и это дает основание предположить, что перед нами очень примитивный, рано появляющийся вид деятельности. Но как мы уже видели, такой обмен происходит на основе родственных и дружеских связей — отнюдь не на рыночной основе. Мы не найдем рыночного обмена товарами *внутри* обществ до тех пор, пока не достигнем уровня гражданс-

402

кого общества, за редким исключением тех ситуаций, когда родственная организация племенного общества подорвана воздействием более высокой культуры и там внедрено пользование деньгами или практика натурального обмена<sup>424</sup>.

Торговый обмен родился из межобщинных отношений. Основа межплеменной торговли довольно ясна. Географическое распределение природных ресурсов — растений, животных, минералов и других даров земли - далеко не единообразно; племя может располагать в избытке одними ресурсами и испытывать недостаток других или их полное отсутствие. Поэтому локальным группам выгодно обмениваться друг с другом тем, чем богаты их территории. Народы, населяющие морское побережье, могут торговать рыбой в обмен на продукцию огородов с жителями внутренних районов. Межплеменная торговля — раковинами, мехами, перьями, охрой, жадеитом, янтарем, слоновой костью, бирюзой, солью, обсидианом, кремнем и т.д.— может происходить вследствие неравномерного распределения природных ресурсов.

Торговый обмен между локальными группами должен был возникнуть на очень ранних стадиях эволюции культуры. В новое время мы часто наблюдаем оживленную и обширную торговлю между народами с очень грубой культурой, такими как племена аборигенов Австралии или семанги Малайского полуострова. А археологические данные указывают на существование торговли в доисторические времена. Например, у аборигенов Северной Америки мы находим многочисленные случаи межплеменной торговли. Медь из района Великих озер находят в Огайо или даже еще южнее. Obsидиан из района Скалистых гор обнаруживается далеко к востоку от берегов Миссисипи. Раковины из Флориды находят на севере штата Нью-Йорк. Индейцы-пуэбло Юго-Запада получали попугаев ара из Мексики или более южных районов, возможно, в обмен на бирюзу. Морские раковины и кости морских рыб, относящиеся к европейскому палеолиту, обнаруживаются в Дордони (запад Центральной Франции). Неолитические раковины .co Средиземного моря находят в бассейне Рейна. Бусы, сделанные из ютландского янтаря, были найдены в Микенах, а утварь периода ранней бронзы проложила себе путь в Скандинавию из стран Средиземноморья.

В ходе развития культуры добытие, то есть извлечение или присвоение, природных материалов с целью обмена безусловно предшествовало производству с целью обмена. Тем не менее производство ради обмена мы находим на довольно примитивном уровне культуры.

Так, на Лусоне одно селение может специализироваться на производстве соли, другое — на бронзовых топорах или гонгах, а третье — на решетках для риса или корзинах для пе-

403

реноски тяжестей. В Северо-Западной Амазонии племя уитото специализировалось на изготовлении корзин, боро - духовых ружей, каражоне — ядов, менимехе — глиняной посуды.

В межплеменной торговле одна ценность обменивается на другую: столько-то рыбы — на столько-то ямса, корзина — на некое количество обсидиана. Обмен не завершается, однако, до тех пор, пока ценности не будут уравновешены. Скажем, *A* не обменяет свою рыбу только на три клубня ямса; он настаивает на четырех. Если *B* готов отдать четыре, обмен произойдет; в противном случае он не состоится. Каждый человек сам решает, что должно быть подходящим эквивалентом для предмета, которым он торгует. Но его мнение определяется рядом объективных факторов. Один из них — количество труда, которого стоила человеку его вещь: труда по добыванию, либо изготовлению, либо тому и другому вместе. За вещь, стоившую ему два часа работы, он запросит, торгуясь, больше, чем за ту, на которую потратил только один час. При условии неизменности технологического фактора количество труда, необходимого для того, чтобы представить вещь на рынок, зависит от того, насколько изобилен или редок соответствующий материал в данной среде обитания. Если рыбы или ягод мало или если урожай ямса беден, потребуется больше труда, чтобы получить нужное их количество, чем если бы они в изобилии встречались в природе или дали высокий урожай. Следовательно, они будут представлять для производителя большую ценность, и он запросит за них при обмене больше. Фактор скудости или изобилия природы имеет первостепенное значение для процесса *производства*, то есть для извлечения или присвоения природных материалов. На той стадии, когда при подготовке вещи для рынка приходит черед ее изготовления, то есть обработки, фактор природного изобилия или скудости теряет свое значение. Работа, идущая на изготовление глазированной и раскрашенной чашки, как правило, имеет большее значение, чем наличие глины в изобилии. Меновую стоимость предмета продажи можно обозначить как такое его качество, которое определяется количеством труда, необходимого для его изготовления. Это количество, в свою очередь, обуславливается технологическим способом добывания и производства, с одной стороны, и природным обилием либо скудостью материала — с другой. При неизменности прочих факторов стоимость продукта пропорциональна количеству труда, или энергии, затраченной на его производство. Но труд, затраченный на производство, можно выразить разными способами, и в соответствии с этим будет меняться стоимость произведенного продукта. Труд может быть потрачен с разной степенью мастерства; примененные технологические средства могут различаться по своей эф-

404  
 фективности; и затраты труда могут пойти как на единственный продукт, так и на многие продукты. Мы имеем здесь дело с разницей, которую вполне можно выразить в категории качества: один гончар лучше, то есть искусней, другого; один топор лучше, то есть эффективней, чем другой. Но эти качественные различия можно свести к общему количественному знаменателю. Превосходная керамическая чашка, изготовленная искуснейшим мастером, может быть приравнена при обмене к определенному числу чашек более низкого качества, сделанных менее искусными мастерами. И в любом обществе мастерство разных работников может быть сведено к средним показателям, так что мастерство любого ремесленника можно было бы рассматривать как дробь — больше или меньше единицы — от средней величины. То же самое относится к технологическим, или инструментальным, средствам производства: одни могут быть эффективнее других, но все их можно свести к среднему показателю, через который можно оценить каждое средство. И наконец, одно и то же количество рабочей энергии можно потратить на один-единственный объект (клинок с красивой гравировкой или вазу) или же распределить на несколько изделий. *Стоимость* изделия в любом случае будет варьировать, поскольку варьируют и разнообразные факторы добывания или производства. Ситуацию в целом можно выразить следующей формулой:

$$Э_n M_c x Э_f = C I = C Я, = C I_2,$$

где  $Э_n$  — количество затраченной энергии, измеряемой в эргах или калориях;  $M_c$  — мастерство работника;  $Э_f$  — эффективность орудий труда;  $C I$  — стоимость изделия;  $Я$  — единичное изделие;  $I_2$  — двойное или множественное, но всегда определенное и конечное число изделий.

При неизменности прочих факторов стоимость продукта будет варьировать в зависимости от величины энергии или уровня мастерства работника, или степени эффективности орудия. В

любом обществе с однородной культурой факторы мастерства и технологической эффективности могут быть сведены к средним показателям, так что можно сказать: *в среднем стоимость изделия будет пропорциональна количеству человеческого труда, или энергии, потраченной на его производство*. Что касается другой части данного уравнения, то энергия может быть израсходована на изготовление как одного изделия, так и нескольких, но в обоих случаях ценность будет одинаковой:  $СИ_1 = СИ_2$ .

Вернемся теперь к процессу обмена. Мы сказали, что при обмене одна стоимость приравнивается к другой — такой же величи-

405

ны. Я знаю, сколько труда стоили мне ямс или бусы из раковин, которые я выставляю на продажу, но как мне оценить стоимость ямса, который я получаю взамен? Ответ прост: я устанавливаю это посредством сделки, посредством торга о цене. Если рыба стоила ему мало, то, когда я откажусь меняться, он предложит мне больше, точно так же как я стану предлагать больше или меньше в зависимости от труда, который я затратил на свой предмет. С помощью торга и конечной договоренности каждая сторона, участвующая в обмене, добивается максимума, предлагая свой товар другой стороне; и, естественно, никакого обмена не будет, пока они не смогут договориться. Таким образом, мы видим, что обмен представляет собой уравнивание стоимостей, измеряемых через человеческий труд, который обусловливается скудостью или изобилием природных ресурсов и технологическими средствами производства. В конечном счете именно *труд*, воплощенный и аккумулированный в товарах, обменивается один на другой.

Мы можем проверить этот тезис на следующем примере. Скажем, в XVII в. европеец дает американскому индейцу нитку стеклянных бус и получает взамен шкурку выдры. Привычный, то есть европейский, взгляд состоит в том, что перед нами очень неравноценный обмен, что европеец получает красивый и ценный мех практически даром. Но разве это верная интерпретация данной сделки? Если бусы стоили европейцу мало труда, то и шкурка выдры мало что стоила индейцу. Если мех ценится за свою красоту, то и стеклянные бусы тоже. Однако следует быть осторожным в этой связи и отличать обмен подарками от торговли. Европеец может при первом контакте с племенем получить щедрые дары в обмен на несколько кусков набивного ситца и куска медной проволоки. И насколько мы знаем, во многих культурах существуют такие ситуации, когда каждый стремится перещеголять другого в щедрости. Однако, участвуя в товарообмене, первобытные народы быстро приучаются измерять стоимость предметов в ходе торга. При свободном обмене между покупателями возникает соревнование. Если один европейский торговец не даст определенное количество бус за шкурку выдры, то индеец может отказаться от обмена, что оставит европейцу одни лишь расходы и не принесет ему выгоды, или же отдать мех другому торговцу. Поступая так, индеец вскоре получает максимальное возмещение за предложенный мех<sup>425</sup>. А когда запасы дичи истощаются, на добывание того же количества меха требуется уже больший труд, и цена, назначаемая индейцем, возрастает. Здесь перед нами снова обмен стоимости на стоимость, измеренную в единицах человеческого труда и обусловленную технологическими средствами добывания, а также обилием или скудостью природных запасов.

406

Мы анализируем условия и обстоятельства, при которых осуществляется межплеменной обмен. Но это не значит, что если подобным образом обмениваются некоторые вещи, то это возможно и с любой другой. Обмен обычно имеет место только в тех рамках, что установлены общественными и идеологическими (или духовными) ценностями вовлеченных в него групп. Чувства, отношения, табу и т.д. могут препятствовать обмену или стимулировать его. Племя может ценить перья попугая, но пренебрегать перьями голубой цапли, хотя и те, и те могут быть одинаково редкими<sup>426</sup>; они могут ценить говядину и испытывать отвращение к свинине. Трудовая теория стоимости не может подсказать нам, какие вещи будут в цене, какие вызовут отвращение, а какие будут восприниматься индифферентно. Узнать это можно лишь эмпирически, а не как-либо *заранее*. Но если уж вещь представляет собой ценность, ее меновую стоимость можно измерить трудом, обусловленным, как говорилось выше, фактором технологии и фактором обилия или скудости ресурсов.

Торговый обмен возник в ходе межплеменных и межгрупповых отношений на весьма раннем этапе истории культуры. Обмен внутри отдельного общества имел место на протяжении всей огромной эпохи первобытности, но велся он на личностном уровне — через механизмы родства, гостеприимства или дружбы. С приходом гражданского общества, ставшего следствием развития искусства земледелия, торговый обмен — по причинам, упоминавшимся нами выше, — устанавливается уже как необходимый процесс внутренней жизни общества. В великих городских культурах бронзового и железного веков указанный процесс находит свое наивысшее выражение в формировании класса профессиональных торговцев и системы банковского дела. Все это подразумевает *деньги*. Поэтому обратимся к увлекательной истории о том, как этот великий инструмент цивилизованных обществ возник и развивался.

*Эволюция денег.* Метод бартера ничем не отличается от рыночного обмена вещами на ранних уровнях развития культуры, но по мере достижения более высоких уровней этот метод становится все менее удовлетворительным. До тех пор пока речь идет только о нескольких обмениваемых предметах и каждый владелец может легко обменять свою вещь на то, что ему нужно, в ходе непосредственной сделки лицом к лицу с партнером, бартерный метод обмена работает очень хорошо. Однако на более высоких уровнях культуры и особенно в случае торгового обмена внутри общества, когда число разновидностей обмениваемых предметов сравнительно высоко, система прямого бартера делается весьма громозд-

407

кой. Владельцу товара уже трудно становится найти того, кто обладает нужным предметом, который он желал бы получить взамен<sup>427</sup>. Поэтому, если бы рыночным процессом можно было охватить всех, вместо того чтобы оставлять его действовать на частном уровне, то есть если бы потребительные стоимости, значимые для отдельных лиц, могли легко преобразовываться в стоимость-для-всех, процесс торгового обмена был бы намного удобней. Именно это и произошло, в результате чего возникли средства для обмена, то есть деньги.

У предмета торговли есть два *вида* стоимости: *потребительная стоимость* и *меновая стоимость*. Потребительная стоимость раковинных бус заключается в их свойстве, или способности, удовлетворить потребность, служа украшением; потребительной стоимостью ямса является то его свойство, которое позволяет удовлетворить мою потребность в насыщении. Меновая стоимость бус или ямса заключается в их способности в процессе торгового обмена устанавливать стоимость, эквивалентную их собственной: пять единиц стоимости бус обмениваются на пять единиц стоимости ямса; величина стоимости при этом измеряется, как уже говорилось, количеством труда, необходимого для их добывания или изготовления. Таким образом, мы различаем *частные* стоимости (потребительные стоимости) и *стоимость-для-всех* (меновую стоимость). При бартерном обмене одна частная потребительная стоимость обменивается на другую частную потребительную стоимость. Но, как мы уже видели, этот процесс неповоротлив и ограничен; не всегда просто найти кого-то, у кого есть нужная тебе вещь и кто хочет обменять ее на то, что ты предлагаешь. Вследствие этого по мере развития рыночного процесса некоторые товары — частные потребительные стоимости — становятся формами и величинами стоимости-для-всех и, вступая в рыночный процесс, функционируют там в этом качестве; то есть раковинные бусы являются потребительной стоимостью до того, как вступают в рыночный процесс. Но после вхождения в него они становятся формами и величинами стоимости-для-всех. Как таковые они могут свободно и легко быть обменены на любой вид товаров. Теперь можно обменять любой вид товаров на раковинные бусы и затем использовать бусы для покупки любого вида товаров: потребительная стоимость доставляется на рынок, обменивается на стоимость-для-всех, которая затем обменивается на потребительную стоимость, которую изымают из рыночного процесса, забирают домой и используют или потребляют. Процесс обмена стал всеобщим; становление денег завершилось.

Средство обмена — проводник рыночных отношений, но это не значит, что оно — простое средство. В сущности это довольно

408

сложная вещь, обладающая рядом свойств, которые обуславливают ее использование и определяют направление развития подобных средств. Кроме того, что это проводник или инструмент обмена, это еще и мера стоимости. Когда человек приносит свой товар на рынок и продает его, то есть получает за него средство обмена, это средство должно указывать стоимость проданного товара, а стоимость средства обмена, когда на него что-либо покупается, в свою

очередь, снова приравнивается к этому товару. Таким образом, средство обмена измеряет стоимость как проданного, так и купленного товара. Эти измерения выражаются в числах - как столько-то единиц чего-либо (вроде рогатого скота или раковин каури) или столько-то мер чего-либо (например, унций некоторых материалов, таких как золото).

Средства обмена — это в конце концов средства, а средства разнятся: одни из них лучше, другие хуже. Огромное разнообразие вещей может служить средством обмена, а поскольку они различаются по своим свойствам и характеристикам, то одни оказываются более подходящими как мера стоимости и проводник обмена, чем другие. Прежде всего средство обмена должно быть потребительной стоимостью, по крайней мере на ранних стадиях развития торговли. Человек не станет менять вещь, имеющую стоимость, на что-то, что стоимостью не обладает. Поэтому средство обмена должно иметь стоимость; это его главная черта. Первыми товарами, становившимися средством обмена, были частные потребительные стоимости; они были способны удовлетворить некоторые человеческие потребности, и они были добыты или изготовлены посредством затраты человеческого труда. Но если средство обмена должно иметь стоимость и если стоимость проистекает из затрат труда, то нечто, на что был затрачен труд, может иметь стоимость, если в то же время способно удовлетворить какую-то потребность. Средство обмена удовлетворяет потребность. Поэтому, если человеческий труд затрачивается на добывание или изготовление чего-либо, что может послужить средством обмена и только средством обмена, то у него будет все необходимое, чтобы стать таким инструментом. В некоторых культурах указанным требованиям соответствуют снизки старательно изготовленных и просверленных раковинных дисков, которые используются как средство обмена и более ни для каких других целей. Таким образом, мы различаем два вида средств обмена: 1) те, что используются благодаря тому, что способны удовлетворить какую-либо потребность и помимо торговли, такие как бобы какао, пучки необрушенного риса или рогатый скот, и 2) те, что были задуманы и изготовлены для использования *в качестве* средств обмена и которые пригодны к этому, поскольку являются вместилищем

409

человеческого труда, затраченного на их изготовление. Второй вид представляет собой более продвинутую стадию развития, чем первый. Следует иметь в виду, однако, что в любом случае затраченный человеческий труд есть основа и источник стоимости.

Чтобы быть эффективным в качестве мерила стоимости, средство обмена должно легко разделяться на части или существовать в виде мелких единиц; в противном случае будет трудно отразить различия в стоимости. Золото легко делится на ряд мелких кусочков или с легкостью может соединяться в большие куски. Раковины каури — это мелкие единицы стоимости, которые легко могут быть увеличены для отражения более крупной стоимости. Так, драгоценные металлы вроде золота, раковины или снизки бус или собачьих зубов легко могут служить мерилем многочисленных и тонких градаций стоимости. Крупный рогатый скот годится для сравнительно больших стоимостей, но не для мелких, поскольку невозможно разделить корову пополам, не покончив с ней и как с коровой, и как с долговременным средством обмена.

Чтобы быть эффективным в торговом обороте, средство обмена должно легко перемещаться и легко умещаться в руке. Сено, пока оно не смétано, не подошло бы для этой цели, равно как и очень большие камни или стволы деревьев. И, конечно, совершенно не годятся неподвижные дома, растущие деревья и т.д. Крупный рогатый скот, раковины каури, металлы подходят в качестве средства обмена, так как они легко перемещаются.

Средство обмена должно также быть относительно прочным и непопортящимся. Свежие ягоды, молоко, яйца и т.д. по этой причине не подходят.

Наконец, средство обмена должно обладать стоимостью в достаточно компактной форме, иначе трудно и утомительно будет его перемещать. Бусы вампума лучше подойдут, чем куски необработанного кремня; медь или золото — лучше, чем глина; оленья шкура — лучше, чем строительный лес. Бриллианты содержат в себе стоимость в компактной форме, но их нелегко разделять на части. Таким образом мы видим, что средство обмена должно обладать рядом свойств и характеристик, чтобы служить движущей силой рыночных отношений рационально и эффективно.

В ходе развития рыночного процесса громадное количество потребительных стоимостей сделалось средством обмена. Раковины каури имели широкое хождение в Африке. Бонток-

игороты использовали пучки необрушенного риса. Бусы вампума стали денежным средством в торговле между индейцами и европейскими колонистами в Северной Америке. В Меланезии использовались снизки собачьих зубов. Ацтеки практиковали мешочки с бобами какао, медные лезвия для топоров и втулки с золотым

410

песком. Крупный рогатый скот и овцы — особенно первый, от которого происходит наше слово *pecuniary*\* (от *pecem* — крупный рогатый скот), - использовались как денежное средство во многих культурах.

Разные предметы конкурировали друг с другом в качестве средства обмена на широкой арене рынка. В этом состязательном процессе те средства обмена, которые имели наибольшее число дефектов и недостатков, постепенно исчезали, а самые эффективные оставались в употреблении. У одних средств были одни недостатки, у других - другие. Скот был слишком велик, чтобы использоваться при мелких платежах, его трудно было делить на части, к тому же он являлся в некотором роде скоропортящимся. Табак и рис тоже были недолговечны. Раковины не содержали в себе стоимости в достаточно концентрированном виде — и т.д. Бриллианты обладают стоимостью в концентрированном виде, легко умещаются в руке и фактически не портятся, но они совершенно не пригодны с точки зрения их делимости. В этом процессе соревнования материалов драгоценные металлы, в первую очередь золото, выделились как лучшие многоборцы среди средств обмена. Золото прежде всего представляет собой стоимость и само по себе, и в сравнении — как материал для изготовления драгоценных украшений и утвари, а также для других целей, например в стоматологии. Кроме того, оно — средоточие человеческого труда. Поскольку на добывание золота уходит много труда, оно содержит стоимость в высшей степени концентрированной форме. Его удобно держать в руках и перемещать, а также разделять на части или соединять — в любом количестве. Наконец, оно фактически вечно. Золото, таким образом, в высокой степени сочетает в себе все достоинства эффективного средства обмена и минимум дефектов и недостатков.

Естественно, драгоценные металлы как средство обмена триумфально появились только на определенной стадии технологического развития. Этого не было до тех пор, пока искусство металлургии не привело к добыванию драгоценных металлов в таком количестве, чтобы их могли широко использовать в качестве средств обмена. Однако когда этот шаг был сделан, золото и серебро в особенности, а также менее благородные металлы, такие как медь, свинец и никель, фактически заменили все другие материалы в качестве средств обмена.

Как отмечалось выше, средство обмена само по себе должно представлять стоимость определенной величины, например тысяча каури, снизки бус длиной в морскую сажень, корова и т.д. Сто-

\* Денежный. — *Прим. пер.*

411

имость драгоценных металлов как средства обмена также должна быть определяема и измеряема. Нужно знать, является ли золото чистым, а количество металла должно быть установлено по весу или размеру. В ранних и примитивных способах использования металлов как средства обмена золотой песок измерялся в стандартных единицах, а чистота самородков определялась на глаз или принималась на веру. Но при более широком и систематическом использовании драгоценных металлов у торговцев установилась практика ставить на металлы свои клейма, дабы удостоверить их чистоту. Каппадокийские тексты примерно 2200 г. до н.э. говорят о неких количествах металла «моего клейма» или «твоего клейма». Образцы «клейменого свинца» (ок. 1400—1200 гг. до н.э.), широко использовавшиеся при уплате штрафов, были найдены в Ассирии, а шарики серебра со следами клейм обнаружены на Крите эпохи XII столетия до н.э. Возможно, однако, что эти металлические средства обмена взвешивались при каждой сделке.

Следующим шагом в эволюции денег стала чеканка монет. Это изобретение, которое обычно приписывается лидийцам западной части Малой Азии, имело место приблизительно в VIII в. до н.э. Первые монеты делались из электрума (природной смеси золота и серебра) и чеканились первое время с одной стороны, а позднее с двух. Примеру лидийцев вскоре последовали греки, и на протяжении VII в. до н.э. Эгина, Коринф и Афины освоили эту практику. Поначалу монеты взвешивались как слитки, но вскоре уже они «шли по счету», то есть принимались по своей номинальной стоимости. Вначале монеты чеканились и пускались в обращение отдельными гражданами, торговцами и ростовщиками, но вскоре чеканка монет стала монополией государства.

Но развитие чеканки монет на этом не остановилось. Если государство намерено гарантировать стоимость металлического предмета, используемого как средство обмена, то этот предмет не обязан содержать в себе всю ту стоимость, которую он представляет. Другими словами, монета может либо символизировать стоимость, либо быть залогом действительной стоимости, вместо того чтобы содержать эту стоимость в себе. Это значит, что монета не нуждается в том, чтобы быть чистым золотом или серебром. Как ни удобно золото в качестве средства обмена, оно сравнительно мягко и легко истирается. Поэтому монеты из чистого золота, находящиеся в обращении, довольно быстро изнашиваются. Но если использование монет как ценностей обеспечивается государством, они могут делаться из сплавов, а не из чистых металлов. Так они гораздо более долговечны, и если обеспечены реальной стоимостью золота, то обладают стоимостью золота. Очень рано в истории чеканки монет мы наблюдаем замену настоящих стоимостей зна-

412

ками или символами. Такая замена идет еще дальше — вплоть до выпуска и использования бумажных денег. Тут уже средством обмена служит клочок бумаги, который не обладает никакой собственной стоимостью ни сам по себе, ни в сравнении с чем-либо. Он лишь символизирует стоимость и является залогом реальной стоимости, то есть золота. В Китае уже в X в. н.э. знали бумажные деньги. Китайцы использовали в качестве денег и кусочки кожи, а в 1122 г. венецианский дож выпустил кожаные деньги для своего войска, пообещав расплатиться позднее. Когда вес и чистота металлов были гарантированы авторитетом власти, государство присвоило себе монополию на деньги: их чеканку и выпуск, регулирование и контроль. Такая власть над деньгами, конечно, тесно связана с функцией государства как регулятора определенных экономических процессов социального организма в целом. Мы здесь имеем в виду такие вопросы, как сбор налогов и расходование денег на общественные службы и общественные работы. С точки зрения данной функции государство может быть обязано уравнивать приход и расход, а это, как показывает история государственной финансовой системы, не всегда простая задача. По существу, постоянная проблема государства состоит в получении достаточно больших доходов, которые удовлетворяли бы его нужды и потребности. Так как государство контролирует денежное обращение, оно находит, что, изменяя стоимость денег, может помочь уравниванию доходов и расходов. Так, оно может набрать много долгов при высокой стоимости денежной единицы, а выплачивать их деньгами низкой стоимости той же единицы. Снижение ценности, или девальвация, денег — старый трюк, применяемый государственной финансовой системой. Его практиковали древние греки и римляне, и все государства нового времени прибегали к нему, когда возникала необходимость.

*Деньги как власть и как процесс.* В общем смысле деньги возникли из средств обмена. А средства обмена первоначально были потребительными стоимостями. Таким образом, налицо — процесс эволюции, временная последовательность форм: потребительные стоимости (зерно, топоры, крупный рогатый скот и т.д.) становятся товарами; определенные товары (например, крупный рогатый скот) приобретают новые функции и становятся средствами обмена; одно конкретное средство обмена - золото — выделяется из остальных и становится деньгами, и, наконец, знаки замещают (в пользовании и обращении) золото.

Мы расцениваем дифференциацию и специализацию в эволюции рынка точно так же, как те же явления в других эволюционных процессах, например, в эволюции технологии или в социаль-

413

ной эволюции. Процесс рыночного обмена начинается с одних только товаров, но со временем дифференцируется, с одной стороны, в деньги, с другой — в товары. Сама по себе дифференциация в рамках процесса циркуляции товаров означает (или влечет за собой) соответствующую дифференциацию в обществе. Как в ходе процесса эволюции орудий специализация функций и дифференциация структуры порождает соответствующую дифференциацию функций, образуя группы кузнецов, гончаров, пивоваров, ткачей, слесарей по ремонту паровых двигателей или, например, братство железнодорожных кондукторов и пр., точно так же и дифференциация в рамках процесса рыночного обмена порождает соответствующую социальную дифференциацию. Как деньги делаются отличными от товаров, так и владельцы денег — банкиры — появляются и обретают определенную форму как класс. Банки существовали в Вавилоне уже в 2000 г. до н.э. Функцию банков, как мы отмечали ранее, выполняли и храмы. Ранний документ гласит: «Два шекеля серебра были заимствованы

Мас-Шама-хом... у жрицы Солнца Алат-Шамах. Он заплатит процент богу Солнца. Сняв урожай, он выплатит эти деньги и проценты с них»<sup>428</sup>. Уже в 575 г. до н.э. частные банкиры играли в Вавилоне ведущую роль. Вавилонский банк Игиги, который мы уже упоминали (с. 396), можно сравнить с Ротшильдами в Европе XIX столетия<sup>429</sup>.

К IV в. до н.э. банковское дело прочно утвердилось в Греции. Существовали как частные, так и государственные банки. В Древнем Риме некоторые храмы функционировали как банки и, кроме того, там имелись частные банки, хотя государственных не было.

Те, кто имел деньги, ссужали их под проценты. Ставки различались. В Древнем Вавилоне это были 20-25%, в Шумере 15—33%. Хам-мурапи узаконил ставку в 20%. В Древней Греции ставки колебались от 12 до 24%, в римских провинциях не редкостью были и 50%.

Ростовщичество имело важные социальные последствия. Индивидуальные ростовщики могли случайно потерять деньги, но как класс они всегда были в выигрыше. Как правило, причина заимствования денег — за исключением случая заимствования ради затевания нового производственного или торгового предприятия — заключается в невозможности сохранить свои собственные средства в условиях безжалостной, конкурентной и эксплуататорской социально-экономической системы; человек берет в долг, как тонущий взывает о помощи. Но если некто уже гибнет экономически, то как он выплатит долг *плюс* проценты, которые могут колебаться от 20 до 80%? Дело в том, что сами обстоятельства, вынуждающие человека брать деньги в долг, часто делают невозможным возвращение их по высоким процентным ставкам. В результате его толкают все дальше вниз по экономической лестнице — к банкротству или к экономической

414

зависимости в той или иной законной форме. Одной из самых обычных и широко распространенных форм рабства является та, что вытекает из невозможности вернуть ссуду или уплатить долг.

Таким образом, мы находим, что социальные последствия ростовщичества, состоящие в том, что бедные делаются беднее, а богатые богаче, иллюстрируют библейское высказывание: «Ибо кто имеет, тому дано будет, а кто не имеет, у того отнимется и то, что имеет» (Матф. 13:12). Эта цитата послужила бы подходящей надписью над дверями ростовщиков. Ссужение деньгами под проценты имеет тенденцию разделять общество на два класса: богатых и бедных, сильных и слабых. Это способ сконцентрировать богатство в руках небольшого числа людей, экспроприруя многих.

Деловое предприятие, ведущееся в рамках денежной экономики, будь то в земледелии или в промышленности, имеет тенденцию подчинять и поработать рабочий класс. «Ассирия, например, была поначалу нацией свободных земледельцев», — отмечал Тернер. Но с ростом городов и подъемом денежной экономики развивалось земледелие ради прибыли. «За счет рабского труда могла быть получена более высокая прибыль ... возникали огромные поместья, многие свободные крестьяне становились безземельными работниками [не имея возможности конкурировать с рабским трудом], а численность крепостных и рабов возрастала»<sup>430</sup>.

В сфере ремесленного производства деньги дают их владельцу возможность контроля. Они позволяют ему владеть средствами производства и покупать необходимую производству рабочую силу: либо рабов, либо наемных работников. Собственность и контроль над деньгами позволяют ему присваивать прибыль, которую дает предприятие.

Деньги - это власть, экономическая и политическая власть. Это стоимость, или человеческий труд в его концентрированной форме. Владение большим богатством дает владельцу огромную власть над другими людьми. С ней он может сам владеть средствами к жизни, природными ресурсами и технологическими средствами производства. И он может заставить других — через институт рабства или систему найма — работать на себя и тем самым создавать для себя еще большее богатство. Деньги — это один из двух мощных инструментов классового разделения и классового правления; вторым инструментом является физическая сила.

*Эволюция рынков и торговли.* Под *рынком* мы понимаем место, на которое люди привычно приходят в определенное время, чтобы обменяться товарами. Самые ранние рынки, как мы видели, представляли собой места, где члены различных локальных групп или племен встречались, чтобы обменяться товарами. Межобщинные рынки появились на очень ранних

уровнях развития культуры, но

415

рынки в рамках самих обществ мы обнаружим не раньше, чем будут достигнуты более высокие уровни культуры. Когда достигнута определенная стадия общественной эволюции, когда дифференциация социальной структуры и специализация функций достигли определенной точки — в силу эволюции технологических средств производства, — тогда внутри социальных систем появляются рынки. Например, ацтеки в Мексике, ганда, дагомейцы и другие народы Африки знали рынки, и при этом речи нет о том, чтобы они находились на низких культурных уровнях. Рынок поэтому является процессом превращения в общее (с точки зрения распределения и потребления) того, что является частным (с точки зрения производства). Рынок есть средство соотнесения частей общества (то есть структур, специализировавшихся в процессе производства) друг с другом и интегрирования их всех в спянное целое.

Мы можем говорить об эволюции рынков и торговли как о социальном процессе, и здесь — как и повсюду в развивающемся культурном процессе — обнаруживаются дифференциация структуры и специализация функций. На ранних стадиях каждый человек выступает и как покупатель, и как продавец. Он приходит на рынок со своим собственным товаром, и в случае бартера акт продажи им своего товара одновременно является актом покупки другого. Однако с появлением средств обмена как особых механизмов рыночных отношений акты купли и продажи начинают различаться; производство и продажа товаров как социальный процесс начинает отличаться от покупки и потребления товаров. А параллельно различению, с одной стороны, денег, а с другой — товаров, шла социальная дифференциация в рамках рыночного процесса. Как деньги эволюционировали в качестве особого экономического механизма торговли, так и торговцы эволюционировали в качестве особого класса внутри общества. Торговец является, так сказать, средством, или движущей силой, обмена (в человеческой ипостаси), то есть он выступает посредником между производителем, который приносит свой товар на рынок для продажи, и потребителем, который приходит на рынок для покупки; он — хранилище (в человеческом образе), куда продавец сдает свой товар и где этот товар останется, пока за ним не придет покупатель. Торговец, таким образом, становится в обществе важным механизмом координации и интеграции. Он соотносит многосторонний процесс производства со столь же разнообразным и множественным процессом потребления; он становится ключевой фигурой обменных процессов в государственном организме. Мы коснемся значения этой функции позже.

Как отмечалось ранее, экономические системы гражданского общества не носят личностного, гуманного и нравственного ха-

416

рактера, что в понятиях *человеческих* отношений и ценностей означает, что они — безличностные, бесчеловечные и аморальные. Нигде эти характеристики не проявляются с большей очевидностью, чем на рыночной площади и в торговле. Во времена Гомера «главные морские торговцы... были одновременно и главными пиратами»; в «Одиссее» Нестор, как о само собой разумеющемся, спрашивает Телемаха, кто он: купец или морской разбойник?<sup>431</sup> Первые финикийские торговцы похищали детей, так как торговали, «выгодно сочетая коммерцию с разбоем»<sup>432</sup>. «С самого раннего до относительно нового времени народы, через руки которых проходила международная торговля, были отчасти купцами, отчасти разбойниками»<sup>433</sup>. Купец и пират «долгое время — одно и то же лицо, — рассказывает Ницше, — и «даже сегодня торговая мораль на самом деле не что иное, как наведение лоска на мораль пиратскую»<sup>434</sup>. Ложь, мошенничество, фальсификация и воровство — естественные и нормальные черты рыночного процесса<sup>435</sup>. Рынок — это арена, где товары встречаются как соперники; каждый стремится получить преимущество над другим; иными словами, в процессе торга каждый продавец старается взять за свой товар наивысшую цену, а каждый покупатель пытается заплатить как можно меньше. Короче говоря, экономическая выгода и преимущества — вот что доминирует в этом процессе. Человеческие ценности и достоинства не играют в нем никакой роли. Так, мы видим разного рода мошенничество, обвешивание, фальсификацию товаров, подсовывание худших товаров вместо лучших, подделку, а там, где в ходу деньги, — систематический обсчет.

Поскольку рынки — общественные места и выполняют общественно значимые социальные функции, общественная власть на довольно ранних стадиях развития берет на себя осуществление определенного надзора, регулирования и контроля над рынками. Мы знаем, что в Мексике во времена Кортеса государственные служащие регулярно ходили по рынкам, проверяя меры и веса и разрешая конфликты. В Уганде царь назначал специальных чиновников для надзора за рынками,

поддержания порядка, улаживания споров, взимания штрафов и время от времени — для десятипроцентного сбора со всех продаж.

Разделение труда и специализация усилий увеличивали эффективность производства, а следовательно, влияли на экономию рабочего времени в масштабах общества. В процессе производства специалисты более искусны и достигают большего результата, чем «мастера на все руки». Сто тысяч человек, поделенных на двенадцать или около того гильдий, каждая из которых ведала одним определенным ремеслом, произведут в целом гораздо больше продукции за определенное время, чем те же сто тысяч человек,

417

каждый из которых в равной степени занимается всеми ремеслами, о которых идет речь.

Разделение труда и специализация усилий означает поэтому рост эффективности, экономию времени, увеличение производительности труда и больший объем социально значимой продукции — коротко говоря, означает разносторонние преимущества для общества.

Торговцы — это специалисты, выполняющие особую функцию в обществе, и последствия их усилий — те же, что и последствия от разделения труда и специализации деятельности в целом: они сберегают время, увеличивают эффективность деятельности общества. Как наличие одного или нескольких жрецов, которые выполняют культовые функции за многие тысячи мирян, экономит общественное время, так в некоторых обществах экономятся время и усилия благодаря наличию нескольких торговцев, несущих на себе основное бремя обращения и обмена товаров. Вместо того чтобы каждый производитель охотился за потребителями, а каждый потребитель охотился за производителем нужного ему товара, производители и потребители равно идут к торговцу и уже с его помощью покупают и продают. Торговец, таким образом, является крупной расчетной палатой между производством и потреблением. Своей деятельностью в качестве механизма циркуляции в рыночном процессе он играет важную роль для общества в целом, и важность эта проистекает из того, что торговец производит экономию рабочего времени в масштабах общества. Это справедливо, независимо от того, живет торговец на одном месте или странствует. В первом случае он сберегает время как покупателей, так и продавцов, предоставляя им место, куда они могут прийти и быстро заключить сделки. Странствующий же торговец сберегает обществу время, избавляя каждого покупателя и каждого продавца от необходимости проделывать путь на рынок ради небольшой покупки или продажи. Предположим, например, что у каждого из десяти крестьян есть гусь на продажу. Доставка его на рынок и возвращение домой потребует от каждого крестьянина, скажем, полдня. Это означало бы пять чело-векодней совокупного времени. Торговец, предположим, мог бы объехать этих крестьян и купить у них десяток гусей за один день. Таким образом четыре человекодня общественного времени были бы сэкономлены.

Теперь мы подходим к весьма интересному и важному пункту. Торговец осуществляет общественную функцию. Он производит экономию общественного рабочего времени. Но преимущества от этой экономии не достаются обществу в целом, а лишь самому торговцу. Это важный момент, который часто не замечается. Торговец способен выполнять общественную функцию только при определенном типе социальной организации. Торговец не порож-

418

дает такой тип социальной системы; наоборот, он — ее следствие, а не причина. С точки зрения общества в целом, торговец — просто *средство*, которым *общество* производит экономию. На деле именно *система*, а не торговец производит экономию. Но экономия и преимущества, которые проистекают от разделения труда и специализации в рамках общества, достаются не обществу в целом, а лишь самому торговцу. Короче говоря, перед нами общественная функция, разрешающаяся частной выгодой. Поэтому торговец получает то, на что он, с точки зрения социальной системы в целом, не имеет санкции.

Мы можем проиллюстрировать это следующим примером. Общество может поручить кому-либо нести вахту у пересечения магистрального шоссе и железнодорожного пути, чтобы предупредить автомобилистов о приближении поездов. Такой охранник является специалистом в истинном и буквальном смысле этого слова: он выполняет специальную социальную функцию; он олицетворяет разделение труда в обществе. Он экономит время автомобилистам, избавляя их от необходимости снижать скорость или останавливаться, чтобы посмотреть, можно ли, не опасаясь, пересечь железную дорогу. Более того, он сохраняет им жизнь и собственность. Поэтому, создав и используя такого специалиста, общество сберегает значительное количество времени, собственности и человеческих жизней. Но в этом случае все, что сохранено, и все преимущества

от этого достаются обществу в целом, а не одному лишь охраннику. Однако, если бы этот караульный смог присвоить все, что удалось сохранить благодаря его службе, и все преимущества от этого, он оказался бы в положении торговца, который извлекает частную выгоду из общественной функции.

В чем же значение того особого положения, в котором находится торговец? Ответ вполне очевиден: он извлекает личный доход из общественных расходов. Как мы пытались показать выше, мы не отрицаем, что он выполняет общественную функцию. Напротив, именно это мы и подчеркивали. Точно так же мы не намерены преуменьшать значение этой функции; мы настаивали также на ее величине и ее ценности. Все, что мы пытаемся доказать, — это что торговец, с точки зрения социальной системы, является лишь орудием социального процесса, что экономия, возникающая благодаря ему, становится возможной при особом типе социальной структуры. Но та экономия и преимущества, которые вызваны этой специфической формой разделения труда и специализации функций, не возвращаются к своему источнику, то есть обществу, а утекают в частный карман торговца. Нет нужды говорить, что мы здесь не касаемся моральных оценок. Общество развилось так, как оно развилось, и вещи таковы, каковы они есть, 419

оно не могло развиваться иначе. Мы и не восхваляем торговца за его общественное служение, и не проклинаяем его за частным путем присвоенную экономию, за которую следует быть обязанным обществу. Мы лишь пытаемся проанализировать торговлю как процесс и сделать этот процесс понятным.

Мы можем сравнить и противопоставить функцию торговца в обществе — другим социальным функциям, таким как система водопровода, канализации, почты, телефона и телеграфа, муниципальных и национальных железных дорог и т.д. Все это общественные службы; они представляют собой социальные процессы, действующие системы государственного организма. Обычно, но необязательно, системы водопровода и канализации находятся в руках общества и действуют под его контролем. То же самое справедливо в отношении почтовой системы. Телефон и телеграф могут находиться в государственной или в частной собственности. Железные дороги нередко имеют частных владельцев, хотя тоже могут находиться и действовать под эгидой государственной власти — муниципальной или общенациональной. Торговое дело, как и все перечисленные, является общественной службой. Его отличие, однако, состоит в том, что торговец продает *вещи*, а не услуги. Владение товарами — неотъемлемая часть частной собственности. Считается поэтому, что торговец «имеет право» продавать свою собственность и класть в карман любой доход, который сможет получить. Почтовая служба лишь перевозит корреспонденцию. Она покупает рабочую силу, чтобы осуществлять эти услуги. Но служащие и почтальоны, выполняющие это, не имеют права в частном порядке присваивать социальные преимущества, вытекающие из их работы, потому что они продали свой труд покупателю, который тем самым приобретает право на весь продукт этого труда. Тенденция к частному владению железными дорогами коренится в том, что для их содержания требуются инвестиции, а последние может обеспечить и частное предпринимательство. Торговец всегда появляется на рынке со своими товарами, поэтому ему позволяется забирать себе всю и всяческую прибыль от собственного предприятия. Общее направление социальной эволюции очевидно и определенно состоит в государственном — от лица общества — регулировании и контроле все более и более значимых социальных процессов. Вероятно, всего лишь вопросом времени является состояние, когда все попадет на орбиту государственного — от лица общества — контроля, если не в его собственность. С перетеканием экономии, создаваемой обществом, на частные счета торговцев последние становятся классом богачей. Разумеется, многие отдельно взятые торговцы разоряются. Риск сопровождает их профессию, как и всякую другую. У них могут 420

украсть товары, их могут уничтожить пожар или буря. Но класс торговцев в целом богатство накапливает, потому что извлечение частной выгоды из служения обществу продолжается. В дополнение к вышеупомянутому риску, с которым торговцы сталкиваются индивидуально, существует еще одна опасность — выпадать из рыночного процесса в силу конкуренции. Торговцы находятся в состоянии жестокой конкурентной борьбы друг с другом, где более сильный устраняет слабого. Поэтому в классе торговцев мы видим не только накопление богатств, но и тенденцию к их концентрации. Конкуренция в торговле неизбежно ведет к монополии. Существует также и иной способ, каким торговец приобретает богатство, а именно — эксплуатация рабов или наемной рабочей силы. На определенной стадии культурного развития

торговцы становятся достаточно состоятельными, чтобы нанять помощников или купить рабов для выполнения работ, связанных с процессом обращения товаров. Как рабы, так и наемные работники производят ценности, превышающие расходы на их содержание или заработную плату. Поскольку торговец полностью владеет рабом, а также рабочей силой, которую он купил у наемного работника, он имеет право на все плоды их труда, и поскольку, как мы только что сказали, плоды эти превышают в разных пропорциях то, что возвращается к рабу и рабочему в виде содержания или зарплаты, торговец извлекает прибыль из своих расходов. По мере того как развивается процесс торговли и более крупные торговцы вытесняют более мелких, прибыль от эксплуатации возрастает. Мелкий торговец, у которого нет раба и нанятого помощника, делает свою работу сам и никого не эксплуатирует. Зато крупный торговец, имевший в прошлом много рабов, а сегодня нанимающий сотни или тысячи сравнительно низкооплачиваемых работников, участвует в крупномасштабной эксплуатации.

Подытоживая здесь важнейшие черты той роли, которую торговец играет в обществе, мы хотели бы отметить, во-первых, что он извлекает частную выгоду из общественной функции и, следовательно, приобретает частное богатство за счет общества. Во-вторых, он приобретает богатство за счет эксплуатации либо рабского, либо наемного труда. В-третьих, конкуренция в процессе торговли приводит к концентрации товаров и богатства, приобретаемого в ходе торговли, в руках все более ограниченного числа людей. Поэтому результаты торговли как социального процесса двояки: с одной стороны, концентрация богатства, с другой стороны - экспроприация; и то и другое создает тенденцию к монополии богатства и власти.

Как отмечалось ранее, межгрупповая и межрегиональная торговля - почти такое же древнее явление, как и сама культура. Есте-

421

ственно предположить, что она росла и ширилась по мере того, как развивалась культура в целом, и что в неолите торговля шла интенсивнее, чем в палеолите. И, конечно, имеются многочисленные свидетельства того, что в ходе «земледельческой революции» торговля чрезвычайно увеличилась в объеме и, возможно, распространилась на большие расстояния. Великие караванные пути пролегли через Восточную, Центральную и Юго-Западную Азию; торговля велась на морских дорогах в Черном и Средиземном морях и даже выходила в Атлантику, доходя на севере до Британии, а сухопутные дороги связывали Скандинавию - через земли вдоль Дуная — с восточными средиземноморскими и черноморскими странами. Согласно Чайдду, «фаянсовые бусы из Восточного Средиземноморья, бывшие в моде около 1400 г. до н.э., достигали Южной Англии, и очень может быть, что в обмен корнуэлльское железо и ирландское золото завозилось в Грецию. Янтарь из Дании, конечно, переправляли в Грецию и на Крит по хорошо известному пути через Центральную Европу...»<sup>436</sup> В период Ханьской династии шелк из Китая достигал Средиземноморья по суше, а морская торговля установилась у Китая с Индией. Египетские купцы заходили на Крит и в порты Сирии. В Месопотамии еще до Хаммурапи торговцы стали заметной и важной социальной группой. Торговля греков и римлян распространилась очень широко, к I в. н.э. римляне достигли Британии. Но, наверное, величайшими торговцами древнего мира были финикийцы. Они деловито курсировали по Эгейскому и Средиземному морям, основывая колонии в ходе своих странствий. Они достигли Галлии и Испании, и даже проникли через Гибралтарский пролив, а также прошли вдоль побережья Западной Африки.

Купцы никогда не были значимы как класс в Древнем Египте по причине преобладания там государственного аппарата и жречества. Но в других регионах они иногда приобретали большой вес. Это особенно верно для Месопотамии, где они стали выделяться уже в III тыс. до н.э.

Возникшая в Вавилоне торговая олигархия сделалась достаточно могущественной, чтобы соперничать за политическое влияние со жреческим и военным классами. Большие торговые города финикийцев, такие как Тир, Сидон и Библ, управлялись торговыми олигархиями.

Как уже отмечалось, в крупных торговых регионах широкое хождение имели разнообразные виды торговых и юридических средств, таких как контракты, долговые обязательства, договорные документы и соглашения об аренде. Купцы средиземноморских стран широко использовали партнерские отношения как средство увеличить свое влияние или безопасность, а также практиковали акционерные предприятия, распространившиеся по всему Средиземноморью и, возможно, до самой Индии. В Китае

422

предприниматели создавали объединения под контролем государства как в торговле, так и в промышленности.

Распад племенного общества, основанного на родстве, сопровождался беспорядком и насилием. Шла борьба и соперничество за природные ресурсы - особенно плодородные земли — и за возможность аккумулировать производимые ценности. Из этого беспорядка, соперничества и борьбы военно-политические правители и жречество поднимались к власти, одни — с помощью физической силы, другие — за счет влияния и контроля над сверхъестественными силами. Полное владение землей сделалось основой власти. Эта власть распространялась на производство ценностей и контроль над ними. Результатом было разделение на классы и классовое правление: правящий класс с монопольным контролем над природными ресурсами и средствами производства, с монополией на военную и политическую власть, и подчиненный класс, участием которого были труд, лишения и политическое бессилие.

Земледелие было основным видом производства на протяжении эпохи великих городских культур древности, но значение ремесленного производства стало возрастать по мере того, как «земледельческая революция» шла к своему завершению. Первыми предпринимателями как в земледелии, так и в ремесленном производстве были государство и жречество, но по мере развития «земледельческой революции» развивался и гражданский, светский класс предпринимателей. В конечном итоге даже земля сделалась частной собственностью, которую можно было купить и продать.

За ростом ремесленного производства последовало развитие рынков и денег, а также обширная экспансия торгово-коммерческой деятельности. Общественные классы торговцев и банкиров возникли как социальное выражение диверсификации и специализации, происходившей в рамках рыночного процесса, причем первый из них являлся отражением товаров, а второй — денег. В некоторых более поздних культурах бронзового и железного веков эти торговцы и банкиры приобрели большой вес и политическое влияние.

Войны, завоевания и империализм знаменовали собой развитие великих культур эпохи «земледельческой революции». Международное соперничество и конфликты усиливались по мере развития культур в довольно жестких и узких рамках природных ресурсов. Продолжающееся и повторяющееся разрушение как неизбежное следствие постоянных войн, а также безжалостная эксплуатация завоеванных стран посредством обращения в рабство, взимания дани и налогов в конечном счете вызывало закат и упадок одной нации и возвышение другой. Развитие технологии в области промышленности и военного дела сделало возможным

423

появление на свет великих наций и империй. Но политические системы, в которых такое культурное развитие нашло свое выражение, в конечном счете не вязались со стабильностью, миром и производительным трудом. Направленные на подчинение и эксплуатацию у себя дома, завоевание и грабеж за пределами своей страны, экономические основы этих великих культур разрушались одна за другой, пока с гибелью Римского государства не пришла к концу и эпоха великих культур, порожденных «земледельческой» революцией.

Глава 15

## Теология и наука

Эта глава, собственно, должна была бы называться «Философия», поскольку речь в ней идет об идеологии как составной части великих городских культур, порожденных «земледельческой революцией». Но у нас уже была глава с таким названием. Поэтому мы называем ее «Теология и наука», так как эти термины обозначают две наиболее важные черты интеллектуальной сферы данных культур.

Стоит напомнить, что философские системы первобытных культур состояли, с одной стороны, из мифологий, а с другой стороны, из практических знаний. «Земледельческая революция» превратила *мифологию* в *теологию*, а она способствовала развитию специализированных интеллектуальных дисциплин и традиций, которые в конечном итоге стали *науками*.

Важным следствием «земледельческой революции» стало разделение интеллектуальной культурной традиции на две составляющих: 1) традиция высшего класса — письменная, более-менее систематизированная и последовательная, и 2) традиция низшего класса — бесписьменная, несистематизированная и непоследовательная. Это разделение интеллектуальных традиций является, конечно, следствием социального разделения на высший и низший классы. В гражданских обществах письменная традиция находилась в руках образованных классов, в первую очередь жрецов, но включала также ученых, предпринимателей и порой военных. Нам мало что известно об интеллектуальной жизни народных масс в таких культурах, как культуры Древнего Египта, Вавилона, Индии и Китая, но можно полагать, что она состояла из представлений,

характерных для племенных обществ, которые предшествовали данным культурам. Есть основания полагать также, что богатые и зрелые мифологии племенных культур в значительной степени разрушились и деградировали за время перехода к гражданскому обществу. Это предположение вполне согласуется со

424

снижением статуса и жизненного уровня, которое массы населения испытали вследствие «земледельческой революции».

С философской точки зрения мифология и теология в основе своей сходны. Обе объясняют мир и человеческое существование с позиций сверхъестественного. В теологии, как и в мифах первобытных народов, мы находим однотипные истории о богах, демонах и героях, о потопах, разделении на расы и языки и о живой воде.

Мы различаем теологию и мифологию прежде всего потому, что первая сводится к письменной традиции, а вторая живет как устная традиция. Во-вторых, теология, вероятно, в большей мере, чем мифология, систематизирует в единое целое религиозные представления, легенды и истории. «Самый значительный вклад древнего Ближнего Востока в наше общественное наследие, — говорит востоковед Мак-Эван, — состоит в систематизации и обобщении первобытной мысли. Сверхъестественные существа были выстроены в иерархию; магические силы поделены на категории и увязаны с важными природными явлениями, такими как звезды и времена года; разработаны формы предсказаний — по состоянию внутренностей и по другим зловещим признакам. Обобщение в области сверхъестественного было результатом широких наблюдений за природными процессами — явления, органически присущего практике земледелия»<sup>437</sup>.

В первобытных культурах идеи и чувства выражались в рисунках или орнаментах, но «земледельческая революция» вызвала к жизни настоящие системы письма, то есть непрерывный, связанный интеллектуальный процесс, постижимый объективно и состоящий в нанесении на тот или иной материал видимых глазом знаков. В так называемом рисуночном письме первобытных народов отдельные значения были несвязанными и случайными: рисунок мог обозначать предмет, событие или связь между восприятием, представлениями и чувствами. Например, грубый абрис медведя мог означать, что человек, нарисовавший это, видел медведя; тот же самый рисунок мог быть изображением сна, в котором отразились все связанные с медведем представления — реалистичные и магические — вкуче с отношением уважения к силе, чувством благоговейного страха или тотемической связи с ним. Кроме того, пиктографический знак медведя для одного человека мог иметь одно значение, для другого — совершенно другое; его значение являлось отчасти субъективным. Что же касается настоящей письменности, то с ее помощью мы фиксируем в визуальной форме отображенную в знаке связь, или поток, идей и тем самым в определенной степени обеспечиваем единую для всех читателей интерпретацию знаков.

Настоящая письменность появляется с развитием городской жизни, и кое-кто считает ее одним из наиболее важных показателей до-

425

стижения уровня *цивилизации*. Так, например, и Льюис Морган, и Эдвард Тайлор ссылаются на письменность как на пограничный рубеж между варварством и цивилизацией.

Бесчисленные ученые превозносят письменность за ее предполагаемый вклад в развитие цивилизации. У нас нет желания преуменьшать роль письменности в эволюции культуры, но мы полагаем, что ее значение было сильно преувеличено. Письменность как таковая не создает культуру. Это развитие земледелия, то есть утилизация солнечной энергии в виде растений и животных, породило цивилизацию, важным элементом которой была письменность; отнюдь не письменность создала цивилизацию. В процессе перевода первобытной мифологии в письменность никаких фундаментальных или даже различных изменений в философском подходе, или точке зрения, не произошло. Напротив, этот перевод способствовал стабилизации упомянутых представлений, сделав их священными откровениями, и тем самым уменьшил вероятность какого-либо изменения и прогресса.

Чтобы выучиться писать с помощью сложных и громоздких систем письменности бронзового века, требовалось много времени и усердия; вследствие этого письмо как таковое сделалось профессией. При том что письменность отождествлялась с ученостью, само по себе умение писать сделалось специальностью. При храмах устраивали школы для обучения молодежи этому трудному ремеслу; знаком наивысшего профессионализма считалось умение справиться с диктовкой. Вероятно, много меньше одного процента населения в этих древних

культурах умело писать, а среди грамотных подавляющее большинство составляли жрецы. Но постепенно это искусство распространилось и на других: на «писцовых начальников» в египетской армии, на десятников в трудовых батальонах и на торговцев.

Искусство письма помогало упорядочить, систематизировать и сделать более четким многое в социальной, экономической и политической жизни городских культур древности. Разного рода своды законов определяли права и обязанности общественных классов, формулировали правила подходящего поведения, уточняли наказания за преступления различной степени тяжести и устанавливали стандарты знаний и приемов в различных видах деятельности. Таким образом, письменность — как в диахронном, так и в синхронном плане — служила эффективным средством социальной связи, интеграции и контроля.

Мы уже отмечали в предыдущих главах, что теология стала в гражданском обществе орудием правления определенного класса, и мы можем здесь просто напомнить об этом нашим читателям. Жречество и храмы были символами и выражением власти, как земной, так и божественной. На них лежала охрана священных

426

предметов, и именно они исполняли религиозные обряды и ритуалы. Все это должно было способствовать тому, чтобы внушить народу представление о мире и о своем месте в нем. А что собой представляло это место, было достаточно очевидно.

Любая философия является, помимо прочего, руководством к жизни и деятельности.

Астрология была одним из самых примечательных философских явлений древних городских культур. В начале III тыс. до н.э. шумерские жрецы открыли, что некоторые звезды — на деле планеты — движутся по небу по строгим маршрутам, сравнимым с маршрутами Солнца и Луны. Эти планеты, Солнце и Луна, отождествлялись с богами, и считалось, что их передвижения выражают волю или влияние богов. Из открытия, что движения этих небесных тел можно предсказать, родилось представление, что можно предсказывать и земные события. Так возникла исчерпывающая и систематическая философия, а с нею класс специалистов-астрологов. Был придуман зодиак — пояс на небе, окружающий землю и поделенный на двенадцать частей, отождествляемых с каким-нибудь созвездием, который стал важным астрологическим понятием. Перемещения планет — как по отношению друг к другу, так и по отношению к знакам зодиака — приобрели значение предсказаний, и делом жрецов-астрологов стало наблюдение за этими перемещениями и интерпретация образующихся конфигураций. «Если Венера приблизится к созвездию Рака, то в стране будут уважать закон и собственность; больные излечатся, а беременные легко разрешатся от бремени»<sup>438</sup>, — вот пример такого рода знания и усердия.

Астрология в древнем мире первоначально развилась у шумеров и вавилонян, но затем легко распространилась из Месопотамии на другие регионы. Она завоевала Грецию примерно в начале IV в. до н.э., и за сто лет проникла почти во все сферы общественного сознания; она привнесла принцип космического детерминизма, который способствовал соединению греческой науки, религии и этики. В Месопотамии астрология во многом ограничивалась предсказанием событий государственного или общественного масштаба, а в Греции она сделалась важна для отдельного гражданина, и составление гороскопов стало здесь уважаемой профессией. В Китае каждый император держал придворного астролога наряду с другими предсказателями. Наряду с небесными телами астролог наблюдал за ветром и облаками; при этом различались пять видов облаков и двенадцать ветров.

В культурах бронзового и железного веков разного рода прорицания составляли важную часть философии и ежедневной практики. Первоначально прорицания основывались на представлении о том, что воля богов выражается разными способами, которые можно на-

427

блюдать и интерпретировать. Однако в конечном итоге предсказание стало выражать немногим более чем убежденность, что событие одного рода влечет за собой событие другого рода.

Гепатоскопия — или гадание по печени — была тщательно разработана у вавилонян; Тернер называет ее «самой сложной частью учености, свойственной раннему этапу городской культуры»<sup>439</sup>. Гепатоскопия основывалась на убеждении, что воля богов проявлялась в разнообразии внешнего вида печени. Для обучения этому искусству создавались школы, где использовались небольшие глиняные модели печени — подобно моделям внутренних органов,

применяемым в современных медицинских учебных заведениях. Китайская культура была пропитана разного рода предсказаниями: по гадальным костям, по бараньей лопатке и по пророчеству оракула. У римлян были свои авгуры, га-руспики и понтифики, которые прочитывали будущее в полете птиц, кудахтанье священных кур или в куриных кишках.

Выстраивая свое поведение, греки полностью полагались на оракулов. К Зевсу обращались в Додоне, к Аполлону — в Дельфах, к остальным богам — в шести других местах предсказаний. Для теологии в великих городских культурах была характерна склонность к антропоморфизму. Сверхъестественные существа, или боги, в первобытных культурах могут иметь человеческий облик, но, конечно, для многих из них это не характерно. В пантеонах первобытных народов обнаруживаются всякого рода птицы, млекопитающие и пресмыкающиеся. Но по мере приближения к наиболее развитым культурам, порожденным «земледельческой революцией», заметна прогрессирующая тенденция к тому, чтобы представлять божество в человеческом облике. Ангелы в христианской богословской традиции имеют крылья, а сатана изображается с рогами и хвостом, но бог имеет облик человека, а единственный рожденный им сын *являлся* земным человеческим существом.

Сверхъестественные существа, или боги, являются умозрительным воплощением представлений человека о важных свойствах мира, в котором он живет. Этими свойствами могут быть силы, или энергия, подобные огню или ветру; такие первоначала жизни, как способность к продолжению рода; такие качества, как зло или истина. В первобытных мифологиях очень часто боги — это природные явления, которые просто и непосредственно воплощают в себе данные силы, качества или свойства. Солнце, Луна и Земля становятся божествами. Птицы и звери, мифические и реальные, тоже могут быть божествами: Медведь, Змея, Койот, Птица-Гром, Орел, Рогатый или Пернатый Водяной Змей и др. В первобытных мифологиях могут быть персонифицированы и природные явления, например, Старик-Ураган или Юноша-Солнце; известно, что чукчи персонифицируют причину сифилиса.

428

Боги представляют собой отражение в сверхъестественной форме тех факторов, которые серьезно влияют на жизнь людей. Эти факторы варьируют в зависимости от среды обитания человека и степени развития его культуры. В первобытных дописьменных культурах наиболее значимые факторы — это силы природы. В гражданских обществах наиболее значимыми со временем становятся социокультурные факторы. В первобытных культурах силами, оказывающими наиболее мощное воздействие на человека и определяющими, счастлив он или нет, являются силы природы: солнце, ветер и дождь; болезнетворные микробы; могучие хищники; изобилие дичи. В гражданских обществах наиболее значимые силы — социальные: экономические и политические. Лишения народных масс, голод, тяжелый труд, отсутствие свободы или безработица в гражданском обществе проистекают не от скудости или враждебности природы — все это черты социальной системы. Власть, богатство и праздность высших классов можно приписать благоволению богов, но если так, то это благоволение делается явным и выраженным в социальной системе определенного типа. Существование рабства, крепостной зависимости, рекрутчины, ростовщичества и налогообложения следует относить не на счет сил природы, а на счет характера социальной системы, того типа общества, которое порождено интенсивным разведением зерновых с применением плуга и быков. В гражданском обществе могут быть боги войны, однако сражения всегда ведутся людьми, которыми командуют цари и которых благословляют священнослужители; и именно человеческие существа, организованные в политические и военные системы, убивают, покоряют и порабащают друг друга.

Поэтому в великих городских культурах древности наиболее значимыми факторами, влияющими на жизнь людей, великих и малых, были факторы *общественные*, факторы социокультурных систем в их технологических и институциональных аспектах. Общество и бог слились в одно. Гражданское общество, предстающее всемогущей, бессмертной и моральной силой, воплотилось в понятие божества на небе и персоны правителя на земле. Порой царь был лишь земным представителем божества — «арендатором земли [у бога]», как его иногда называли; иногда он сам был богом или потомком бога. Общество, бог и правитель суть триада понятий, составляющих единство; они — только три ипостаси одного и того же явления. В конечном счете возникает понятие верховного божества.

Как в таком случае интерпретировать богов Египта, Месопотамии и Индии, представлявших собой полулюдей-полузверей?

Поистине заманчиво объяснить их как переходные стадии между зооморфизмом первобытных

культур и антропоморфизмом гражданского общества. Есть серьезное основание для концепции, 429

согласно которой население Египта до начала «земледельческой революции» было организовано в тотемические группы. Когда родственные группировки уступили место территориальной организации (*номам*), тотемные животные могли стать районными божествами. А когда политическая власть с ростом городов и усилением монархии стала концентрироваться, некоторые из этих животных-божеств могли стать городскими или общегосударственными божествами; в ходе расширения сферы их воздействия, по мере идентификации с государством и персоной правителя, а также под растущим влиянием политической власти прежний зооморфный облик мог видоизмениться, став человеческим обликом. Эта концепция представляется правдоподобной, и, конечно, заслуживает внимания, но ее уточнение и проверка еще впереди.

Теологические доктрины являются выражением социального опыта, обусловленного средой обитания и уровнем технологии. Теологические доктрины великих культур бронзового и железного веков представляют собой сложные явления, будучи результатом влияния многих факторов, таких как войны, земледелие, смена времен года, политическая организация и осуществление власти и влияния, а также пережитки мифологических представлений живших племенным строем предшественников этих культур. Насколько мы знаем, великие религии, порожденные «земледельческой революцией», серьезно не изучались, и не делалось попыток интерпретировать их с точки зрения экологических, технологических, социальных и политических факторов, выражением которых они являются. Такое исследование крайне необходимо, но здесь оно не может быть предпринято. Мы можем только указать на несколько направлений, по которым его следовало бы предпринять.

Основной характеристикой «земледельческой революции» является, конечно, *земледелие*, и потому можно было бы ожидать, что этот факт отразится в великих религиях, порожденных экстенсивным и интенсивным выращиванием растений, особенно зерновых. И именно это мы и обнаруживаем. Фактически все великие цивилизации древности имели земледельческих божеств. Изиды была богиней хлебных злаков; именно она открыла пшеницу и ячмень и показала египетскому народу, как их выращивать. Когда греки узнали о ней, они отождествили ее со своей Церерой\*. Озирис, муж Изиды, олицетворял возделанные злаки (по крайней мере в некоторых контекстах).

Иштар, великая вавилонская богиня, воплощала собой плодотворящую силу природы. Таммуз, ее муж или любовник, был бо-

\* Имеется в виду богиня Деметра. — *Прим. пер.*

430

гом хлебных злаков. Аттиса часто представляют как бога деревьев, но во фригийской мифологии он определенно выступает в роли бога растительности. Его любила Кибела, великая азиатская богиня плодородия. Дионис тоже вообще был богом деревьев, но кроме того, богом земледелия и хлебных злаков. Он был первым, кто стал использовать быков, запрягая их в плуг. Когда греки узнали о семитском боге зерна Таммузе, они приняли его титул *адон* («господин») за имя собственное и восприняли этого бога как Адониса. Он фигурировал в греческой мифологии как бог зерна. Главными среди богов земли в Древнем Китае были Хоу-ту, владыка земной почвы, и Хоу-цзи, бог хлебных злаков.

Тема смерти и воскрешения богов, воплощающая зимнее умирание и весеннее возрождение природы, была широко распространена в упомянутых древних религиях; эта тема связана с Озирисом, Аттисом, Дионисом и др.

Даже Иисус Христос ассоциируется со злаками или по крайней мере с хлебом. Он родился в Вифлееме, «Доме хлеба», и он говорит своим последователям, что «является хлебом жизни». И, возможно, то, что Христос родился в Вифлееме, где когда-то стояла священная роща Адониса (бога зерна), — это не просто совпадение<sup>440</sup>.

Есть и другие черты сходства между христианским богословием и теологическими доктринами других культур. Смерть и воскресение Иисуса воспроизводят широко распространенную модель. Мария, мать Иисуса, была девственницей, как и Нана, мать Аттиса. И изображения Изиды, кормящей грудью младенца Гора, так похожи на позднейшие картины с Мадонной и младенцем, что «иногда становятся объектом поклонения несведущих христиан»<sup>441</sup>. А поедание, в виде облатки, тела Христа повторяется буквально в бесчисленном количестве других культур, в которых духи зерна поедаются в виде хлеба.

Наряду с земледелием и сменой времен года теологические доктрины отражают политическую

организацию и характер осуществляемой в ней власти и влияния. Мы можем привести только несколько примеров в связи с Египтом - как свидетельство того, что может сделать в этом отношении компетентный анализ культур бронзового века.

В Древнем Египте, как мы уже отмечали, многие местности имели своих собственных богов. С возвышением царств прежде локальные божества сделались общегосударственными богами. И когда Египет объединился, во главе пантеона встал один бог. Поначалу Гор, бог с головой сокола, был местным божеством Даманхура в Дельте. Позднее место его пребывания переместилось в Буто в Дельте и в Иераконполь — две столицы, соответственно, Нижнего и Верхнего Египта.

Когда Египет объединил-

431

ся, Гор стал правителем всей страны, и его городом считался Ге-лиополь<sup>442</sup>.

Культ Ра — бога Солнца — стал официальной государственной религией Египта с воцарением Пятой династии. Его престиж был настолько высок, что остальных богов — с помощью жрецов, которые им служили, — стали отождествлять с Ра. Так, Амон — первоначально местный бог в Фивах — стал Амоном-Ра. И даже жрецы бога-крокодила Себека, который изначально никак не был связан с солнцем, стали обращаться к нему: Себек-Ра. В Древнем Египте, как верно заметил Брестед, теологическая мысль была «тесно увязана с политическими обстоятельствами»<sup>443</sup>.

Борьба между Ахенатеном (Эхнатеном), «еретическим царем», и египетскими жрецами в XIV в. до н.э. нашла свое отражение в теологии<sup>444</sup>. Возникновение доктрины монотеизма было средством, использованным фараоном в его противостоянии жрецам: Атон — бог Солнца, или солнечного диска, — был провозглашен единственным богом, а фараон — его главным жрецом; остальные божества были объявлены несуществующими, поэтому Ахенатен попытался закрыть их храмы и распустить их жрецов. Как говорит Морет, это была попытка «сломить власть жрецов Амона, пока они не свергли царей»<sup>445</sup>. Он также пронизательно отметил, что «это присвоение собственности храмов демонстрирует нам, что стоит за религиозной революцией, каковы *экономические и политические цели этого перелома* [курсив мой. — Л.У.]»<sup>446</sup>. В этой ожесточенной борьбе между двумя составными частями особого механизма интеграции нации — государством и церковью — фараон и его единственный бог Атон потерпели поражение. Победители сравнивали с землей храм Атона, а надписи, соответствующие «ереси», были стерты с памятников и общественных зданий. Бог Амон — в лице своих жрецов — восторжествовал.

В египетской теологии находит отражение и смена национализма империализмом. В эпоху пирамид бог Солнца управлял только Египтом, и в дневных гимнах мы находим его охраняющим границы страны, «где он возводит ворота, не дающие чужакам проникнуть в его неприкосновенные владения». Однако после того, как египетские войска завоевали чужие земли и создали империю, верховный бог Египта стал Владыкой Вселенной. Как заметил Брестед, «монотеизм — это всего лишь империализм в религии»<sup>447</sup>.

Все великие религии современного мира - возможно, за исключением ислама — можно рассматривать как следствие «земледельческой революции». Конфуцианство, даосизм, буддизм, индуизм, зороастризм и его ответвление — митраизм — все они появились незадолго до эпохи христианства. Мы не знаем ни одного серьез-

432

ного исследования любой из этих религий, которое интерпретирует ее с точки зрения социальных условий, отражаемых ею, не говоря уж об исчерпывающей социологической интерпретации всех этих религий как обобщенного отражения в теологии некоего типа культуры. Наше понимание социальных и политических причин возникновения христианства гораздо глубже, чем понимание остальных великих религий, но даже здесь еще многое предстоит сделать. Социальная история христианства ясно показывает, что оно начиналось как социальное движение низшего класса и развивалось в период распада Римской империи, короче говоря — во времена социальных беспорядков и кризиса. Представляется более чем вероятным, что некоторые из этих условий сопутствовали возникновению и развитию других религий тоже. Легенда о золотом веке, нашедшая

отражение в богословской традиции иудеев и христиан в виде рассказа об Эдемском саде, была широко распространена в древнем мире. Как мы говорили ранее, это может быть зафиксированной в устной традиции памятью народа об эпохе первобытного общества, которое основывалось на родстве и взаимопомощи. Борьбу, тяжелый труд, нищету и лишения народных масс в гражданском обществе можно отчасти объяснить с помощью понятия греха, которое выпукло представлено в некоторых религиях, предшествовавших христианству, — например, у вавилонян. И во многих древних религиях мессия, или спаситель, должен был прийти и исправить человечество, привести его к спасению и установить людское братство, а также Царствие Небесное. Кришна в индуизме, Будда в махаянском буддизме и Митра — вот некоторые из числа спасителей, предшествовавших Иисусу Христу.

*Возникновение науки.* В главе 10 («Философия: миф и знания») мы обрисовали подлинные практические знания первобытных народов, в отличие от их псевдознаний мифологического характера, и обнаружили, что они и обширны, и многообразны. В действительности первобытные народы знали очень многое об очень многих вещах: растениях и животных, принципах механики, химических процессах, пище и лекарствах, а также о поведении небесных тел.

Как следствие «земледельческой революции» и разделения общества на высший и низший классы, интеллектуальная жизнь тоже разделяется на «высокую» и «низкую» традиции — если применить удачные термины Ральфа Тернера. Высшие классы приобретают монополию на ученость, равно как и на богатство, и на власть. Знания становятся профессией, а «ученость-вообще» подразделяется на разного рода специальности. Так были заложены основы разных естественных наук, философии и математики, которые сделались различными интеллектуальными занятиями.

433

В астрономии египтяне создали карты звездного неба, составили списки звезд и сгруппировали их в созвездия. Очевидно, они находили Полярную звезду и по ней ориентировали некоторые свои сооружения. Например, две стороны Великой пирамиды лишь немного отклонялись от строгого северного направления. Движения небесных тел систематически отслеживались и записывались. Египетские жрецы-астрономы разработали календарь на основе перемещений солнца уже в 4226 г. до н.э. Год состоял из 360 дней, плюс 5 дней добавлялось в конце года.

Египетские математики и писцы разработали систему обозначения чисел; у них был знак для такого большого числа, как миллион, но не было знака для нуля. У них были точные методы определения площади прямоугольников и треугольников, и они умели вычислять объем усеченной пирамиды. Они близко подошли к определению цены числа «пи» ( $\pi$ ).

Медицина была высокоспециализированным искусством и профессией в Древнем Египте. Храмы бога медицины Имхотепа превратились в медицинские школы. Существовало три рода лекарей: врачи, хирурги и заклинатели злых духов. Были написаны систематические учебные курсы по медицине, и некоторые из них сохранились. Кахунский папирус (ок. 1900 г. до н.э.) посвящен главным образом женским болезням. Папирус Эдвина Смита (ок. 1600 г. до н.э.) является трактатом по хирургии; в нем классифицируются случаи в зависимости от способа лечения, которому они поддаются. Египетские врачи обладали прекрасным знанием анатомии, но очень мало были осведомлены в физиологии. В папирусе Эдвина Смита описывается мозг, и автор считает, что повреждения этого органа влияют и на другие части тела. Египетская медицина в своих представлениях о болезни основывалась главным образом на понятиях из области сверхъестественного, но в папирусе Эберса (ок. 1550 г. до н.э.) зафиксировано по крайней мере одно примечательное отклонение от принятой философии: делается попытка объяснить различные недомогания, исходя из поведения «сосудов» сердца.

Еще до 3000 г. до н.э. шумеры исчисляли площадь прямоугольников, умножая длину на ширину. Вавилоняне к 2000 г. до н.э. достигли совершенства в действиях с дробями, а число  $n$  считали равным трем. В Шумере еще до II тыс. до н.э. существовала сложная медицинская литература, причем одни трактаты описывали и классифицировали болезни, а другие — способы их лечения. У вавилонян были профессиональные хирурги во времена Хаммурапи; в

его Кодексе точно определялись размеры платы за операции. Однако доминировали в вавилонской медицине магические представления. В астрономии также в целом превалировал подход, ос-

434

нованный на вере в сверхъестественное; главной целью являлось установить влияние небесных тел на земные дела. Эта задача наряду с попыткой предсказать, в чем проявится указанное влияние, заставляла вавилонских жрецов-астрономов систематически наблюдать за Солнцем, Луной и планетами, записывая свои наблюдения. Это, в свою очередь, вело к совершенствованию методов предсказания затмений и времени смены фаз Луны. Гномон — способ определения положения Солнца по его тени, «один из первых научных инструментов» — был изобретен вавилонянами<sup>448</sup>.

Развитие науки в Индии до известной степени испытало влияние греческой культуры, а еще раньше, возможно, культур Месопотамии. Однако в культурах Индии имели место некоторые примечательные достижения, особенно в математике, где были сформулированы понятия «пустоты», «неограниченного пространства» и «бесконечного времени». Наши современные математические обозначения — «арабские цифры» и понятие нуля — возникли в Индии. В филологии и грамматике также наблюдался прогресс.

Развитие наук в Китае не так хорошо известно, как в Месопотамии или Египте. Однако мы знаем, что ход развития в Китае в общем соответствовал опыту великих культурных центров Запада. В математическом трактате 150 г. до н.э. наряду с арифметикой рассматриваются проблемы алгебры и геометрии; в нем также объясняется, как извлекать квадратный и кубический корень. Чжан-Хэн (ок. 78—139 гг.), выдающийся астроном, определил величину числа л как квадратный корень из 10. Он, кроме того, распознавал и классифицировал звезды: 320 больших и 11520 малых. За небесными телами велось систематическое наблюдение, а записи наблюдений сохранялись; первое затмение зафиксировано в 775 г. до н.э. К III в. до н.э. была составлена звездная карта. В китайской физике, или «философии природы», различалось пять стихий, из которых состояло все на свете: огонь, вода, земля, дерево и золото. Считалось, что жизнь зародилась в воде и прошла через ряд стадий развития, в конечном счете создав человеческие существа. Когда человек умирает, его тело разлагается на пять стихий. «Канон о внутреннем», или «Медицинский канон», составленный в поздний период эпохи Чжоу, излагал естественнонаучный взгляд на болезнь. Эту точку зрения разделяли и другие выдающиеся врачи: например, Бянь Цяо (ок. 255 г. до н.э.) утверждал, что, если человек верит в колдунов, его не может вылечить врач<sup>449</sup>.

Однако с приходом династии Хань (202 г. до н.э. — 220 г. н.э.) произошло возрождение традиционализма и веры в сверхъестественное, «переориентация конфуцианства, развитие даосизма и принятие буддизма, [который] разрушил светский взгляд на вещи и рациональный подход, которые, хотя никогда и не были яв-

435

ственно сформулированы в философских доктринах, могли бы породить науку, если бы социально-экономические условия этому способствовали...[в конечном счете] наука стала идентифицироваться в Китае с низкой интеллектуальной традицией, в то время как высокая интеллектуальная традиция развивалась главным образом как институт обрядовой и декоративной учености»<sup>450</sup>.

Зарождение науки — но еще не подлинную науку — мы обнаруживаем в городских культурах бронзового века. С одной стороны, все еще имеет место значительная примесь веры в сверхъестественное в том, что касается природы и болезни, а с другой стороны, интеллектуальный процесс, за малым исключением, сосредоточен на решении конкретных практических вопросов; относительно мало интеллектуальных проявлений в чистом виде, мало усилий с целью поиска истины и понимания сути вещей. Однако и вавилонские, и китайские математики, по всей видимости, составляли задачи с единственной целью продемонстрировать способы их решения. Ниже приводится пример из «Математического канона», китайского трактата III в. н.э.: «Есть три сестры, старшая из которых приходит домой раз в пять дней, средняя — раз в четыре дня, а младшая — раз в три дня. Через сколько дней все три встретятся?»<sup>451</sup>

Разложение космоса на пять основных стихий и дихотомия *инь* и *янь* в китайской метафизике

также являются шагами на пути к научной теории. Наблюдения и расчеты вавилонских астрономов, несмотря на легкий астрологический оттенок, дали грекам важный материал для их научных достижений и концепций.

Однако, переходя к древним грекам, мы встречаем зрелое, отчетливое и открытое проявление научного мировоззрения. Это не означает, конечно, что греческая мысль в целом, или даже научная мысль в значительной своей части, была свободна от представлений о сверхъестественном; многое из подобных взглядов сохранялось в науке и процветало на ее периферии и в укромных уголках. Но мы действительно находим здесь свободную, сознательную и обдуманную попытку понять природу непосредственно, не прибегая к религии или традиции древних, и интерпретировать то, что они видят, посредством естественнонаучных, а не анимистических понятий.

Разумеется, Греция строилась главным образом на том фундаменте, который был заложен в Египте и Месопотамии. Считается, что Фалес был наполовину греком, наполовину финикийцем и что он учился геометрии в Египте. Про Пифагора тоже говорят, что он изучал эту отрасль математики в долине Нила. И, как отмечалось выше, достижения греческих астрономов были бы невозможны без научного вклада Вавилона.

436

Достижения греческих ученых в астрономии, зоологии и медицине слишком хорошо известны, чтобы перечислять их здесь. Но греки не ограничились физическими и биологическими науками, а пошли намного дальше; они вторглись в сферу наук общественных и культурных. Они были первыми, кто поместил человека как такового в лоно природы и стал изучать его и его институты как природные явления. Геродот был отцом этнологии, а также истории. Платон изучал социокультурные системы с логической, если не сказать культурологической, точки зрения. А Аристотель в своем труде *«Афинская политика»* применил современный сравнительный метод к изучению политических систем. Кроме того, именно Аристотель признал мышление особым видом интеллектуальной деятельности, чем-то таким, что может и должно — подобно всему остальному — стать объектом научного анализа и истолкования. Он скомпоновал законы мышления в единое целое формальной логики, а в своем сочинении *«О софистических опровержениях»* систематизировал различные виды ошибочных умозаключений. С греками появилась на свет наука — как всесторонняя система мышления и как особый взгляд на мир.

Феноменальные достижения греков принято объяснять присущей им интеллектуальной одаренностью. Теперь мы знаем, однако, что в своих построениях они во многом опирались на то, что досталось им в наследство от Месопотамии и Египта. Но греки сделали большее: они пошли дальше своих предшественников, и в греческой ситуации есть определенные факторы, которые позволяют нам понять причину их превосходства. Греция была маленькой страной или даже рядом маленьких самостоятельных городов-государств. Господство самодержавного государства-церкви, правителей и жречества — того, что было характерно для огромных восточных государств, — в Греции отсутствовало. Здесь впервые в истории гражданского общества было достигнуто представительное правление, хотя представлена в нем была лишь малая доля населения. Слишком часто в Египте, Месопотамии и Китае мыслители были вынуждены приспособлять свои размышления к государственным политическим требованиям или к влиятельным жреческим традициям; подчинение мысли государственным политическим соображениям было характерно для большинства великих культур бронзового века. В Греции же впервые с точки зрения топологического, географического, экологического и социокультурного факторов сложилась ситуация, благоприятная для свободы разума, и тем не менее даже в Греции Сократа казнили за возвращение молодежи.

## **Заключение**

Человек был рожден «революцией приматов»; культура есть результат способности создавать знаки.

Мы назвали тот вид социокультурной системы, который был создан первыми людьми, *первобытным обществом* или *первобытной культурой*. Она функционировала почти исключительно за счет энергии человеческих организмов. Поскольку количество энергии,

получаемой из этого источника, невелико (примерно 1/12 лошадиной силы на душу населения в самовоспроизводящемся обществе), культуры, развившиеся на этой основе, были просты, грубы и ограничены в возможностях своего развития. Развитие культуры могло иметь место только в тех пределах, которые обуславливались источником энергии. Но в этих пределах культурный прогресс мог обеспечиваться совершенствованием технологии.

Человек был назван самоодомашненным животным. Процесс одомашнивания начался с возникновением культуры, с появлением правил поведения индивида, с подчинением индивидуальных прав общественному благу, с рождением этики. Справедливо, что человек находил себе пищу в дикой природе, как и другие животные, но даже в этом его поднимало над зверем искусство приготовления еды.

Тип социальной системы, развившийся в эпоху, когда единственным источником энергии был сам человек, бесспорно, был самым благоприятным видом социальной среды из всех, в которых когда-либо жил человек. Этим мы хотим сказать, что институты первобытного общества в наибольшей степени соответствовали потребностям и желаниям человека как примата и совпадали с его природой и темпераментом. В первобытном обществе все люди были братьями, или родственниками. Все были свободны. У каждого был свободный доступ к природным ресурсам. И все были равны; никто не держал другого в рабской или крепостной зависимости<sup>452</sup>. Этим первобытным обществам была свойственна взаимопомощь.

Производили — ради потребления,

438

а права и благополучие людей ставились выше прав и институтов собственности.

Культуры первобытного человека были бесконечно разнообразными. В одних культурах жизнь первобытного человека была жалка и подвергалась риску; в других она была довольно безопасной и вполне обеспеченной. Между локальными группами или племенами действительно время от времени происходили стычки и убийства, но организованное и широкомасштабное уничтожение людей было делом неслыханным. Основная борьба велась с природой: со стихиями, с хищниками, но прежде всего с болезнями. И область медицины составляла самое слабое место первобытных культур.

Жизнь первобытного человека в некоторых отношениях была тяжелой, однообразной и скучной. Но в других отношениях она была сравнительно легкой, с большим количеством свободного времени для развития искусств и наслаждения ими. Богатые мифологии питали его разум и обеспечивали развлечение. И художественная жизнь многих первобытных культур — музыка, представления и танцы, костюмы, ритуалы и обрядовые принадлежности — была чрезвычайно богата, красочна и давала необходимый эмоциональный заряд.

Ни одна культура не может развиваться сверх пределов, обусловленных ее энергетическими ресурсами, и культуры первобытного человека ограничивались бы рамками человеческой энергии до окончания веков, если бы не развили определенных средств наращивания энергетических ресурсов, позволяющих строить культуру с помощью потребления солнечной энергии новым способом и в новой форме. Это было сделано через одомашнивание животных и выращивание растений, особенно хлебных злаков.

«Земледельческая революция» в самом деле была революцией в полном смысле этого слова, и она проявилась на всех участках культурных систем. Она обеспечила новый тип технологической базы для развития культуры; она глубоко изменила социальную жизнь человека; она создала новый способ объяснения практики — науку.

Гражданские общества были организованы по территориальному принципу, на основе отношений собственности. Ресурсы природы и средства производства сделались частной собственностью. Общественные отношения стали производными от отношений собственности; любой класс, любой индивид стали проявлением института собственности, будь то лорд, вассал, крепостной, раб или свободный ремесленник. Участью народа были нескончаемый тяжкий труд, нужда, вырождение, оскудение умственной и творческой жизни. Правящий класс сделался грубым, безразличным, жестоким и надменным; кроме того, эти люди считались земны-

439

ми представителями богов. Города-государства росли, становясь крупными державами, а те уже разрастались до империй.

Однако искусства и ремесла с приходом земледелия испытали мощный и стремительный подъем. Возникновение металлургии было наиболее значительным достижением в этом смысле, а начало производства стекла, изобретение фарфора, появление шелка и многого другого знаменовали собой вехи развития культурных систем в освоении материалов. Воздвигались грандиозные храмы, гробницы и пирамиды, а китайцы возвели Великую стену. Достижениями интеллектуальной сферы стали письменность, календарь и системы мер и весов; были заложены основы математики и естественных наук. Возникли великие мировые религии, ставшие в супранатуралистической философии формой отражения технологий, а также социальных и политических систем бронзового века.

Прошло примерно 990 000 лет культурного развития, прежде чем в нескольких ограниченных районах Старого Света возникли земледелие и скотоводство. Только около 8 000 лет прошло в промежутке между возникновением земледелия и падением Рима. Потребовалось всего три-четыре тысячи лет, чтобы превратить первобытные племенные системы, функционирующие исключительно за счет человеческой энергии и добывающие пищу у дикой природы, в великие городские культуры, базирующиеся на выращивании хлебных злаков. Но с достижением уровня культуры больших городов, письменности, металлургии и календаря кривая культурного развития выровнялась - по причинам, названным в главе «Земледельческая революция». Фундамент этих великих культур был заложен приблизительно между V и III тыс. до н.э. Особыми достижениями этого периода стали «искусственное орошение с использованием каналов и рвов; плуг; утилизация двигательной силы животных; парусные суда; колесные повозки; фруктовые сады; квашение пищи; производство и применение меди; кирпичи; арки; глазурированная керамика; печати; а на самых ранних стадиях революции - солнечный календарь, письменность, цифры и бронза»<sup>453</sup>. Однако между 2600 и 600 гг. до н.э., по словам Чайдда, было сделано «мало открытий, сравнимых с перечисленными по своей значимости для прогресса человечества»<sup>454</sup>.

Великие культуры Юго-Западной Евразии процветали в период с 4000 г. до н.э. и вплоть до начала эпохи христианства. Они были первыми, возникшими в Плодородном полумесяце, образуемом долинами Нила, Тигра и Евфрата. На протяжении примерно трех тысяч лет в Египте и Месопотамии поднимались и рушились государства и империи. Но в конце концов эти великие политические образования погибли, и новые государства

440

и империи возникли уже на Западе, сначала в Греции, затем в Риме. Гребень волны культурного развития начал смещаться к западу еще с эпохи пирамид.

Великие культуры древности возникли и существовали благодаря интенсивному земледелию, но функционировали они за счет эксплуатации и военных столкновений. Внутри страны имело место подчинение народных масс, которые время от времени восставали; вне страны шли постоянные войны и порабощение чужеземцев. Огромные города были построены на руинах предшественников; государства и империи возвышались лишь для того, чтобы распасться на части в силу внутренней слабости или погибнуть под ударами более молодого и сильного соседа. Последней в ряду таких империй была в определенном смысле самая великая из них — Римская. Однако существует предел размеров для империи, для входящих в нее стран и народов. Когда они завоеваны, когда народы покорены или порабощены, а сельское население истощено податями и налогами, имперскому пути приходит конец.

Распад политических образований не означает, однако, утраты культуры. Все культурные достижения, изобретения и открытия, знания и технические приемы сохраняются и после того, как узы, скреплявшие политические системы, ослабевают. Империи Тут-моса, Саргона, Дария и Александра пришли к своей гибели, подобно великим людям, стоявшим во главе их, но ни одна культура не была утрачена во время приливов и отливов имперских волн.

На протяжении столетий, когда блеск Греции был наиболее ярок, а римское правление распространялось на огромные территории, в лесах и на равнинах Центральной и Западной Европы, а также на островах к северо-западу от побережья материка жили варварские племена, или нации. Это были отважные, но невежественные народы с грубой культурой. Из средиземноморских стран по торговым каналам к ним приходили отдельные изящные предметы, но мерилом качества их собственной технологии были одежда из косматых шкур, боевые дубинки и железные серпы; их варварские боги почитались в священных рощах, а

полумистические руны предвосхищали появление письменности. С крахом римской военной мощи бастионы, сооруженные против варваров, были сметены, и Европа сделалась местом бурных и хаотичных столкновений между народами и культурами. Миграции, войны и грабежи стали постоянными; народы боролись друг против друга, и различные культурные потоки накатывались, закручиваясь в беспорядочном водовороте. В конце концов установился какой-то минимум порядка и стабильности. Оплоты феодализма в деревне уступили первенство городам с их гильдиями, промышленностью,

441

торговцами и банкирами. В текстильном производстве важные изобретения следовали одно за другим; металлургия достигла значительного прогресса. И в один прекрасный день на английском горизонте, неуверенно покачиваясь и не обнаруживая большой силы, показалась легкая струйка дыма. Она шла из двигателя Ньюкомена. Позднее, после нескольких усовершенствований, двигатели Бультона и Уатта стали выходить с завода в Сохо и поступать на бумагопрядильные фабрики, в литейные цеха и корпуса кораблей. Начался Век пара. Но история "топливной революции", а также институтов Демократии и Капитализма, в лоне которых она вызрела, будет рассказана в следующей книге.

### Примечания

Перевод выполнен по изданию: *White L.A. The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome.* N.Y., 1959. - 390 p.

<sup>1</sup> *Tylor E.B. Anthropology.* L., 1881. P. 20.

<sup>2</sup> Это утверждение было оспорено. Подтверждающие факты см.: *White L.A. Evolutionism in Cultural Anthropology: A Rejoinder // American Anthropologist*, 1947. V. 49. P. 402-404.

<sup>3</sup> *Laufer B.* Рец. на кн.: *Lowie R.H. Culture and Ethnology // American Anthropologist*, 1918. V. 20. P. 90.

<sup>4</sup> См.: *Catholic Anthropologists and Evolution // White L. A. Op. cit.* P. 408-410.

<sup>5</sup> *News Bulletin*, 1948, February. V. 2. № 1. P. 2.

<sup>6</sup> *Jacobs M. Further Comments on Evolutionism in Cultural Anthropology // American Anthropologist*, 1948. V. 50. P. 564-568; *Hoebel E.A. Evolution // Man in the Primitive World*, 1958; *Lesser A. Evolution in Social Anthropology // Southwestern Journal of Anthropology*, 1952. V. 8. P. 134-146; *Steward J.H. Evolution and Process // Anthropology Today*, A. L. Kroeber (ed.), 1953. P. 313—326. Различные статьи в его же кн.: *Theory of Culture Change*, 1955. В Великобритании Гордон Чайлд опубликовал: *Social Evolution*, 1951.

<sup>7</sup> *Evolution: Biological and Cultural* (редакционная статья первого выпуска *Yearbook of Anthropology*, 1955. V. 1, изданного Фондом антропологических исследований Веннер-Грен).

<sup>8</sup> Кроме того, этот курс читался автором на факультете антропологии Йельского университета в осенний семестр 1947/48 уч.г., на факультете социальных отношений Гарвардского университета в осенний семестр 1949/50 уч.г. и на факультете антропологии Калифорнийского университета в Беркли в весенний семестр 1957 г.

<sup>9</sup> Ср.: *Energy and the Evolution of Culture // American Anthropologist*, 1943. V. 45. P. 335—356; *History, Evolutionism and Functionalism: Three Types of Interpretation of Culture // Southwestern Journal of Anthropology*, 1945. V. 1. P. 221—248; *Diffusion vs. Evolution: An Anti-evolutionist Fallacy // American Anthropologist*, 1945. V. 47. P. 339-356; *Evolutionism in Cultural Anthropology: A Rejoinder... P. 400-413; Evolutionary Stages, Progress and the Evaluation of Cultures // Southwestern Journal of Anthropology*, 1947. V. 3. P. 165—192; *Evolutionism and Anti-evolutionism in American Ethnological Theory // The Calcutta Review*, 1947. V. 104. P. 147-159; v. 105. P. 29-40, 161—174 (опубликовано также в переводе на португальский в: *Sociologia (Sao Paulo)*, 1948. V. 10. P. 1-39 и в переводе на японский в: *The Japanese Journal of Ethnology*, 1950. V. 15. P. 1-22).

<sup>10</sup> *Lowie R.H. History of Ethnological Theory*, 1937. P. 289; *Goldenweiser A. Four Phases of Anthropological Thought // Papers and Proceedings, American Sociological Society*, 1921. V. 16. P. 66.; *Bennett J.W. Review // American Anthropologist*, 1945. V. 47. P. 451; *Nunomura K. On the «Neo-evolutionist» School // Japanese Journal of Ethnology*, 1949. V. 14. № 4.

<sup>11</sup> *Darwin Ch. The Descent of Man.* 2<sup>nd</sup> ed. N.Y., 1904. Chaps. 3, 18.

443

<sup>12</sup> Примеры таких высказываний приводятся в статье: *White L.A. The Symbol: The Origin and Basis of Human Behavior // The Science of Culture* 1949.

<sup>13</sup> См.: *White L.A. Ibid.* P. 36-39.

<sup>14</sup> *Descartes. Discourse on Method.* 1637. Pt. 5.

<sup>15</sup> *Locke J. An Essay Concerning the Human Understanding.* 1689, book 3, chap. 9.

<sup>16</sup> *Tylor E.B. Anthropology.* P. 54.

<sup>17</sup> *Herrick C.J. Brains of Rats and Men.* 1926.

<sup>18</sup> Huxley J. Man Stands Alone. 1941; *idem*. The Uniqueness of Man // Man in the Modern World. 1948.

<sup>19</sup> Simpson G.G. The Meaning of Evolution. New Haven, Conn., 1949.

<sup>20</sup> Kroeber A.L. Anthropology. N.Y., 1948.

<sup>21</sup> Первоначально опубликовано в журнале: Philosophy of Science, 1940. V. 7. P. 451-463. Перепечатано в: ETC, A Journal of General Semantics, 1944. V. 1. P. 229-237; в сборнике: Language, Meaning, and Reality. Hayakawa S.I. (ed.). 1954; в сборнике: Readings in Anthropology. Hoebel E.A. (ed.). 1955; в сборнике: Readings in Introductory Anthropology. Service E.R. (ed.). 1956; в сборнике: Sociological Theory. Coser L.A. and Rosenberg B. (eds.). 1957; в несколько переработанном виде в кн.: White L.A. The Science of Culture. 1949.

<sup>22</sup> Кое-что в поведении человека не связано с символизацией и потому не является человеческим в полном смысле слова. Примером тому — кашель, чихание, зевота и т.д.

<sup>23</sup> См.: White L.A. Use and Manufacture of Tools by the Lower Primates // Antiquity, 1948. V. 22. P. 210-211.

<sup>24</sup> White L.A. On the Use of Tools by Primates // Journal of Comparative Psychology, 1942. V. 34. P. 369-374.

<sup>25</sup> В сборниках: Man in Contemporary Society. 1955; Readings in Introductory Anthropology.

<sup>26</sup> Как весьма удачно показал Кларенс Дэй в своей небольшой, на первый взгляд простой, а на деле глубокой книжке «Этот обезьяний мир» (1920).

<sup>27</sup> Это не значит, что человек с момента своего появления не претерпел никаких биологических изменений; безусловно, они происходили, по крайней мере в физическом типе. Но сколько-нибудь значительных изменений, даже физических, с момента своего появления десятки тысяч лет назад *Homo sapiens* не испытал. И, если подходить с количественной меркой, большая часть его культурного развития имела место на протяжении последних тридцати, а возможно, даже последних десяти тысяч лет. Поэтому, исходя из любых практических и даже теоретических целей, мы можем трактовать человека как постоянный фактор по отношению к разнообразию культур и процессу культурных изменений.

<sup>28</sup> «Коллективные тенденции существуют в свойственной им форме; это силы, столь же реальные, что и силы космические... они тоже воздействуют на индивида извне...» (Durkheim É. Le Suicide. 1897. P. 348).

<sup>29</sup> У нас нет доказательств или даже серьезных данных в пользу того, что народы заметно различаются по своим врожденным, биологически обусловленным умственным способностям. Поскольку в соматическом отношении они являют разнообразие, и иногда значительное, мы можем заключить, что и психологически народы различаются. Но в чем состоят эти различия

и как их измерить, как установить разницу их воздействия на культуру, если таковое имеет место, мы не знаем. Между тем множество фактов указывает на то, что такие врожденные психологические различия, какие могут существовать между народами, незначительны, если не сказать ничтожны по своему влиянию на культуру, когда сравниваешь это с мощью и влиянием самого культурного фактора. Одним показателем обоснованности данного утверждения служит единообразие культурных проявлений у населения с различным физическим обликом. Другие показатели - изменения, отмечаемые в течение какого-то периода времени в культуре биологически неизменного населения.

<sup>30</sup> это то, что имеет в виду Эмиль Дюркгейм, когда говорит: «Первое и самое фундаментальное правило (наблюдения за социальными фактами): *рассматривать социальные факты как предметы*». Это правило, говорит он, лежит «в самой основе... (его) метода». [Из книги: The Rules of Sociological Method. Catlin G.E.G. (ed.). Chicago, 1938. P. 14, xliii.] Следует напомнить также, что Уильям Джеймс отмечал, что умственные способности сами по себе могут рассматриваться «как *объекты* в мире других объектов» [Principles of Psychology. V. 1. 1918. P. 183].

<sup>31</sup> Cohen M. Fiction // Encyclopaedia of the Social Sciences. N.Y., 1931. V. 6. P. 226.

<sup>32</sup> «...Конкретная культура — это конструкт, произвольно отобранный фрагмент... Существует только одна культурная реальность, не являющаяся искусственной, а именно культура всего человечества во все периоды и повсюду» (Lome R.H. Cultural Anthropology: A Science // American Journal of Sociology, 1936. V. 42. P. 305).

<sup>33</sup> Более подробную критику см. в статье: White L. A. Diffusion vs. Evolution.

<sup>34</sup> «Судно и орудия, используемые при его изготовлении, символизируют целостную экономическую и социальную систему,- говорит В. Гордон Чайлд,- каноз... также подразумевает экономику, социальную организацию... Бронзовый топор, идущий на смену [каменному топору],- не только более совершенное орудие, он также предполагает и более сложную экономическую и социальную структуру» (Childe V. G. Man Makes Himself. L., 1951. P. 13-14).

Это резко контрастирует со взглядом Боаса, который он и его сторонники использовали в борьбе с теорией культурной эволюции. «Ранние попытки Моргана соединить социальную организацию и экономические условия оказались ошибочными... Нам известны простые производства и сложная

организация или разнообразные производства и простая организация» (*Boas F. Some Problems of Methodology in the Social Sciences // Race, Language and Culture. N.Y., 1940. P. 266-267.* См. там же перепечатку из журнала *Science, 1932: Boas F. The Aims of Anthropological Research. P. 254.* См. также: *Boas F. The Mind of Primitive Man. 1938. P. 178, 197).*

<sup>35</sup> Рут Бенедикт, как представляется, явно придерживается такого взгляда. «Большая дуга, по которой распределяются все формы человеческого поведения, уж очень велика и в ней слишком много противоречий, чтобы отдельная культура могла воспользоваться сколько-нибудь значительной частью этой дуги. Отбор — вот первейшее требование... любое общество отбирает для себя некий сегмент дуги возможного человечес-

445

кого поведения», который затем «развивает в своих традиционных институтах...» (*Benedict R. Patterns of Culture. Boston, 1934. P. 237, 254).*

<sup>36</sup> «...Если, как это часто случается, в организации семьи усматривают логически необходимое выражение человеческих чувств, свойственных каждому индивидууму, то истинный порядок фактов обратный. Напротив, именно социальная организация отношений родства определила соответствующие чувства родителей и детей... Всякий раз, как социальное (то есть культурное) явление объясняется непосредственно психологическим явлением, можно не сомневаться, что объяснение ложно» (*Durkheim E. De la division du travail social. 1893. P. 390; idem. The Rules of Sociological Method. P. 104.* См. также: *White L.A. Culturological vs. Psychological Interpretations of Human Behavior // The Science of Culture. 1949).*

<sup>37</sup> «За последние сто лет становилось все более ясно, что культура... представляет собой... особую область. Мы имеем [в культуре] предмет *suigeneris*, который требует для своего исследования особой науки» (*Lowie R.H. Cultural Anthropology: A Science. P. 301; idem. Culture and Ethnology. 1917. P. 17).*

<sup>38</sup> Дискуссию по поводу термина «культурология» см.: *White L.A. The Science of Culture. P. 115-117, 409-415.*

<sup>39</sup> «Культуру... можно объяснять только в ее собственных терминах», — говорит Лоуи в: *Culture and Ethnology. P. 66.*

<sup>40</sup> Подробнее об этом см.: *Lowie R.H. The Expansion of the Scope of Science; idem. Culturological vs. Psychological Interpretations of Human Behavior; idem. The Science of Culture // The Science of Culture.*

<sup>41</sup> Многие антропологи путают два этих процесса, а они принципиально различны. См.: *White L.A. History, Evolutionism and Functionalism...; и в ответ на эту статью: Kroeber A.L. History and Evolution // Ibid. 1946. V. 2. P. 1-15.*

<sup>42</sup> Данный анализ показывает те направления, которые логически возможны. Из этого не следует, однако, что применение теории эволюции в каждом направлении будет одинаково плодотворным или значимым. Собственно говоря, в некоторых случаях, может, и не удастся получить значимую эволюционистскую интерпретацию. У нас все еще нет приемлемой однолинейной концепции эволюции языка или человеческой семьи. Но это не значит, что сама по себе теория эволюции несостоятельна. Это значит только, что явления определенного масштаба и строя не поддаются значимой интерпретации с точки зрения данной теории.

<sup>43</sup> Раймонд Ферт, Мейер Фортез, Дарилл Форд и другие адепты британской школы «социальной антропологии» 1950-х годов также разделяют указанный подход.

<sup>44</sup> Для более подробного ознакомления с данной темой см.: *White L.A. Science is *Scienting* // The Science of Culture; и *ego же*, уже цитировавшуюся работу: History, Evolutionism and Functionalism...*

<sup>45</sup> *Soddy F. Matter and Energy. London, 1912. P. 245.*

<sup>46</sup> Принципы термодинамики в их современном виде были впервые сформулированы немецким физиком Р.Й.Э.Клаузиусом (1822-1888). Первый закон - так называемый закон сохранения энергии, который гласит в дей-

446

ствительности, что общее количество энергии в космосе постоянно. Формулирование Клаузиусом первого и второго законов звучит следующим образом: «Die Energie der Welt ist constant. Die Entropie der Welt strebt einem Maximum zu» [Мировая, или космическая, энергия постоянна. Мировая, или космическая, энтропия (математический фактор, являющийся мерой неупорядоченности термодинамической системы) имеет тенденцию, или стремится, к максимуму] (*Clausius R.J.E. Mechanische Warmetheorie. Abhand. ix. S.44.* Цитируется по знаменитой монографии: *Gibbs J. W. On the Equilibrium of Heterogenous Substances // Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences, 1874 -1878. V. 3. P. 108).*

<sup>47</sup> *Boltzmann L. Der zweite Hauptsatz der mechanischen Warmetheorie // Populare Schriften. 1905. P. 39—40.* О том же в наши дни: «Вся сложная паутина жизни — это... борьба за свободную энергию, взять ли борьбу между кустом и деревом за место под солнцем, между саранчой и кроликом за зеленые листья, которые дают им энергию, или между львом и тигром за мясо антилопы. Свободной энергией должны

обладать все живые существа...» (*Gerard R. W. Unresting Cells*. N. Y., 1940. P. 209).

<sup>48</sup> Точно так же наука о происхождении человека заимствует у химии, физики и физиологии самые главные принципы, согласно которым человек, как и другие организмы, представляет собой солнечный двигатель, который действует посредством энергии, накапливаемой в растительной и животной пище. Из этого следует, что данная потенциальная энергия создает колоссальное скрытое преимущество, за обладание которым животные непрерывно борются всю жизнь. Отсюда и причины драматичности земной эволюции: они в сложном, по многим направлениям идущем соперничестве и борьбе за пищу, за партнеров для продолжения рода; этот принцип столь же сильно действует на самых последних стадиях жизни, как и на самых ранних (*Gregory W.K. The New Anthropogeny: Twenty-five Stages of Vertebrate Evolution, from Silurian Chordate to Man // Science*, 1933. V. 77. P. 30).

<sup>49</sup> Мы придерживаемся здесь аргументации Эрвина Шрёдингера, как она излагается в его книге: *Schrodinger E. What is Life?* N. Y., 1944. P. 71—72.

<sup>50</sup> *Ibid.* P. 72, 75.

<sup>51</sup> «...Энергия проходит через их тела... это может происходить только при условии, что живой организм принимает энергию более высокого потенциала, а отдает ее с более низким потенциалом» (*Ostwald W. The Relations of Biology and the Neighboring Sciences // University of California Publications in Physiology*, 1903. V. 1. № 4. P. 24).

<sup>52</sup> *Lotka A.J. Elements of Physical Biology*. Baltimore, 1925. P. 354.

<sup>53</sup> *Russel B. Philosophy*. 1927. P. 27.

<sup>54</sup> *Simpson G.G. The Meaning of Evolution*. P. 256-257.

<sup>55</sup> *Lotka A.J. The Law of Evolution as a Maximal Principle // Human Biology*, 1945. V. 17. P. 185.

<sup>56</sup> «...Естественный отбор действует таким образом, что увеличивает общую массу органической системы, увеличивает скорость обмена веществ в системе и увеличивает общий объем энергии, протекающей через нее, до тех пор, пока имеется неиспользованный остаток вещества и доступная энергия» (*Lotka A.J. Contribution to the Energetics of Evolution // Proceedings of the National Academy of Sciences*, 1922. V. 8. P. 148).

447

<sup>57</sup> Мы определяем *социокультурную систему* как культуру, которой обладает та или иная различаемая группа людей.

<sup>58</sup> Дейвид Берне, Грустный Лектор, читающий курс химии физиологических процессов в университете Глазго, сообщает об экспериментах, в которых было измерено количество энергии, требуемой для проведения лекций, и результаты измерений выражены математически. См.: *An Introduction to Biophysics*. 1921. P. 329.

<sup>59</sup> *Soddy F. Op. cit.* P. 10-11.

<sup>60</sup> *Schrodinger E. Science and the Human Temperament*. L., 1935. P. 39.

<sup>61</sup> Краткую историю этой теории см.: *White L.A. The Energy Theory of Cultural Development // Professor Ghurye Felicitation Volume*. Kapadia K.M. (ed.). 1954. P. 1-8.

<sup>62</sup> Альфред Дж. Лотка использует термин «экзосоматическая»: он говорит об «экзосоматической эволюции» (*Lotka A.J. The Law of Evolution...* P. 188).

<sup>63</sup> Однако если процесс собственно культурного развития идет в направлении, обратном тому, что по второму закону термодинамики специфично для космоса в целом, то действие культуры, взятой в контексте системы природы, находится в совершенном согласии с космическим процессом. В процессе применения энергии, которую она использует, культура снижает уровни ее концентрации, способствуя более диффузному распределению энергии в космосе. Так, пища превращается в тепло и работу, рассеивается в таком виде и сводится к более низким уровням организации, то есть к неорганическим веществам. При горении угля и нефти энергия превращается из плотных концентрированных форм в рыхлые и более диффузные. А при использовании энергии атомного ядра высвобождается и распространяется даже более концентрированная форма энергии. Таким образом, *в рамках* системы, какой является культура, мы обнаруживаем движение и направленность, противоположные тому, что происходит в космосе согласно второму закону. Но по отношению к остальному космосу культура — не более чем средство поддержания тенденции, описываемой данным законом. Культурный процесс поэтому — лишь бесконечно малый, крошечный водоворот в огромном космическом потоке.

<sup>64</sup> *Soddy F. Op. cit.* P. 25.

<sup>65</sup> Когда мы рассматриваем культуры с точки зрения величины энергии, используемой и пускаемой в работу, мы должны учитывать период времени, за который это происходит, поскольку величина энергии меняется в зависимости от продолжительности периода. Мы возьмем год за единицу времени, потому что помимо удобства и простоты в обращении он охватывает полный сезонный цикл и, следовательно, полную гамму традиционной активности, свойственной любой культурной системе. Разумеется, если мы измеряем культуру в лошадиных силах, нам не придется учитывать период времени, поскольку лошадиная сила есть единица скорости работы.

<sup>66</sup> Количество энергии, которое способен выработать человеческий организм, обычно во многом зависит от энергии потребляемой им пищи. Естественно, мы не располагаем цифрами в отношении того, чем питался первобытный человек; нет у нас адекватных данных и по современ-

448 ным бесписьменным народам. Однако у нас есть статистика по современным нациям. Диапазон, в котором колеблется количество пищевой энергии, потребляемой человеком за день, интересен и важен, особенно в том, что касается животных белков.

Дневной рацион человека

	Вся пища (калории)	%	Животный белок (унции)	%
США	3098	100	1,8	100
Швеция	3171	100,2	2,2	122
Япония	2230	72	0,4	22
Китай	2234	72	0,2	11
Индия	1976	64	0,3	17
Мексика	1855	60	0,7	40

Источник: Point Four. 1949. P. 109 (ротапринтное издание Госдепартамента США).

<sup>67</sup> Описание культурных систем, действующих исключительно за счет энергии человека, а также описание систем более высокого порядка читатель сможет найти в превосходной книге: *Murdock G.P. Our Primitive Contemporaries*. N.Y., 1934.

<sup>68</sup> В.Гордон Чайлд предлагает датировку в 8000 лет до н. э. (*Childe V.G. What Happened in History*. N.Y., 1946. P. 17; *idem. History*. 1947. P. 7). Роберт Дж.Брейдвуд говорит о 7000 лет до н.э. плюс-минус 1000 лет (*Braidwood R.J. Prehistoric Men*. 1948. P. 89). За последние два десятилетия появилась тенденция укорачивать эру производящего хозяйства, приближая дату его появления к нашим дням.

<sup>69</sup> Шерсть одомашненной ламы и викунии использовалась в высокогорных районах Анд до прихода испанцев, а некоторые племена индейцев Северо-Западного побережья Северной Америки использовали для ткачества шерсть домашней собаки.

<sup>70</sup> «Густая курчавая шерсть у овец — это полностью продукт генетического изменения и селекции в условиях одомашнивания» (*Kroeber A.L. Anthropology*. P. 692; см. также: *Curwen E.G. Plough and Pasture*. 1946. P. 31; *Lome R.H. An Introduction to Cultural Anthropology*. 1940. P. 52).

<sup>71</sup> *Tylor E.B. Anthropology*. P. 215.

<sup>72</sup> «Несмотря на справедливость утверждения, что культуры коренятся в природе, а потому никогда не могут быть полностью поняты вне соотнесения с тем участком природы, где им довелось существовать, они не в большей степени создаются природой, чем какое-нибудь растение -почвой, в которой укоренено. Непосредственные причины культурных явлений — это другие культурные явления...» (*Kroeber A.L. Cultural and Natural Areas of North America // University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*. 1939. P. 1).

<sup>73</sup> «...Находки на Ближнем Востоке, по-видимому, указывают на то, что за domestikацией растений и животных в этом регионе воспоследовал

449

невиданный расцвет культуры» (*Linton R. The Present Status of Anthropology // Science*, 1938. V. 87. P. 245).

«В течение очень долгого времени никакого значимого прогресса не происходило [в Новом Свете], но в конце концов пришло открытие земледелия, а с ним и рост населения, и ускоренное развитие более высокой культуры» (*Kidder A. V. Looking Backward // Proceedings of the American Philosophical Society*, 1940. V. 83. P. 532).

<sup>74</sup> *Ostwald W. The Modern Theory of Energetics // The Monist*, 1907. V. 17, P. 511. "Ibid. P. 512.

<sup>76</sup> *Childe V. G. What Happened in History*. P. 69.

<sup>77</sup> «Степень эффективности — очень хороший критерий для культуры... поскольку для нас любой механизм и любой процесс является лучшим, если он дает большее количество полезной энергии при равном количестве исходной, то есть если работает с меньшими затратами» (*Ostwald W. Efficiency // The Independent*, 1911. V. 71. P. 870.)

<sup>78</sup> «...Прогресс технической науки характеризуется следующим: во-первых, человек для своих целей использует все больше и больше энергии; во-вторых, трансформация исходной энергии в ее полезные формы сопровождается постоянным возрастанием эффективности» (*Ibidem*). Оствальд говорит здесь о технической науке. Но если культурное развитие в целом опирается на технологический прогресс и им же определяется, то сказанное Оствальдом приложимо и к эволюции культуры во всей ее полноте.

<sup>79</sup> *Nicholson E.M. Birds // Encyclopaedia Britannica*, 14th ed., 1929. V. 3. P. 631-632.

<sup>80</sup> Miller G.S., Jr. The Primate Basis of Human Sexual Behavior // The Quarterly Review of Biology, 1931. V. 6. P. 382.

<sup>81</sup> Ibidem, цитата из: Elliott. The Habits of the Fur-seal. 1884.

<sup>82</sup> См. тем не менее: Plant Sociology: The Study of Plant Communities. Fuller G.D. & Conard H.S. (trans. & eds.). 1932 (перевод с нем. книги: *Bzaun-Blanquet J. Pflanzensoziologie*); Фредерик Э. Клементе, говоря о сообществах растений, употреблял выражения: «кооперация», «конкуренция», «интеграция», «доминирование», «подчинение», «семьи» и даже «кланы» (*Clements F.E. Social Origins and Processes among Plants, chap. 2 // A Handbook of Social Psychology. 1935*). См. также: *Just T. Plant and Animal Communities. 1939; Weaver J.E. & Clements F.E. Plant Ecology. 2-ded. 1938*.

<sup>83</sup> Ср.: *Zuckerman S. The Social Life of Monkeys and Apes. L., 1932. P. 51, 146-147*.

<sup>84</sup> У Фрейда есть несколько пронизательных замечаний по поводу пола и социальной организации (в книге: *Freud S. Civilization and its Discontents. L., 1930. P. 65-66*): «Даже еще раньше, в его обезьяноподобной предыстории, человек приобрел обыкновение образовывать семьи ... Можно предположить, что образование семей было каким-то образом связано с периодом, когда потребность в генитальном удовлетворении, больше не выглядевшая как случайный гость, который внезапно появляется, а потом исчезает, не давая о себе знать в течение долгого времени, обосновалась при каждом человеке как постоянный жилец. Когда это произошло, у мужчины возникла мотивация к тому, чтобы содержать женщину, или скорее свои сексуальные объекты, возле себя, в то время как женщина, которая не хотела

450

разлучаться со своим беспомощным детенышем, в интересах их двоих тоже вынуждена была оставаться возле более сильного мужчины».

<sup>85</sup> *Hooton E.L. Man's Poog Relations. N.Y., 1942. P. 331*. См. также книгу Карпентера, который делает вывод, что «привязанность к территории, похоже, является изначальной базовой характеристикой не связанных с человеком группировок приматов...» (*Carpenter C.R. Societies of Monkeys and Apes // Levels of Integration in Biological and Social Systems. Biological Symposia, Lancaster, Pa., 1942. V. 8. P. 190*).

<sup>86</sup> Когда «клан» обезьян-ревунов доходит до «рубежа своей территории [во время блуждания по ней и поисков пропитания], он замедляет ход, поскольку не знает дорог, многократно кружит на одном месте и приходит в состояние фрустрации, так что в конце концов животные возвращаются на знакомые тропы и к старым логовищам» (*Hooton E.A. Op. cit. P. 239*).

<sup>87</sup> Читатель, надеюсь, отметит, что мы говорим «при прочих равных», «имеет тенденцию» и т.д. «Прочие равные» факторы не всегда неизменны; «тенденция» к тому, чтобы фактор *p* произвел эффект *d*, может быть заглушена другим фактором или факторами. Но это не значит, что мы не можем с помощью документальных данных и логики вычленять факторы и оценивать их поодиночке, вполне осознавая, что в большинстве реальных ситуаций (если не во всех) действующим оказывается далеко не один фактор.

<sup>88</sup> Нам не важен здесь вопрос об иных, помимо *Homo sapiens*, видах или родах человека, поскольку сказанное нами об одном виде будет приложимо и к остальным.

<sup>89</sup> *Spencer H. Promiscuity // Principles of Sociology. N.Y., 1885. V. 1. P. 662, 665*.

<sup>90</sup> Ibid. P. 632.

<sup>91</sup> *Darwin Ch. The Descent of Man. P. 295*.

<sup>92</sup> *Tylor E.B. Anthropology. P. 402*.

<sup>93</sup> М.Дж.Херсковиц является, пожалуй, наиболее отчетливым выразителем этой точки зрения. «Современная антропология, — говорит он, — оставила поиски «происхождений» с того момента, как стала осознавать, что — за исключением археологических материалов, которые можно выкопать из-под земли, — истоки любых этапов человеческой деятельности не могут быть установлены научным путем» (*Herskovits M.J. The Economic Life of Primitive Peoples. N.Y., 1940. P. 34; idem. Man, the Speaking Animal // Sigma Xi Quarterly, 1933. V. 21. P. 73, 75.*)

<sup>94</sup> *Mead M. Family, Primitive // Encyclopaedia of the Social Sciences. N.Y., 1931.* <sup>15</sup> *Radcliffe-Brown A.R. The Present Position of Anthropological Studies // Proceedings of the British Association for the Advancement of Science. 1931. P. 153-154*.

<sup>96</sup> Ср.: *Radcliffe-Brown A.R. The Methods of Ethnology and Social Anthropology // South African Journal of Science, 1923. V. 20. P. 124-147, особенно p. 137—139; idem. The Study of Kinship Systems // Journal of the Royal Anthropological Institute, 1941. V. 71. P. 1*.

<sup>97</sup> Ср.: *Malinowsky B. Social Anthropology // Encyclopaedia Britannica, 14th ed., 1929. P. 864; а также: Firth R. Economics, Primitive // Ibidem*.

<sup>98</sup> *Darwin Ch. Introduction // The Descent of Man*.

<sup>99</sup> *Zuckerman S. The Social Life of Monkeys and Apes. P. 253-254*.

<sup>100</sup> Этот вопрос уже рассматривался нами в главе 1 «Человек и культура», с. 56.

451

<sup>101</sup> Человекообразные обезьяны искусно и во многих ситуациях, но не в драках, используют орудия. Как говорит об этом Крёбер: «Палками угрожающе размахивают в боевых играх. Но стоит шимпанзе выйти из себя — он отшвырнет палку и бросится в атаку, орудуя руками и зубами» (*Kroeber A.L. Sub-human Cultural Beginnings // The Quarterly Review of Biology. V. 3. P. 336.*)

<sup>102</sup> Сегодня в определенных слоях нашего общества револьвер, или «ше-стизарядник», часто в просторечии называют «старина-уравнитель».

<sup>103</sup> *Darwin Ch. The Descent of Man. Chap. 20.*

<sup>104</sup> Ср.: *Lome R.H. Anthropology and Law // The Social Sciences and Their Interrelations. Ogburn W.F. and Goldenweiser A. (eds.). P. 52; Cooper J.M. The Early History of the Family // Primitive Man, 1930. V. 3. P. 58-59; Herskovits M.J. Man, the Speaking Animal... P. 69.*

<sup>105</sup> Можно предположить, что с возникновением способности по-новому строить свое поведение должна была бы сложиться и организация, *ad hoc* выражающая эту способность. Предположение логичное, но не реалистичное. Природа экономна; она строит новое из старого. У приматов семья твердо устоялась еще до того, как возникла способность к кооперации. И эта семья имела важное значение для процесса жизнедеятельности и выживания. Поэтому новая способность — оказание помощи друг другу — адаптировалась к уже существовавшей, первостепенно значимой структуре.

<sup>106</sup> Вокруг этого вопроса шли дебаты, и, возможно, он до сих пор — если иметь в виду современных аборигенов - является спорным, несмотря на утверждения весьма уважаемых этнографов, что обнаруженные ими и проверенные данные свидетельствуют: некоторые народы даже сегодня пребывают в подобном неведении. Данный вопрос запутался в силу того, что некоторые племена, хотя и считают совокупление *предпосылкой* рождения детей, отрицают, что семья - *причина* зачатия. В любом случае приписывание первым людям незнания физиологии размножения представляется оправданным. Почему надо допускать, что они знали больше, чем их антропоидные предки? К тому же, что ни говори, а «жизненные факты» не столь явны и самоочевидны. Когда факт известен, он может казаться самоочевидным. Но связывать беременность скорее с актом совокупления, происшедшим за недели, а то и за месяцы до нее, нежели - в рамках мистического, или магического видения, - с одним из тысячи других событий - значит предполагать у первобытного человека способность к изощренному методу корреляции (особенно учитывая, что беременность так или иначе не всегда наступает за совокуплением). Способность понимать «жизненные факты» действительно является свидетельством довольно высокой степени искушенности .

<sup>107</sup> Мы здесь не касаемся вопроса о соотношении моногамии и полигамии; мы лишь хотим представить семью в ее простейшей конфигурации. we Удивительно, сколь многие пишущие об этом предмете говорят о «разрешенном инцесте». Даже справочник «Notes and Queries on Anthropology» (L., 1951; 6-е издание подготовлено по заказу Британской ассоциации развития науки), определяющий инцест как «сексуальный контакт между запретными категориями родственников» (с. 113), на следующей странице помещает заголовок «Узаконенные инцестуальные браки».

452

ю9 Ср.: *Fortune R. Incest // Encyclopaedia of Social Sciences. Vol.7. 1932. P.*

620.

по *White L.A. The Definition and Prohibition of Incest // American Anthropologist, 1948. V. 50. P. 416-435;* статья перепечатана в кн.: *The Science of Culture. 1949.*

"i *Hobhouse L.T. Morals in Evolution. 3d ed. 1915. P. 145-146. из Lowie R.H. Primitive Society. N.Y., 1947. P. 15.*

из *Lowie R.H. The Family as a Social Unit // Papers, Michigan Academy of Sciences, Arts and Letters. V. 18. P. 67.*

"4 *Rose H.A. India // Encyclopaedia Britannica. 14th ed. V. 12. 1929. P. 159. '15 Morgan L.H. Ancient Society. N.Y., 1877. P. 69, 378, 424. ч\* Freud S. Totem and Taboo. N.Y., 1931.*

i<sup>7</sup> *Durkheim É. La Prohibition de l'inceste et ses origines // L'Annee Socio-logique, 1898. V. 1.*

<sup>118</sup> *Westermarck E.A. The History of Human Marriage. 3 vols. 1921. Chap. 20. i" Freud S. Totem and Taboo. P. 217.*

<sup>120</sup> *Wissler C. An Introduction to Social Anthropology. N.Y., 1929. P. 145.*

<sup>121</sup> Здесь мы цитируем важнейшее эссе Тайлора: *On a Method of Investigating the Development of Institutions, Applied to the Laws of Marriage and Descent // Journal of the Royal Anthropological Institute, 1888. V. 18. P. 267.* За пятнадцать сотен лет до этого у св. Августина была очень ясная концепция социокультурной природы экзогамных правил; см. выдержки из его труда (*The City of God. Book 15*) в уже упоминавшейся работе автора: *The Definition and Prohibition of Incest.*

<sup>122</sup> *Fortune R. Incest. P. 620-622; Seligman B.Z. Incest and Descent: Their Influence on Social Organization // Journal of the Royal Anthropological Institute, 1929. V. 59. P. 231-272; Thomas W.I. Primitive Behavior. 1937. P. 197; Gillin J. The Barama River Caribs // Papers, Peabody Museum, 1936. V. 14. № 2. P. 93; Murdoch G.P. Social Structure. N.Y., 1949. Chap.10; Firth R. We, the Tikopia. N.Y., 1936. P. 324.*

<sup>123</sup> Freud S. Totem and Taboo. P. 250-251.

<sup>124</sup> Freud S. Three Contributions to the Theory of Sex // The Basic Writings of Sigmund Freud. N.Y., 1938. P. 616-617.

<sup>125</sup> Не *потому*, что они были «отцом» и «дочерью», «матерью» и «сыном», а потому, что противостояли друг другу по полу и по кругу своего ближайшего общения. Половое влечение имеет тенденцию к обратно пропорциональной зависимости от дистанции - социальной дистанции - между индивидами.

<sup>126</sup> Согласно теории Фрейда, происхождение понятия «инцест» и происхождение этики неразделимы (ср.: Freud S. Totem and Taboo. P. 249, 250). Это кажется нам совершенно логичным, хотя мы пришли к этому заключению от несколько иных посылок или по крайней мере по-иному рассуждая. Первым примером в человеческой истории (свидетельством которого мы располагаем), когда индивид подчинял свое желание общему благу, является определение инцеста и введение правил экзогамии. Если первым моральным актом было соблюдение запрета на инцест, то не являлось ли его нарушение «первородным грехом»?

<sup>127</sup> Определяемых, конечно, социологически, а не биологически.

<sup>128</sup> Мои параллельные кузены - это дети братьев моего отца и сестер

453

моей матери; мои кросскузены - это дети сестер моего отца и братьев моей матери.

<sup>129</sup> Патрилокальным поселением называется обычай, при котором супружеская пара живет с семьей или группой мужа; при матриликальном поселении они живут с группой жены.

<sup>130</sup> Есть народы, которые бракам с кросскузенами предпочитают или предписывают браки с параллельными кузенами, но этот феномен имеет иное объяснение, которого мы коснемся позже.

<sup>131</sup> Zuckerman S. The Social Life of Monkeys and Apes. P. 238 и далее.

<sup>132</sup> Lowie R.H. Primitive Society. P. 65-66.

<sup>133</sup> Radcliffe-Brown A.R. The Social Organization of Australian Tribes // Oceania, 1931. V. 1, January-March. P. 435.

<sup>134</sup> Ogburn W.F., Tibbitts C. The Family and Its Functions // Recent Social Trends in the United States (Report of the President's Research Committee on Social Trends). N.Y., 1933. P. 661-662.

<sup>135</sup> Ruling Case Law. V. 4. N.Y., 1914. P. 143.

<sup>136</sup> Cases Argued and Determined in the Supreme Court of Errors of the State of Connecticut. V. 117. Hartford, Conn., 1934. P. 208.

<sup>137</sup> Freud S. A General Introduction to Psychoanalysis. N.Y., 1920. P. 269.

<sup>138</sup> Freud S. Civilization and Its Discontents. P. 63; см. также p. 72-74; *idem*. A General Introduction to Psychoanalysis. P. 269.

<sup>139</sup> Lowie R.H. Marriage // Encyclopaedia of the Social Sciences. V. 10. 1933. P. 148.

<sup>140</sup> Бенджамин Франклин рассказывает нам в своей «Автобиографии», что он сделал предложение некоей девушке и ее родителям, но на условии, что упомянутые родители заплатят достаточную сумму, чтоб оплатить долг, висящий на типографии Франклина. Родители ответили, что не могут заплатить так много денег, после чего Франклин предложил им «заложить дом». Родители отказались сделать это, сказавши, что не одобряют этот брак. «...Поэтому мне было отказано от дома, а дочку заперли», - рассказывает Франклин.

<sup>141</sup> Яркий пример левирата мы находим в Библии, где описывается наказание мужчины, который отказался жениться на вдове своего брата (Второзаконие 25:5-12). Сходная история рассказана в Бытии (38:6-11): Онан женился на вдове своего брата, но принял меры для предотвращения беременности, и тогда Господь в гневе убил его.

<sup>142</sup> Boas F. The Social Organization and Secret Societies of the Kwakiutl Indians // United States National Museum Report, 1895. P. 359.

<sup>143</sup> Herskovits M.J. A Note on «Woman Marriage» in Dahomey // Africa, 1937. V. 10. P. 335-341.

<sup>144</sup> Lowie R.H. Primitive Society. P. 17.

<sup>145</sup> Wedgwood C.H. Endogamy // Encyclopaedia Britannica. 14th ed., 1929. V. 8. P. 436.

<sup>146</sup> Lowie R.H. American Culture History // American Anthropologist, 1940. V. 42. P. 412.

<sup>147</sup> Seligman B.Z. The Problem of Incest and Exogamy: A Restatement // American Anthropologist, 1950. V. 52. P. 314.

<sup>148</sup> Wedgwood. Op. cit.

<sup>149</sup> Lowie R.H. Primitive Society. P. 16.

454

<sup><sup>ia</sup> Frazer J.G. Totemism and Exogamy. L., 1910. V. 1. P. 165.

<sup>151</sup> Наряду с тем, что св.Августин проявил глубокую проницательность в отношении природы экзогамии, о чем упоминалось в предыдущей главе, он отнюдь не поверхностно понимал и эндогамию. Это естественно, разумеется: любой, кто действительно понимает одно, должен понимать и другое

явление, поскольку они не что иное, как центробежный и центростремительный аспекты одного и того же феномена. Обсудив причины экзогамии, Августин переходит к эндогамии, трактуя ее следующим образом: «У древних отцов была, впрочем, и другая благочестивая забота: чтобы само родство, расходясь мало-помалу в различных поколениях, не удалилось слишком и не перестало быть даже родством, снова, пока оно не сделалось еще слишком далеким, воссоединять его узами брака, и как бы возвращать назад удаляющееся. Поэтому и в то время, когда земля была уже полна людей [инбридинг был необходим только когда людей было всего несколько — дети Адама и т.д. — Л.У.], предпочитали все-таки брать в жены если не сестер по отцу или матери или по обоим родителям, то по крайней мере из своего же рода» (Автор цитирует: *St. Augustine. The City of God. V. 2. Book 15. N.Y., 1948. P. 80.* Перевод на русск. яз. дается по: Библиотека творений св. отцов и учителей церкви западных. Кн. 10. Киев, 1906. С. 106).

<sup>152</sup> *Spencer H. Exogamy and Endogamy // Principles of Sociology, 1885. V. 1. Pt. 3. Chap. 4. P. 657.*

<sup>153</sup> *Tylor E.B. On a Method... P. 267-268.*

<sup>154</sup> *Radcliffe-Brown A.R. The Social Organization of Australian Tribes // Oceania, 1931. V. 1. №4. P. 445.*

<sup>155</sup> Ср.: *Radcliffe-Brown A.R. Ibid., 1930. V. 1. № 1. P. 46.*

<sup>156</sup> Может возникнуть вопрос, почему следующим шагом за браком с первым кросскузеном не стал брак со вторым параллельным кузеном, как того требует расширение экзогамии и соответствующее ему отступление эндогамных требований. Ответ в том, что, поскольку племена, о которых идет речь, патрилинейны и патрилокальны; половина ваших параллельных кузенов - тех, что принадлежат к патрилинейному линиджу вашего отца, - обязательно живут в вашем поселении; кое-кто из другой половины - те, что принадлежат к патрилинейному линиджу вашей матери, - могут там жить. Однако ваши кросскузены второй степени, так же как и принадлежащие к первой степени, должны жить в другом поселении и, следовательно, считаться для вас более отдаленными (и социально, и географически) родственниками, чем параллельные кузены, живущие на вашей собственной территории.

<sup>157</sup> «Таким образом, я полагаю, наш взгляд на системы кариера и аранда [арунта] как на два периода в эволюционном процессе оправдан...» (*Radcliffe-Brown A.R. The Social Organization of Australian Tribes // Oceania. 1931. V. 1. №4. P. 452.*)

<sup>158</sup> Мы предлагаем следующий пример из Свода законов штата Мичиган: «(12692) Раздел 3. Ни один мужчина не может жениться на своей матери, бабушке, дочери, внучке, мачехе, жене деда, жене внука, теще, бабушке жены, дочери жены, внучке жены, а также на своей сестре, дочери брата, дочери сестры, сестре отца или сестре матери, или двоюродной сестре».

455

<sup>159</sup> «Эндогамия расцветает в стратифицированных обществах...» (*Lome R.H. Marriage. P. 146.*)

<sup>160</sup> «*я то*» что эти законы стоит принимать всерьез, указывает история, приведенная Ассошиэйтед Пресс осенью 1948 г.: молодой человек из маленького городка в Миссисипи, будучи белым, служил в американском военном флоте во время второй мировой войны. По возвращении домой он женился на белой женщине. Но поскольку его сочли негром, по крайней мере на одну восьмую, его судили по обвинению в нарушении расовой чистоты, признали виновным и приговорили к пяти годам каторжной тюрьмы.

<sup>161</sup> По закону штата Мичиган инцест — это «уголовное преступление, наказуемое лишением свободы в тюрьме штата не более чем на 10 лет» (*Michigan Statutes Annotated. V. 25, 28.565, Incest, Sec. 333.*)

<sup>162</sup> «Покой - это лишь частный случай такого движения, когда скорость есть и остается равна нулю» (*Whitehead A.N. Introduction to Mathematics. N.Y., 1948. P. 29.*)

<sup>163</sup> Речь не о земных супругах. В некоторых монашеских орденах женщины становятся невестами Иисуса. Так брак и целибат - как параллельные линии в неевклидовой геометрии - встречаются и пересекаются в бесконечности христианской теологии.

<sup>164</sup> Любопытно отметить, что Льюис Г. Морган, основатель науки о родстве, различал соответствующие и взаимные термины, в то время как сегодня большинство исследователей признают только *взаимные*. См.: *Morgan L.H, Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family // Smithsonian Contributions to Knowledge, 1871. V. 17.*

<sup>165</sup> *Fison L, Howitt A. W. Kamilaroi and Kurnai. 1880. P. 265.*

<sup>166</sup> *Radcliffe-Brown A.R. The Social Organization of Australian Tribes // Oceania, 1930. V. 1. № 1. P. 44-45.*

<sup>167</sup> *Radcliffe-Brown A.R. Three Tribes of Western Australia // Journal of the Royal Anthropological Institute, 1913. V. 43. P. 150-151.*

<sup>168</sup> Под генеалогическим подсчетом мы понимаем прослеживание родства между двумя индивидами с точки зрения реальных и конкретных связей по рождению и браку. Примеры: дочь дочери брата матери моей матери; жена сына брата моего отчима.

<sup>169</sup> Разница между частным, относительным генеалогическим способом определения родственных связей и общим, абсолютным методом - таким, который дает клановая организация, - аналогична

разнице между системой, определяющей локализацию некой точки на земной поверхности как северо-восточную, если двигаться на восток от другой точки,— и системой, определяющей любую конкретную точку и все точки вообще — с помощью широты и долготы.

<sup>170</sup> См., например: *White L.A.* The Pueblo of Santa Ana, New Mexico // *American Anthropological Association, Memoir*, 60, 1942. P. 149-152; *Thomas W.I.* Primitive Behavior. P. 140-150.

<sup>171</sup> «Кровное побратимство» - чрезвычайно широко распространенный и важный способ создания родственных связей. Исследование этого обычая у дописьменных народов см., например, в кн.: *Thomas W.I.* Op. cit. P. 150-171.

<sup>172</sup> Ср.: *White L.A.* Op. cit. P. 296, footnote 6.

456

<sup>173</sup> *Rowe J.H.* Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest // *Handbook of South American Indians*. 1946. P. 258.

<sup>i<sup>4</sup></sup> *Rivers W.H.R.* Kinship and Social Organization. 1914. P. 76-82. и «*Spier L.* The Distribution of Kinship Systems in North America // *University of Washington Publications in Anthropology*, 1925. V. 7. i7f» *Murdoch G.P.* Social Structure. P. 223-224.

<sup>i<sup>7</sup></sup> *Lowie R.H.* Relationship Terms // *Encyclopaedia Britannica*, 14th ed., 1929. i<sup>7</sup>» *Kirchhoff P.*

*Verwandtschaftsbezeichnungen und Verwandtenheirat // Zeitschrift für Ethnologie*, 1932. V. 64. P. 46-49.

<sup>i<sup>7</sup></sup>» *Murdoch G.P.* Social Structure. P. 141. Автор обсуждал это с профессором Лоуи, который согласился с такой интерпретацией. <sup>180</sup> *McLennan J.F.* Studies in Ancient History. 1876.

<sup>181</sup> Ibid. P. xxvii.

<sup>182</sup> *Kroeber A.L.* Classificatory Systems of Relationship // *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1909. V. 39. P. 77-84.

<sup>><sup>83</sup></sup> Ibid. P. 84.

<sup>184</sup> *Rivers W.H.R.* Op. cit.

<sup>185</sup> *Kroeber A.L.* Yurok and Neighboring Kin Term Systems // *University of California Publications in American Archeology and Ethnology*, 1934. V. 35. P. 15-22.

<sup>186</sup> *Rivers W.H.R.* Op. cit. P. 76-83.

<sup>187</sup> *Lowie R.H.* Exogamy and the Classificatory System of Relationship // *American Anthropologist*, 1915. V. 17. P. 223-239.

<sup>188</sup> *White L.A.* A Problem in Kinship Terminology // *American Anthropologist*, 1939. V. 41. P. 566-573.

<sup>189</sup> *Murdoch G.P.* Social Structure. Chap. 7.

<sup>190</sup> *Eggan F.* Historical Changes in the Choctaw Kinship System // *American Anthropologist*, 1937. V. 39.

<sup>191</sup> *Spoehr A.* Changing Kinship Systems // *Anthropological Series of Chicago Natural History Museum*, 1947. V. 33. № 4. Другие исследования, слишком многочисленные, чтобы их можно было здесь привести, были проведены в более поздние годы.

<sup>192</sup> *Murdoch G.P.* Social Structure. P. 200.

<sup>193</sup> Ее докторская диссертация — «Развитие моделей номенклатуры родства» (The Development of Patterns of Kinship Nomenclature) - охватывает около 450 номенклатур.

<sup>194</sup> Ibid. P. 2.

<sup>195</sup> *Radcliffe-Brown A.R.* The Study of Kinship Systems. P. 7.

<sup>196</sup> *Morgan L.H.* Ancient Society. P. 6-7.

<sup>197</sup> *Radcliffe-Brown A.R.* Three Tribes of Western Australia. P. 150.

<sup>198</sup> Ср.: *Morgan L.H.* Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family. P. 147, 160.

<sup>199</sup> Легенды о «золотом веке» предположительно могли быть языческими воспоминаниями о том времени и обществе, когда все люди были братьями.

<sup>200</sup> Нас не удовлетворяет этот термин, но мы не можем подобрать лучшего. Под «механизмом» мы имеем в виду структуру наподобие сердца, перекачивающего кровь. «Специальный» означает для нас — не общий, или не сопряженный с социальной системой. Так, система этики представ-

457

ляет собой общий механизм социального контроля; она структурно сопряжена с социальной системой. А вождь представляет собой специальный социальный механизм интеграции и контроля.

<sup>201</sup> «Рост сегментарных структур есть постоянная черта общественного развития, и похоже, что определенные формы структур только таким способом могут достичь стабильности и постоянства» (*Radcliffe-Brown A.R.* The Social Organization of Australian Tribes // *Oceania*, 1931. V. 1. Pt. 4. P. 440).

<sup>202</sup> Это именно является самой мелкой из значимых единиц — отделение, взвод или рота,- вопрос скорее частный, чем общетеоретический, и потому в данном случае обсуждения не предусматривающий.

<sup>203</sup> *Murdoch G.P.* Social Structure. P. 206.

<sup>204</sup> *Radcliffe-Brown A.R.*: The Social Organization of Australian Tribes // *Oceania*. 1931. V. 1. Pt. 4. P. 439.

<sup>205</sup> *Kaberry Ph.* Aboriginal Woman. 1939. P. 136-138.

<sup>206</sup> Полевые записи автора за 1932 г. См. также: *Lome R.H.* Notes on Hopi Clans // *American Museum of*

Natural History. Anthropological Papers, 1929. V. 30. Pt. 6. P. 331 ff.

<sup>207</sup> Например, *Lowie R.H. Social Organization // Encyclopaedia of the Social Sciences. V. 14. 1934. P. 143.*

<sup>208</sup> Ср. «клан», «клановый» в: *A New English Dictionary on Historical Principles. Oxford, 1893.*

<sup>209</sup> Недавно физики высказали предположение, что миру материи соответствует мир не-материи, или антивещества.

<sup>210</sup> У определенных людей зависимость друг от друга может иногда снизить уровень безопасности жизни. Так, например, огранщик алмазов или штамповщик в высокоразвитой культуре на деле меньше способен контролировать свои жизненные ресурсы, чем охотник или земледelec в племенном обществе. Но с точки зрения социальной эволюции первостепенную важность имеет именно социокультурная система. Прежде достигается безопасность *систем*, а не *индивидов*, потому что для *любого* индивида не существует безопасности вне системы; индивид обязан своей безопасностью социальным системам. Поэтому если некоторые индивиды становятся более уязвимыми или даже гибнут в ходе социальной эволюции, это не отрицает и не умаляет достигнутого преимущества. Индивидом могут пожертвовать (и часто жертвуют) ради безопасности и выживания общества.

<sup>211</sup> *Tylor E.B. On a Method... P. 263.*

<sup>212</sup> *Rivers W.H.R. Marriage // Encyclopaedia of Religion and Ethics. 1915. P. 426.*

<sup>213</sup> *Rivers W.H.R. The Marriage of Cross Cousins in India // Journal of the Royal Asiatic Society, 1907. Art. XXV. P. 611-640; Ghurye G.S. Dual Organization in India // Journal of the Royal Anthropological Institute, 1923. V. 53. P. 79-91; Olson R.L. Clan and Moiety in Native America // University of California Publications in American Archeology and Ethnology, 1933. V. 33. P. 359, footnote.*

<sup>214</sup> *Rivers W.H.R. The History of Melanesian Society. 1914. V. 2. P. 121-122.*

<sup>215</sup> *Westermarck E. History of Human Marriage. 1922. V. 2. P. 78-79; Lowie R.H. Primitive Society. P. 30.*

<sup>216</sup> *Lowie R.H. Primitive Society. P. 30.*

458

<sup>217</sup> Признавать аномалии эволюционного процесса, соглашаться, что нормальная последовательность может быть опрокинута случайными обстоятельствами или второстепенными факторами, не значит отрицать существование эволюционного процесса или отвергать эволюционистскую теорию. Заболевание слизистой оболочки железы, болезнь в результате крайнего голода, жестокий удар по голове могут серьезно нарушить и исказить «нормальный процесс роста» или даже резко его пресечь. Однако это не значит, что рост не является реальным процессом или что понятие роста необоснованно.

<sup>218</sup> *Morgan L.H. The League of the Ho-de-no-sau-nee, or Iroquois. 1851. P. 83.*

<sup>219</sup> *Goldenweiser A. On Iroquois Work. Ottawa, 1914. P. 464.*

<sup>220</sup> См. точку зрения Радклифф-Брауна по этому поводу в: *The Present Position of Anthropological Studies // Proceedings British Association for the Advancement of Science, 1931. P. 24-25.*

<sup>221</sup> *Radcliffe-Brown A.R. The Social Organization of Australian Tribes // Oceania, 1930. V. 1. Pt. 1. P. 46.*

<sup>222</sup> Ф. Гальтон был, по-видимому, первым, кто дал объяснение австралийским секциям (*Galton F. Note on Australian Marriage Systems // Journal of the Anthropological Institute, 1889. V. 18. P. 70-72*). Работа Дикона пролила дополнительный свет на эту проблему (*Deacon A. B. The Regulation of Marriage in Ambrim // Journal of the Royal Anthropological Institute, 1927. V. 57. P. 325-342*). Исследования Лоренса и Радклифф-Брауна еще более прояснили всю проблему сегментации и брака в обществе австралийских аборигенов (*Lawrence W.E. Alternating Generations in Australia // Studies in the Science of Society, 1937; Radcliffe-Brown A.R. The Social Organization of Australian Tribes // Oceania, 1930-1931. Pts. 1-4*). См. также работу Мёрдока (*Murdoch G.P. Social Structure. P. 51-52*).

<sup>223</sup> «Я полагаю, что мы вправе рассматривать системы карьера и аранда как два значения в рамках эволюционного процесса» (*Radcliffe-Brown A.R. The Social Organization of Australian Tribes // Oceania, 1931. Pt. 4. P. 452*).

<sup>224</sup> «Что касается орд, то брачная система типа аранда проявляется в более сложной интеграции, чем система карьера, связывающая индивида всего с четырьмя ордами» (*Radcliffe-Brown A.R. The Social Organization of Australian Tribes // Oceania, 1931. Pt. 4. P. 451*).

<sup>225</sup> «... Эволюция... это процесс, благодаря которому стабильная интеграция более высокого уровня вытесняет или замещает интеграцию более низкого уровня» (*Ibid. P. 452*).

<sup>226</sup> *Ibid. 1930. Pt.1. P. 50.*

<sup>227</sup> *Deacon A.B. Op. cit.*

<sup>228</sup> См. отличие клана от орды (по Радклифф-Брауну). Радклифф-Браун определяет орду как «всех мужчин, родившихся в орде [то есть в локальной, территориальной группе], а также их жен и незамужних дочерей». Он называет «всех родившихся в орде» кланом (*Radcliffe-Brown A.R. The Social Organization... P. 59*).

<sup>229</sup> Автор признателен д-ру Паулю Кирхгофу за его неопубликованную работу, проливающую свет на амбилатеральные линиджи, а также г-же Грейс Фукс, аспирантке Мичиганского университета, под руководством автора предпринявшей исследование амбилатеральных линиджей.

<sup>230</sup> Для обозначения данного типа группировок автор предпочитает термин «амбилатеральный», а не «билатеральный». Ушлатеральный счет родства ведется по одной линии, билатеральный — по двум сразу, и хотя *амби-* означает «оба», тем не менее амбилатеральный, как и амбивалентный, имеет коннотацию «один из... или оба». Именно в этом смысле Раймонд Ферт, — который, насколько нам известно, был первым, кто использовал этот термин, — применил его при описании социальной организации маорийцев: «Счет родства либо через мужчин, либо через женщин, либо через оба пола (в сочетании)... *хану*... фактически можно назвать *амбилатеральной* группой...» (Firth R. Primitive Economics of the New Zealand Maori. N.Y. 1929. P. 98).

<sup>231</sup> Франц Боас, исследователь культуры квакиютлей на протяжении сорока с лишним лет, никогда не понимал концепции амбилатеральной линиджной структуры. Он признавал как матрилинейные, так и патри-линейные черты в их социальной организации. Но вместо того чтобы видеть все так, как оно есть, он интерпретировал наличие патрилинейных и матрилинейных черт как указание на то, что «предположительно патрилинейные, квакиютли...[по] заимствовали... матрилинейное наследование от своих живших севернее матрилинейных соседей» (Murdoch G.P. Social Structure. P. 190).

<sup>232</sup> Новый Международный словарь Вебстера определяет септ следующим образом: «1. В гражданской организации древней и средневековой Ирландии — подразделение племени, или туата, с одним или более вождей, или правителей... владеющих определенной территорией; это подразделение живет более или менее цельной деревенской общиной и обязано хранить верность королю племени... 3. *Антропол.* Социальная группа, все члены которой верят, что произошли от единого предка». Данные определения, если поменять в них несколько слов, например, «короля» на «племенного вождя», представляются вполне приложимыми к амбилатеральным группировкам Полинезии и Северо-Западного побережья.

<sup>233</sup> Археологические свидетельства этого подтверждаются легендами и мифами хопи, рисующими формирование современных пуэбло как результат соединения в прошлом различавшихся групп.

<sup>234</sup> Стерилизация женщин имеет место только в современных культурах. В прошлом, к тому же в менее развитых культурах, кастрацию заменяли аборты и детоубийства.

<sup>235</sup> Мировые рекорды, признанные Международной любительской атлетической федерацией в октябре 1947 г., показывают следующие максимальные достижения в скорости для спортсменов обоих полов: в беге на 100 ярдов у мужчин - 9,4 секунды, у женщин - 10,8; на 220 ярдов у мужчин — 20,3 секунды, у женщин — 24,3; на 880 ярдов у мужчин — 1 минута 49,2 секунды, у женщин - 2 минуты 19,7 секунды. Следует отметить, что женские показатели более всего приближаются к мужским в спринтерских дистанциях; с увеличением дистанции увеличивается и отставание женщин. Например, женщинам требуется на 15% больше времени, чем мужчинам, для преодоления 100 ярдов, на 20% больше — для 220 ярдов и на 28% — для 880 ярдов. Возможно, даже более важен тот факт, что самая большая отмеченная в списке дистанция для женщин - 800 м, тогда как для мужчин она - 15 миль.

<sup>236</sup> Radcliffe-Brown A.R. The Social Organization of Australian Tribes // 460

Oceania, 1931.V. 1. P. 435.

2" Lowie R.H. Primitive Society. P. 65-66.

и) Ср.: Gray L.H. Eunuchs // Encyclopaedia of Religion and Ethics. V. 5. 1915.

<sup>239</sup> Радклифф-Браун называет шаманизм «древнейшей профессией в мире» (см. «Предисловие» к кн.: African Political Systems. L., 1940. P. XXI).

<sup>240</sup> Жрецы играли видную и весьма важную роль в таких культурах, как древнеегипетская и месопотамская, а также, по-видимому, у майя и ацтеков, где шаманов не было или их влияние было незначительным. То же самое верно и для христианской культуры Европы. Важно отметить, что на раннем этапе христианства независимые проповедники осуждались духовенством как «лжепророки», и делались попытки запретить их деятельность или уничтожить их. В последние годы, однако, в Соединенных Штатах, по-видимому, имеет место возрождение шаманизма. Об этом свидетельствует, например, расцвет многочисленных разнообразных культов. Бесчисленное множество людей самоутверждаются как свободные искатели приключений или предприниматели в области сверхъестественного: пророки, ясновидцы, целители, личности, несущие откровение и спасение, и прочее в том же роде. Сами по себе эти индивиды довольно резко контрастируют с профессиональным духовенством официальной церкви, профессионалами, которые способны действовать только после специального обучения в духовных семинариях и после официального введения в должность посредством обряда рукоположения. Этот сегодняшний расцвет шаманизма, возможно, следует интерпретировать как свидетельство ослабления официальной церкви как механизма социальной интеграции и контроля, как свидетельство упадка ортодоксальных, или традиционных, теологии, не сопровождаемого развитием адекватных светских институтов и философских доктрин, способных занять их место.

- <sup>241</sup> Tylor E.B. Anthropology. P. 366.
- <sup>242</sup> Lowie R.H. Introduction to Cultural Anthropology. P. 311. См. также мнение Х.Вебстера по вопросу о шаманизме и аномальности в кн.: Webster H. Magic: a Sociological Study. 1938. P. 157-159.
- <sup>243</sup> В нашем обществе врач чаще обращается к услугам другого врача, чем сам пытается лечить себя и даже своих детей.
- <sup>244</sup> Ср.: Cannon W.B. Woodoo Death // American Anthropologist, 1942. V. 44. P. 169-181.
- <sup>245</sup> Durkheim E. The Elementary Forms of the Religious Life. (Trans.). 1915. P. 379-380.
- <sup>246</sup> Ср.: Lome R.H. Primitive society. P. 345 ff., 389-390.
- <sup>247</sup> Barton R.F. Ifugao Economics // University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, 1922. V. 15. P. 419.
- <sup>248</sup> Herskovits M.J. The Economic Life... P. 91.
- <sup>249</sup> Firth R. Primitive Economics... P. 95.
- <sup>250</sup> Goldenweiser A. Early Civilization. 1922. P. 55.
- <sup>251</sup> Garfield V. Tsimshian Clan and Society // University of Washington Publications in Anthropology, 1939. V. 7. № 3. P. 271.
- <sup>252</sup> Du Bois C. The Wealth Concept as an Integrative Factor in Tolowa-Tututni Culture // Essays in Anthropology Presented to ALKroeber. Berkeley, 1936. P. 55.
- <sup>253</sup> Lome R.H. Primitive Society. P. 356-357; *idem*. Introduction to Cultural Anthropology. P. 270.
- <sup>254</sup> Steward J.H. Cultural Causality and Law // American Anthropologist, 1949 V. 51. P. 21.
- <sup>255</sup> Firth R. Primitive Economics... P. 202-203.
- <sup>256</sup> Gerard R.W. Unresting Cells. P. 114-115.
- <sup>257</sup> Когда мы употребляем слово «сила», его не надо понимать метафизически и буквоедски. Это просто название одного из аспектов поведения материальных систем. Солнечная или галактическая система ведет себя определенным образом, и астрономы зовут это «гравитацией». Социальная система живых материальных тел ведет себя определенным образом, и мы называем это «солидарностью». Наше дело как ученых — наблюдать, анализировать и интерпретировать эти формы поведения максимально объективно, и всеобъемлюще.
- <sup>258</sup> Догматы Римской католической церкви о существовании Бога, Верховного Существа, о божественном откровении, о первородном грехе и грехопадении человека являются составной частью философии этнологии в изложении культурно-исторической школы, которая, будучи руководима покойным патером Вильгельмом Шмидтом (О.С.Г.)\* и его коллегой, патером Вильгельмом Копперсом, на протяжении многих лет была весьма влиятельной в Америке и Азии, а также в Европе. См., например: Schmidt W., father. Primitive Revelation. 1939; Koppers W., father. Primitive Man and His World Picture. 1952. Сильвестр А. Зибер (О.С.Г.) и Франц Мюллер (М.П.С.И.)\*, американские последователи Шмидта и Копперса, говорят нам, что «после первородного греха... забота о хлебе насущном стала... горькой необходимостью... скудость еды следует рассматривать как наказание за грех...» (The Social Life of Primitive Man. St. Louis, 1941. P. 73-74).
- <sup>259</sup> Novicoff A.B. The Concept of Integrative Levels and Biology // Science. V. 101. №2618. P. 210-211.
- <sup>260</sup> Имеются сообщения об одиноко живущих человекообразных обезьянах. Причина их уединенного существования неясна. Возможно, они были изгнаны более сильными соперниками; возможно, их оставили, когда они болели. Согласно Кёлеру, шимпанзе чрезвычайно не любят, когда их отделяют от группы: «Они готовы рисковать собственной жизнью, лишь бы вернуться обратно» (KШег W. The Mentality of Apes. N.Y., 1925. P. 293).
- <sup>261</sup> «При обучении индивида обычай способствует значительной экономии сил» (Sapir E. Custom // Encyclopaedia of the Social Sciences. V. 4. 1930. P. 661).
- <sup>262</sup> Kroeber A.L. Arrow Release Distributions // University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, 1927. V. 23. № 4. P. 283-296.
- <sup>263</sup> Отклонение от обычая индейцы-хопи называют «ка-хопи», что означает «не как у хопи». Но отклонение - это не просто непохожесть; оно не одобряется в силу непохожести.
- <sup>iv</sup> Sapir E. Op. cit. P. 661.
- <sup>265</sup> Tylor E.B. Anthropology. P. 368.
- <sup>266</sup> Ibidem.
- <sup>267</sup> Ibid. P. 368-369.
- См. прим. пер. на с. 324.
- 462
- 268 Ibidem.
- <sup>269</sup> Frazer J. Folk-lore in the Old Testament. L., 1923. P. 362. "° Tylor E.B. Anthropology. P. 407.
- <sup>271</sup> Radcliffe-Brown A.R. Sanction, Social // Encyclopaedia of the Social Sciences. V. .13. N.Y., 1934. P. 531.

<sup>272</sup> Она может - как это, разумеется, было в прошлом - служить интересам господствующего правящего класса, но не благополучию всего народа или даже большинства его.

<sup>273</sup> Что подобные ответы существуют не только в воображении, но иногда действительно имеют место, подтверждается сообщением «Юнайтед пресс» из Глазго (Шотландия), которое появилось в «App Arbor News» от 30 марта 1950 г.: «Патрик Мак-Каскер был задержан за нарушение порядка, поскольку на улице снимал шляпу перед несколькими женщинами, ожидавшими трамвая. Под шляпой находились две белые мыши, сновавшие вокруг макушки хозяина».

<sup>274</sup> Американцы - народ, одержимый этикой. Им никогда не надоедают разглагольствования на тему добра и зла, а также «греха». Моральные крестовые походы за избавление нации от алкогольных напитков или очищение планеты от международного Дьявола или одиозной формы правления, по-видимому, всегда находят у них понимание. С другой стороны, бесчисленные европейские визитеры - и до, и после Де Токвил-ля, Гарриет Мартино и др. - высказывались о «дурных манерах» *Homo sapiens Americanensis*.

<sup>275</sup> В Древнем Перу знатные люди, нарушавшие законы, обычно наказывались общественным осмеянием, а не тюрьмой, пыткой или экзекуцией: «Закон инки... содержал указание на то, что общественное осмеяние и потеря должности причиняет такую же боль знатному человеку, какую изгнание или пытка причиняют бедняку, и что престиж знати как класса должен быть на высоте» (*Rowe J.H. Inca Culture... P. 271*).

<sup>276</sup> *Murdoch J. A History of Japan. Kobe, 1910. V. 1. P. 159.*

<sup>277</sup> «Нет другого такого аспекта первобытной жизни,- говорит Малиновский,- где бы наше знание было более скудным, а понимание более поверхностным, чем в экономике. Отсюда — сильно распространившиеся неправильные представления, и потому, прежде чем браться за какой-либо экономический сюжет, необходимо прояснить исходные позиции» (*Malinowski B. Argonauts of the Western Pacific. L., 1922. P. 84*). Однако мы не считаем, что Малиновский особенно преуспел в преодолении неправильных представлений, как будет отмечено позже.

<sup>278</sup> *Benedict R. Patterns of Cultures. P. 184.*

<sup>279</sup> *Boas F. The Social Organization and Secret Societies... P. 341.*

<sup>280</sup> *Boas F. The North-western Tribes of Canada // Report of the Sixty-eighth Meeting of the British Association for the Advancement of Science. L., 1899. P. 681.*

<sup>281</sup> *Bunzel R. The Economic Organization of Primitive Peoples // General Anthropology. 1938. P. 358-360.*

<sup>282</sup> Данный факт признается некоторыми из тех, кто тем не менее трактует потlach как «экономический институт».

<sup>283</sup> *Malinowski B. Op. cit.*

<sup>284</sup> *Ibid. P. 84.*

463

<sup>285</sup> *Ibid. P. 96, 352.*

<sup>286</sup> *Morgan L.H. Houses and House-life of the American Aborigines. 1881. P. 45.*

<sup>287</sup> Возможно, мы не привыкли считать стрижку волос предметом или эквивалентом предмета. Керамическая чашка, скажем,- это предмет, но это всего лишь приложение человеческого труда к глине, точно так же как стрижка — это приложение человеческого труда к волосам. В этом отношении обе ситуации совершенно схожи.

<sup>288</sup> <sup>у</sup>чениый со степенью точно так же продает свою рабочую силу на рынке, если только у него нет независимого источника дохода. В журнале «Сайенс» традиционно есть страничка объявлений о работе, которая называется «Рыночная площадь».

<sup>289</sup> *Du Bois C. Op. cit. P. 50.*

<sup>290</sup> Ср.: *Morgan L.H. Houses and House-life...* (описание «коммунизма в повседневной жизни» североамериканских индейцев дано в главе 2 «Закон гостеприимства»; в главе 3 — «Коммунизм в повседневной жизни»; в главе 4 — «Обычаи и привычки, относящиеся к земле и пище»). См. также: *Bunzel R. Economic and Social Life of the Zuni Indians // Introduction to Zuni Ceremonialism. Washington, 1932. P. 474—480*. Ее описание очень напоминает моргановское, несмотря на то что она была приверженцем школы Боаса, которая оспаривала большинство концепций и выводов Моргана.

<sup>291</sup> *Herskovits M.J. The Economic Life... P. 4, 447-448.*

<sup>292</sup> *Lome R.H. The Origin of the State. 1927.*

<sup>293</sup> *Morgan L.H. Houses and House-life... P. 79; idem. Ancient Society. P. 541-542.*

<sup>294</sup> *Tylor E.B. Anthropology. P. 419-420.*

<sup>295</sup> Потому, несомненно, что Карл Маркс «адоптировал» моргановское «Древнее общество», и оно сделалось социалистической классикой. Можно было бы напомнить также, что великое пролетарское восстание — Парижская коммуна — имело место в тот же год, что и публикация «Систем кровного родства и свойства» Моргана и «Первобытной культуры» Тайлора: 1871. Семь лет спустя папа Лев XIII издал энциклику «*Quod Apostolici Muneris*», обращенную к правителям Европы, где коснулся темы

«чумы социализма».

<sup>296</sup> *Lowie R.H. Primitive Society*. P. 205-206, 231; *idem. Anthropology and Law// The Social Sciences and their Interrelations*. 1927; *idem. Social Organization*. N.Y., 1948. P. 131, 134, 144, 146.

<sup>297</sup> *Malinowski B. Introduction // Hobbins H.I. Law and Order in Polynesia*. N.Y., 1934. P. xli. Он немилосердно расправляется с «первобытным коммунизмом» и в своем обращении к участникам празднования 300-летия Гарвардского университета (*Anthropology as the Basis of Social Science*. 1936).

<sup>298</sup> *Sieber S.A., Mueller F.H. The Social Life of Primitive Man*. 1941. P. 362-363.

<sup>299</sup> См., например: *Husslein J. The Christian Social Manifesto*. 1931. P. 65—66.

<sup>300</sup> *Linton R. Advertisement // Herskovits M.J. The Economic Life...*

<sup>301</sup> *Lowie R.H. Incorporeal Property in Primitive Society // Yale Law Journal*, 1928. V. 37. P. 551-563; *idem. Primitive Society*. P. 235-243; *idem. Social Organization*. P. 131-134; *idem. Introduction to Cultural Anthropology*. P. 281— 282.

464

<sup>302</sup> *Boas F. Anthropology // Encyclopaedia of the Social Sciences*. V. 2, 1930. P. 83; *Goldenweiser A. Early Civilization*. P. 137; *Herskovits M.J. The Economic Life...* P. 348-350; *Benedict R. Patterns of Culture*. P. 183; *Bunzel R. The Economic Organization of Primitive Peoples*. P. 358; *Hoebel E.A. Man in the Primitive World*. 1949. P. 344—345; британский социальный антрополог Раймонд Ферт также ссылается на упомянутый тезис (*Firth R. Property, Primitive // Encyclopaedia Britannica*. 14th ed., 1929).

<sup>303</sup> *Lowie R.H. Primitive Society*. P. 237.

<sup>304</sup> *Idem. Social Organization*. P. 131.

<sup>305</sup> *Idem. Primitive Society*. P. 239.

<sup>306</sup> *Murdoch G.P. Our Primitive Contemporaries*. P. 276.

<sup>307</sup> Гольденвейзер признает этот факт, хотя наряду с другими и говорит о «нематериальной собственности». Описывая индейцев Северо-Западного побережья, он говорит: «Они говорят о собственности, живут собственностью, манипулируют собственностью так же вождельно, как любая группа современных деловых людей. Тем не менее то, что собственность значит для них, есть нечто совершенно отличное от того, что она значит для нас [курсив мой. — Л.У.]» (*Goldenweiser A. Anthropology*. N.Y., 1937. P. 153).

<sup>308</sup> Бенедикт рассказывает о «распространенности сложной денежной системы» у индейцев Северо-Западного побережья (*Benedict R. Patterns of Culture*. P. 184). Бунцель говорит то же самое (*Bunzel R. The Economic Organization of Primitive Peoples*. P. 358). Хёбель называет «деньгами» зубчатые раковины калифорнийских племен, снизки бусин вампума на востоке Северной Америки и даже «огромные известняковые колеса Япа» (*Hoebel E.A. Op. cit.* P. 352).

<sup>TM</sup>*DuBois C. Op. cit.* P. 50-51.

<sup>310</sup> Бунцель отмечает, что род денег, употребляемых на о-ве Россел, «использовался лишь в особых обрядовых обменах...» (*Bunzel R. The Economic Organization of Primitive Peoples*. P. 399).

<sup>311</sup> Ср. с Фертом (*Firth R.*), который прекрасно различает настоящие деньги и псевдоденьги.

<sup>312</sup> *Boas F. The North-western Tribes...* P. 681.

<sup>313</sup> *Herskovits M.J. The Economic Life...*

<sup>314</sup> *Firth R. Primitive Economics...* P. 82.

<sup>315</sup> Так звучит название 14-й главы в кн.: *Radin P. The Story of the American Indian*. 1927.

<sup>316</sup> Это единообразие достигается, с одной стороны, потребностями внутренней логики, которой должна обладать каждая философия, а с другой стороны, социальными императивами, которые требуют единообразия как основы согласованного действия.

<sup>317</sup> Это не значит, что разум в первобытной культуре невосприимчив к очевидному. Это не так. Но «очевидность» может прекрасным образом поддерживать мифологические представления. Дождь действительно часто *идет* после церемонии вызывания дождя; пациенты знахарей действительно *выздораавливают* во многих случаях. Здесь перед нами очевидность, и она может быть убедительной. Но она не обеспечивает адекватной *проверки*.

<sup>318</sup> *Lewin L. Phantastica, Narcotic and Stimulating Drugs*. N.Y., 1931. P. 242.

465

<sup>319</sup> *Lowie R.H. Introduction to Cultural Anthropology*. P. 335.

<sup>320</sup> *Murdoch G.P. Our Primitive Contemporaries*. P. 542.

<sup>321</sup> «Человек уже не может взаимодействовать с реальностью непосредственно; он не может воспринимать ее один на один, такой, какова она есть. По-видимому, физическая реальность теряет свое значение по мере того, как делает успехи символическая деятельность человека... [Человек] настолько закутывается в языковые формы, художественные образы, мифологические символы или религиозные обряды, что не может ни видеть, ни знать ничего, кроме стоящего между ним и миром искусственного посредника» (*Cassirer E. An Essay on Man*. New Haven, 1944. P. 25).

<sup>322</sup> *Benedict R. Anthropology and the Humanities // American Anthropologist*, 1948. V. 50. P. 589.

<sup>323</sup> См., например, для сравнения: *Lowie R.H. Are We Civilized? 1929.*

<sup>324</sup> Ветеран британской этнографии Болдуин Спенсер заявил однажды, что «жизнь и положение» женщин в племенах аборигенов Австралии, обладающих едва ли не наименее развитыми культурами из известных современной науке, были «гораздо более предпочтительны по сравнению с жизнью сотен и тысяч женщин из британских трущоб» (*Spencer B. Wanderings in Wild Australia. L., 1928. V. 1. P. 200*).

<sup>325</sup> Ср.: *White A. The Science of Culture. P. 36-39.*

<sup>326</sup> *Childe V. G. What Happened in History. P. 36, 41; Braidwood R.J. Prehistoric Men. P. 72, 76-81.*

Брейвуды высказали мнение, что земледелие могло возникнуть не в плодородных речных долинах Старого Света, как предполагалось ранее, а на «склонах холмов» этих же районов (*Braidwood L., Braidwood R.J. On the Treatment of the Prehistoric Near Eastern Materials in Steward's «Cultural Causality and Law» // American Anthropologist, 1949. V. 51. P. 665*).

<sup>327</sup> Ср.: *Steward J.H. Irrigation without Agriculture // Papers, Michigan Academy of Science, Arts and Letters. 1930. V. 12. P. 149-156.*

<sup>328</sup> *Lowie R.H. An Introduction to Cultural Anthropology. P. 41, 51-52.*

<sup>329</sup> *Morgan L.H. Ancient Society. P. 42.*

<sup>330</sup> Территория ифугао насчитывает около 750 квадратных миль, из которых обрабатывалось не больше 50 (ср.: *Kroeber A.L. Peoples of the Philippines // American Museum of Natural History Handbook, 8, 1928. P. 34*). Часть (но только незначительный процент) их средств к существованию проистекает из охоты и собирательства дикой растительной пищи. По оценке Бартона, лишь 9,4% пропитания ифугао получают от дикой природы, в то время как 84 - от земледелия, 4,2 - от разведения животных и 2,4% - за счет импорта (*Barton R.F. Ifugao Economics. P. 398*).

<sup>331</sup> Из 109 семей, включенных Р.Ф.Бартоном в перепись, лишь 20 владеют двумя или более акрами земли, 40 — от одного до двух акров и 40 — менее чем одним акром каждая (*Barton R.F. Op. cit. P. 412*).

<sup>332</sup> *Cameiro R. Subsistence and Social Structure: An Ecological Study of the Kuikuru Indians (A doctoral dissertation, University of Michigan). 1957, P. 136, 142, 158-159, 222-223.*

<sup>333</sup> Многие первобытные народы или аборигенные популяции увеличили свое производство, когда получили возможность (которой не было у ку-икуру) продавать излишки на рынке и покупать взамен изготовленные

466

ремесленниками предметы. Это - некая форма побуждения, если не принуждения.

<sup>334</sup> Следует напомнить, что торговый обмен имел место *между* племенными обществами еще до «земледельческой революции»; но *внутри* социальных систем, основанных только на родстве, превалировала экономическая система, подчинявшая отношения между предметами отношениям между индивидами.

<sup>335</sup> *Baudin L. L'Empire socialiste des Inka // Travaux et Mernoires de l'Institut d'Eth-nologie, 1928. V. 5; см. также: Murdock G.P. Our Primitive Contemporaries P. 415, 430-431.*

<sup>336</sup> Читатель, не знакомый с культурами этих народов, найдет их блестящие и краткие описания у Мёрдока (op. cit.) наряду с очерками многих других культур.

<sup>337</sup> Такую практику до некоторой степени ограничивали законы, которые регулировали расходы и не допускали, чтобы представители определенных классов приобретали или пользовались вещами, не соответствовавшими их общественному положению. Но законы, регулирующие расходы, могли функционировать как в феодальных обществах, так и в культурах, основанных на торговле.

<sup>338</sup> Ср., например: *White L.A. The Pueblo of Santa Ana, New Mexico // American Anthropological Association Memoir 60. 1942.*

<sup>339</sup> *Tylor E.B. Anthropology. P. 225.*

<sup>340</sup> *Morgan L.H. Ancient Society. P. 548-549.*

<sup>341</sup> Книга Чисел. 36:5-9. Цит. по: *Morgan L.H. Ibid. P. 546-547.*

<sup>342</sup> Это моргановский тезис, который он убедительно доказывает в «Древнем обществе», особенно в части 4 («Развитие идеи собственности»).

<sup>343</sup> См., например: *Morgan L.H. Montezuma's Dinner // North American Review, 1876. V. 122; idem. Ancient Society.*

<sup>344</sup> См., например: *Lowie R.H. Primitive Society. P. 389-390.* Лоуи говорит о моргановских оценках как об «очевидной чепухе».

<sup>345</sup> Интересно отметить, что дуальный характер механизма интеграции и контроля в гражданском обществе определенно признается Римской католической церковью: «Бог поделил управление родом человеческим между двумя властями, церковной и гражданской, установив одну над вещами божественными, другую - над вещами людскими» (цит. по Энциклике Льва XIII Пием XI в его Энциклике «О христианском образовании молодежи» // *New York Times Current History. 1930. V 31 P. 1097*).

<sup>346</sup> «...Первоначально Церковь и Государство неразличимы» (*Spencer H. Principles of Sociology. V. 3, 1896. P. 125, в главе «Церковь и государство»*). <sup>7</sup> *Radcliffe-Brown A.R. Preface // African Political Systems. L., 1940. P. xxi.*

*Jastrow M. The Civilization of Babylonia and Assyria. Philadelphia, 1915. P. 271.*

<sup>349</sup> *Turner R. The Great Cultural Traditions. V. 1. N.Y., 1941. P. 287.*

*Jastrow M. Op. cit. P. 468, footnote 148.*

*Hocart A.M. Caste: A Comparative Study. L., 1950. P. 67.*

*Barnes H.E. History of Western Civilization. V. 1. N.Y., 1935. P. 527.* <sup>353</sup> *Arnold T. W., sir. The Caliphate. N.Y., 1924. P. 199.*

*Barnes H.E. Op.cit. P. 524, 527, 529.*

467

<sup>347</sup> <sup>348</sup>  
<sup>350</sup> <sup>351</sup> <sup>352</sup>

<sup>354</sup>  
<sup>355</sup> *Schacht J. Islam // Encyclopaedia of the Social Sciences. N.Y., 1932. P. 339-340.*

<sup>356</sup> *Shryock J.K. The Origin and Development of the State Cult of Confucius. N.Y., 1932. P. 43. Наложение нами этого вопроса главным образом основывается на данной работе Шриока.*

<sup>357</sup> *Turner R. Op. cit. V. 2. P. 838-839.*

<sup>358</sup> *Shryock J.K. Op. cit. P. 217, 229-230.*

<sup>359</sup> *Church History // Encyclopaedia Britannica. V. 5, 1929. P. 679.*

<sup>360</sup> *Flick A.C. The Rise of the Mediaeval Church. N.Y., 1909. P. 603-604.*

<sup>361</sup> *Hayes C.J. A Political and Social History of Modern Europe. V. 1, 1916. P. 116-117.*

<sup>362</sup> *Turner R. Op. cit. V. 1. P. 297-300.*

<sup>363</sup> *Maine H., sir. Primitive Society and Ancient Law (chapter 5 «Ancient Law»). 1861.*

<sup>364</sup> *Morgan L.H. Ancient Society. Chap.I.*

<sup>365</sup> Особенно со стороны Роберта Лоуи (*Lowie R.H. Primitive Society. P. 390-396; idem. The Origin of the State. 1927*). Однако Радклифф-Браун принял морганистские категории в их эволюционной последовательности: «Мы действительно можем согласиться с Морганом, что переход от более низких форм цивилизации к более высоким формам, таким как наша собственная, был в конце концов переходом от общества, основанного на родстве, к государству, основанному на политической организации» (*Radcliffe-Brown A.R. Some Problems of Bantu Sociology // Bantu Studies. V. 1, October, 1922. P. 40-41*).

<sup>366</sup> *Lowie R.H. The Origin of the State.*

<sup>367</sup> *Maine H., sir. Op. cit.*

<sup>368</sup> Краткое описание культуры ацтеков в кн.: *Murdoch G.P. Our Primitive Contemporaries. P. 372.*

Мёрдок, однако, называет *кальпулли* «кланами». См.: *White L.A. Pioneers in American Anthropology. V. 1. 1940. P. 27-30, 40-43.*

<sup>369</sup> *Murdoch G.P. Our Primitive Contemporaries. P. 410, 415-416.*

<sup>370</sup> *Turner R. Op. cit. V. 1. P. 180.*

<sup>371</sup> *Ibid. V. 1. P. 470; сведения об афинской демократии взяты нами по большей мере из Тернера.*

<sup>372</sup> *Ibid. P. 471.*

<sup>373</sup> *Ibid. V. 2. P. 1283.*

<sup>374</sup> *Ibid. V. 1.P. 298.*

<sup>375</sup> *Moret A. The Nile and Egyptian Civilization. N.Y., 1927. P. 224-231; Turner R. Op. cit. V. 1. P. 185-186, 301-302.* Однако Г. Франкфорт говорит, что не существует свидетельств в пользу «каких-либо следов революции на протяжении трех тысяч лет писанной истории» в Древнем Египте. «Имели место забастовки и демонстрации [sic] в фиванском некрополе в эпоху Рамессидов, когда на месяц была задержана выдача продовольствия. Но нет и следа какого-либо политического движения против существующего порядка. Напротив, народ выказывал свою приверженность институту царской власти...» (*Frankfort H. Ancient Egyptian Religion. N.Y., 1948. P. 31, 43*).

<sup>376</sup> *Turner R. The Great Cultural Traditions. V. 1. 1941. P. 302.*

<sup>377</sup> *Ibid. P. 467.*

<sup>378</sup> *Ibid. P. 302.*

468

<sup>379</sup> *Smith M. The Development of European Law. N.Y., 1928. P. 30.*

<sup>380</sup> В X в. король Эдмунд предпринял попытку остановить междоусобные войны, поставив их вне закона. Когда он сделал это, говорит Тайлор, «в английской истории наступил поворотный момент, но произошло это не сразу... Еще долгое время после того, как простолюдины перестали воевать с соседями, были аристократы, отстаивавшие свое древнее право» (*Tylor E.B. Anthropology. P. 418-419*).

<sup>381</sup> *Ibid. P. 419.*

<sup>382</sup> Extracts from the European Travel Journal of Lewis H.Morgan // Rochester Historical Society Publications.

V. 16, 1937. P. 269.

<sup>383</sup> *Tonnies F.* The Problems of Social Structure // Proceedings, Congress of Arts and Sciences, 1904. 1906. V. 5. P. 839.

<sup>384</sup> *Murdoch G.P.* Our primitive contemporaries. P. 419.

<sup>385</sup> *Ibid.* P. 378.

<sup>386</sup> *Turner R.* Op. cit. V. 2. P. 815, 821.

<sup>387</sup> *Hooper W.E.* The Tudor Sumptuary Laws // English Historical Review, 1915. V. 30. P. 433-434.

<sup>388</sup> См., например: *White L.A.* The Pueblo of Santa Ana, New Mexico // American Anthropological Association Memoir 60. 1942. P. 105-106.

<sup>389</sup> *Granet M.* Chinese Civilization. 1930. P. 87-88, 113.

<sup>390</sup> *Turner R.* Op. cit. V. 2. P. 1259-1260.

<sup>391</sup> *Aristotle.* Politics, book 5. Chap. 9. P. 1310 a; book 8. Chaps. 1, 2. P. 1337a.

<sup>392</sup> Свыше двух тысяч лет спустя Наполеон Бонапарт выразил во многом сходную точку зрения: «Из всех политических вопросов этот (обучение), возможно, самый важный. Не может существовать твердо устоявшаяся политическая форма, пока нет обучающего учреждения с четко осознаваемыми принципами» (*Kandel I.L.* Education, Public // Encyclopaedia of the Social Sciences. V. 5. N.Y., 1931. P. 415).

<sup>393</sup> *Breasted J.H.* History of Egypt. N.Y., 1909. P. 100.

<sup>394</sup> *Counts G.S.* Education, History // Encyclopaedia of the Social Sciences. V. 5. 1931. P. 404.

<sup>395</sup> *Turner R.* Op. cit. V. 2. P. 831.

<sup>396</sup> *Brinkley F.* A History of the Japanese People. 1915. P. 214.

<sup>397</sup> «Внутри государства общественный порядок - каким бы он ни был - поддерживается за счет наказания тех, кто совершает преступления против закона, а также за счет вооруженного подавления бунта. На внешней арене государство готово использовать против других государств военную силу либо с целью сохранения существующего порядка вещей, либо для создания нового порядка» (*Radcliffe-Brown A.R.* Preface. P. XIV).

<sup>398</sup> *Murdoch G.P.* Our primitive contemporaries. P. 390.

<sup>399</sup> *Turner R.* The Great Cultural Traditions. V. 1. N.Y., 1941. P. 292.

<sup>400</sup> *Ibid.* V. 2. P. 1256.

<sup>401</sup> *Ibidem.*

<sup>402</sup> *Turner R.* Op. cit. V. 1. P. 213-214; о роли жречества в поддержании классового господства см.

также: p. 313, 323.

<sup>403</sup> *Ku Chiech-kang.* History // The Chinese Year Book. Shanghai, 1935. P. 45.

<sup>404</sup> «Уж слишком хорошо показывает опыт, что, когда религию запрещают, человеческая власть напрочь разрушается... когда правители народа смотрят свысока на власть Бога, народ, в свою очередь, презирает власть

469

людей. Остается, правда, обычное средство: подавить мятеж силой, - но каков будет результат? *Сила покоряет тела людей, но не их души* [курсив мой. - Л.У.]» (Энциклика папы Бенедикта XV «Ad Beatissimi») процитирована в кн.: *Ryan J.A., Boland F.J.* Catholic Principles of Politics. N.Y., 1940. P. 135-136).

<sup>405</sup> См.: *White L.A.* The Pueblo of Santa Ana, New Mexico.

<sup>406</sup> *Murdoch G.P.* Our Primitive Contemporaries. P. 391.

<sup>407</sup> *Ibid.* P. 427.

<sup>408</sup> *Breasted J.H.* Op. cit. P. 491-492.

<sup>409</sup> *Moret A.* The Nile and Egyptian Civilization. P. 333.

<sup>410</sup> *Childe [V.] G.* What Happened in History. P. 87-88.

<sup>411</sup> *Idem.* Man Makes Himself. P. 124.

<sup>412</sup> *Mantz E.* Banking, History of // Encyclopaedia Britannica, 14th ed. V. 3. 1929. P. 67.

<sup>413</sup> *Childe V. G.* Man Makes Himself. P. 124.

<sup>414</sup> *Turner R.* Op. cit. V. 1. P. 282.

<sup>415</sup> *Mantz E.* Op. cit.

<sup>416</sup> History of Egypt, Chaldea, Syria, Babylonia and Assyria. V. 5. N.Y., 1903. P. 80.

<sup>417</sup> *Breasted J.H.* Op. cit. P. 496.

<sup>418</sup> Страж закона может, исполняя свои обязанности, выстрелить и убить человека, который вломился глубокой ночью в магазин с целью украсть продукты и накормить своих голодных детей. Это, разумеется, совершенно согласуется с собственнической основой гражданского общества: если общественный порядок покоится на частной собственности, то кража является ударом, наносимым по самым его основам, и ни одно общество не может и не станет терпеть такого рода нападений.

<sup>419</sup> Согласно данным «Краткого статистического обзора Соединенных Штатов» (Statistical Abstract of the United States) за 1953 г., 93,5% всех преступлений, совершенных в 1951 г., были преступлениями

против собственности, то есть грабежами, кражами, растратами и т.д. И это не считая убийств, совершенных во время ограблений или ради получения страховки. Сюда также не входит продажа наркотиков молодежи.

<sup>420</sup> *Rostovtzev M.I.* The Foundations of Social and Economic Life in Egypt in Hellenistic Times // *Journal of Egyptian Archaeology*, 1920. V. 6. P. 164.

<sup>421</sup> *Turner R.* The Great Cultural Traditions. V. 1. N.Y., 1941. P. 280. Тернер добавляет: «Необходимо помнить, однако, что не вся собственность, особенно земля, находилась в частном владении; в реальности большие земельные площади принадлежали царю, храмам и знати...».

<sup>422</sup> Указанное различие в экономических системах бронзового и железного веков находит свою параллель в новой западноевропейской истории. Феодализм был государственно-контролируемой системой, в которой подчинение и эксплуатация были обусловлены закрепленным классовым статусом. Феодализм сменился капитализмом, в котором возможность подчинения и эксплуатации достигалась с помощью власти денег, находившей свое выражение в свободном частном предпринимательстве. Это и есть важнейший «переход от статуса к контракту», о котором сэр Генри Мэйн так ярко рассказал в своей книге (*Maine H.* Op. cit. 1861).

<sup>423</sup> *White L.A.* The Acoma Indians // *Bureau of American Ethnology, Forty-seventh Annual Report*. 1932. 470

<sup>424</sup> Бонток-игороты и ифугао Лусона - тот самый случай. Они представляют собой очень простые, примитивные общества, в сущности без особых механизмов политической интеграции и контроля. Тем не менее они используют пучки риса в качестве денег и ссужают рис под проценты (ср.: *Jenks A.E.* The Bontoc Igorot // *Philippine Islands Ethnological Survey*. V. 1. 1905; *Barton R.F.* Ifugao Economics. P. 385-446). Но эти культуры находились под сильным - прямым и опосредованным — влиянием испанской культуры, и использование ими в рамках своего общества риса в качестве денег вполне могло быть результатом этого влияния. Согласно Дженксу, «возможно, ни в одной другой области испанцы не оказали столь определенного влияния на игоротов из бонтокских селений, как в понимании туземцами ценности денег» (с. 153). Сходные наблюдения приложимы и к некоторым аборигенным культурам Меланезии.

<sup>425</sup> Совершенно первобытные народы быстро усваивают способы торговли, приравнивание одной ценности к другой, обычай торговаться, закладывание в цену фактора обилия или скудости природных запасов, и т.д., что могут подтвердить этнографы, путешественники и др.

<sup>426</sup> Автор привез красивые перья голубой цапли индейцам-пуэбло в Нью-Мексико, где их не приняли даже в качестве подарка. Перья попугая и орла, однако, были оценены высоко, и индейцы намеревались дать за них солидное возмещение. То же самое было с морскими раковинами: одни виды были высоко оценены, другие вовсе не представляли для индейцев ценности.

<sup>427</sup> «Тому ифугао, у которого есть три или четыре покрывала для покойников... и который хочет обменять их на кувшин, надо полагать, стоит больших трудов разыскать другого мужчину, у которого есть кувшин и который хочет поменять его на три или четыре покрывала для покойников» (*Barton R.F.* Op. cit. P. 427).

<sup>428</sup> *Mantz E.* Op. cit. P. 67.

<sup>429</sup> *Ibidem.*

<sup>430</sup> *Turner R.* The Great Cultural Traditions. V. 1. N.Y., 1941. P. 295.

<sup>431</sup> *Hammond J.L.* Commerce // *Encyclopaedia of the Social Sciences*. V. 4. 1931. P. 3.

<sup>432</sup> *Botsford G.W., Robinson C.A., Jr.* Hellenic History, N.Y., 1948. P. 36.

<sup>433</sup> *Hammond J.L.* Op.cit. P. 3.

<sup>434</sup> The Complete Works of Friederich Niet/sche.. Edinburgh and London, 1911. V. 7. P. 200-201.

<sup>435</sup> «Отсюда и пошла торговля всем,

Что создано искусством и природой ...

Торговля! Есть ли в мире добродетель,

Которая б могла произрастать

В сени отравленных ее ветвей,

Где царствуют лишь бедность и богатство

И где раскрыты двери ранней смерти

От пресыщенья иль недоеданья...»

*Перси Биши Шелли.* «Королева Маб». Песнь 1, стих 38. (Цит. по кн.: *Шелли П.Б.* Избранное. М.: Терра, 1997. С. 80). <sup>TM</sup> *Childe fV.JG.* What Happened in History. P. 164.

471

<sup>437</sup> *McEwan C. W.* The Oriental Origin of the Hellenistic Kingship // *Oriental Institute Studies in Ancient Oriental Civilization*, 13. Chicago, 1934. P. 3.

<sup>438</sup> Цит. по: *Turner R.* The Great Cultural Traditions. V. 1. N.Y., 1941. P. 166

<sup>439</sup> *Ibid.* V. 1. P. 165.

<sup>440</sup> Ср.: *Frazer J.* The Golden Bough. N.Y., 1931. P. 346.

<sup>441</sup> Ibid. P. 383.

<sup>442</sup> *Turner R.* Op. cit. V. 1. P. 196.

<sup>443</sup> *Breasted J.H.* Op. cit. P. 359.

<sup>444</sup> Для детального знакомства с этим периодом истории египетской культуры см.: *White L.A.* Ikhnaton: The Great Man vs. the Culture Process // *The Science of Culture*, 1949.

<sup>445</sup> *Moret A.* Kings and Gods of Egypt. N.Y., 1912. P. 45.

<sup>446</sup> *Moret A.* The Nile and Egyptian Civilization. P. 324.

<sup>447</sup> *Breasted J.H.* The Development of Religion and Thought in Ancient Egypt N.Y., 1912. P. 312, 315.

<sup>448</sup> *Turner R.* Op. cit. V. 1. P. 257.

<sup>449</sup> *Turner R.* Op. cit. V. 2. P. 842-846.

<sup>450</sup> Ibid. P. 848-849; см. также: *Fung Yu-lan.* Why China Has No Science // *The International Journal of Ethics*, 1922. V. 32.

<sup>451</sup> Цит. по: *Turner R.* Op. cit. V. 2. P. 843.

<sup>452</sup> Между племенами могла существовать резкая враждебность, а военнопленных могли захватывать, пытаться и убивать или же оставлять в живых, но обращаться с ними как с собаками. Однако это были чужаки; они не являлись членами общества, в котором оказались против своей воли.

<sup>453</sup> *Childe V. G.* Man Makes Himself. P. 227.

<sup>454</sup> Ibidem.

Перевод И.Ж.Кожановской

## **Теория эволюции в культурной антропологии**

### **Историзм, эволюционизм и функционализм как три типа интерпретации культуры**

Идея написать эту статью родилась следующим образом: меня пригласили выступить на семинаре для старшекурсников в Чикагском университете. По ходу нашей беседы я чувствовал, что мы не вполне понимаем друг друга, но не мог определить, в чем корень возникших затруднений. Когда семинар завершился, мы переместились в тихое местечко, дабы перекусить и продолжить наш разговор в неформальной обстановке. Вскоре я понял, что явилось камнем преткновения: студенты решили (или посчитали само собой разумеющимся), что раз я эволюционист, то должен выступать против функционализма. Кроме того, похоже, они считали, что раз человек занимается историей культуры, то он не в состоянии принять постулаты функционализма. Короче говоря, им представлялось, что если кто-то поддерживает один из трех типов интерпретации культуры, то он обязан отрицательно относиться к остальным двум. Такое представление, возможно, покажется невероятным в 1975 г., но в 30-е годы оно было зачастую преобладающим; корпоративность, которая объединяла корифеев и их последователей, составлявших научные «школы», была сильна.

Нельзя сказать, что такая позиция студентов была неоправданной. В те времена между функционализмом (особенно Радк-лифф-Брауна) и этнологией Франца Боаса с его приверженцами существовал значительный антагонизм. А культурный эволюционизм все еще отвергался и осуждался многими американскими антропологами. Студентам казалось совершенно очевидным, что, если вы принадлежите к одной школе, то должны в силу этого выступать против двух других.

Я отправился домой и написал этот очерк. Мой тезис состоял (и до сих пор состоит) в том, что история, эволюционизм и функционализм представляют собой три разных и специфических, но равноценных вида интерпретации культуры.

475

Проф. Крёбер откликнулся на мою статью в своей работе «История и эволюция»<sup>1</sup>. Он совершенно не склонен был принимать мою троичную классификацию типов интерпретации культуры. Он предпочитал дихотомию «история / наука» и отмечал, что «если этот дихотомический взгляд справедлив, то для уайтовского эволюционизма не остается свободного пространства»<sup>2</sup>. «Из того, что Уайт называет эволюционизмом, на

деле, видимо, что-то является историей, а что-то — наукой...»<sup>3</sup>. Но если «уайтовский эволюционизм... действительно окажется особым методом, его признание будет чрезвычайно важным (курсив мой.— Л.У.)»\*.

В своей работе проф. Крёбер апеллировал к «уайтовскому эволюционизму», не признавая, по существу, тот факт, что теория эволюции прочно утвердилась в этнологии (и была плодотворна) задолго до того, как в конце XIX в. стало развиваться антиэволюционистское движение. Он отнесся к моей статье как к своего рода аберрации сознания. Но его пророчество о том, что признание ценности культурного эволюционизма было бы «чрезвычайно важным», подтвердилось за те десятилетия, которые прошли с момента написания наших статей.

В современной антропологии существует широко распространенный взгляд, согласно которому есть два и только два вида интерпретации культуры: «исторический» и «научный». Исторические исследования, согласно данному взгляду, это те, что имеют дело с хронологической последовательностью единичных событий. Историческое объяснение культурного явления состоит, как правило, в перечислении предшествовавших ему и относящихся к нему событий. Как пишет проф. Лоуи, «объяснение культурного явления обычно состоит в отнесении его к прошлому, к тем специфическим обстоятельствам, которые ему предшествовали»<sup>5</sup>. Так, употребление табака эскимосами Аляски, как правило, «объясняют», ссылаясь на распространенность трубок и табака по всему миру, прежде чем они добрались до эскимосов со стороны Азиатского материка.

«Научная» интерпретация, согласно упомянутому выше взгляду, не связана ни с хронологической последовательностью событий, ни с их неповторимостью, а исключительно с их родовым подобием. Данное сходство описывается при помощи обобщения. Поэтому культурное явление считается «объясненным», когда оно показано как частный случай из общей категории. Радклифф-Браун выражает это следующим образом: «К жизни человека в социуме применим обобщающий метод естественных наук, цель которого - сформулировать общие законы, лежащие в основе социальной жизни, и объяснить любое данное явление любой

476

культуры как особый случай общего или универсального принципа»<sup>6</sup>.

Поэтому так называемые брачные классы у арунта, кланы у хопи и «кукурузные группы» у пуэбло-ислета можно было бы объяснить, показав, что каждый из этих примеров является частным случаем общего процесса сегментации в человеческом обществе.

Идея данного очерка состоит в том, что существуют *три* отдельных, различающихся процесса в культуре и что, соответственно, существовали и должны существовать три типа интерпретации культуры. Эти три процесса вкупе с соответствующими им интерпретациями таковы: 1) временной процесс, представляющий собой хронологическую последовательность единичных событий, изучение которых есть история; 2) формальный процесс, выражающий явления в их вневременном, структурном и функциональном аспектах, что дает нам изучение культуры со стороны структуры и функции; 3) формально-временной процесс, подающий явления как временную последовательность форм, изучение чего представляет собой эволюционизм. Таким образом, мы различаем исторический, формальный (функциональный) и эволюционный процессы — вместо чисто исторического (временного) и «научного» (вневременного). Безусловно, различать временной и вневременной аспекты явлений — правильно и оправданно. Но называть изучение одного «историей», а другого «наукой» — значит совершать ошибку или вводить в заблуждение. Мы не говорим, что астрономия — «наука», когда она затрагивает вневременной, повторяющийся аспект поведения небесных тел, и что она - *не* наука, а «история» — в случае, когда она затрагивает временную последовательность единичных событий, вызвавших к жизни нашу Солнечную систему. Астрономия — это наука, которая изучает и интерпретирует небесные явления в их

временном, неповторяющемся (историческом) аспекте; в их вневременном, повторяющемся (формально-функциональном) аспекте; в их формально-временном, неповторяющемся (эволюционном) аспекте. Точно так же наука о культуре является (или должна быть) интерпретацией культурных явлений с точки зрения тех же самых трех аспектов.

«Научное» изучение культуры, согласно преобладающему мнению, связано, как мы уже отмечали, с вневременным аспектом явлений; «историческое» же изучение — с временным аспектом. Однако, как мы уже видели, в культуре существуют два самостоятельных и отдельных процесса, каждый из которых носит временной характер: процесс *исторический* и процесс *эволюционный*. Антропологи, которые рассматривают интерпретацию либо как

477

«историю», либо как «науку», не в состоянии различать эти два временных процесса. Например, Боас считает «идею о том, что явления настоящего развились из предшествующих форм, с которыми они генетически связаны» (концепцию явно эволюционистскую), образчиком «исторической точки зрения». Он называет эволюционистский подход Дарвина «историческим»<sup>7</sup>. В другой своей работе он приравнивает эволюционизм к истории: «Эволюционисты и Бастиан представляют, таким образом: первые — историческую, второй — психологическую точку зрения»<sup>8</sup>. Он также говорит о работах Спенсера, Тайлора и Моргана как об «иллюстрирующих историю цивилизации»<sup>9</sup>. Похожим образом высказывается и Радклифф-Браун: «...это первое, что я предлагаю назвать историческим методом, который объясняет конкретный институт... прослеживая стадии его развития»<sup>10</sup>. Для госпожи А.В.Хурнле эволюционные теории Спенсера и Дарвина являются «историческими»: «Обе концепции исторические, поскольку обе имеют дело с событиями, разворачивающимися во времени»<sup>11</sup>.

Путаница очевидна. Два совершенно разных процесса, два разных типа интерпретации называют «историческими» в силу того, что «оба имеют дело с событиями, разворачивающимися во времени». Это все равно, что называть черепах «птицами» на том основании, что «и те и другие откладывают яйца». Называть «Принципы социологии» Спенсера или «Древнее общество» Моргана «историей цивилизации» не более справедливо, чем трактат об эволюции человека называть историей рас, труд на тему эволюции денег — историей торговли и банковского дела, а руководство по развитию ребенка — биографией человека. Однако следует заметить, что, несмотря на смешение истории и эволюции, эти два процесса трактуются не одинаково: исторический процесс обычно не называют эволюцией, тогда как эволюционный процесс склонны рассматривать как «историю». Именно эволюционный процесс всегда называют «историей» и никогда наоборот. Таким образом, при неразличении истории и эволюции затушевывается или замалчивается как раз последняя, а на передний план выступает «история»; эволюция и эволюционистские интерпретации исчезают. Это весьма показательно. Тут, как мы увидим позже, проявилось реакционное, антиэволюционистское направление, которое начиная с 1890-х гг. захватило большую часть культурной антропологии. Однако, прежде чем отстаивать наш тезис, рассмотрим некоторые факты из истории этнологической теории.

Точка зрения, согласно которой интерпретации культуры должны быть либо «историческими», либо «научными», не всегда господствовала в антропологии. По-видимому, в американской антропологии это пошло от Франца Боаса, а затем было продол-

478

жено его учениками. Кроме того, данный подход — составная часть воззрений группы функционалистов во главе с Радклифф-Брауном. Однако до 1890-х гг. в работах выдающихся антропологов мы находим все три типа интерпретации (исторический, эволюционистский и функционалистский), использовавшиеся свободно и без предубеждения. Только после того, как под водительством Боаса доминирующей стала философия антиэволюционизма, эволюционистские интерпретации были отвергнуты и отброшены, в результате чего остались только «история» и «наука». Но сначала обратимся к более ранним антропологам. Творчество Э.Б.Тайлора затрагивает все три вида выделенных нами культурных процессов.

«Исследования в области ранней истории человечества» (1865) и многочисленные очерки Тайлора во многом связаны с историческим процессом; он пытается проследить хронологическую последовательность единичных событий и воссоздать историю. Его работы о поршневых воздуходушных мехах и о патолли — классические образцы такого рода. Тайлора интересуют, кроме того, форма и функция культуры, вневременное функциональное отношение одной культурной черты (или комплекса) к другой. Его очерк «О методе изучения развития социальных институтов» (1889) — замечательный пример функционалистского исследования. И, разумеется, Тайлора весьма интересует эволюционный процесс в культуре, где он имеет дело не с хронологической последовательностью отдельных единичных событий, а с общим процессом хронологических изменений, с последовательно-временными формами, с развитием некоей формы из той, что предшествовала ей, и переходом в более позднюю форму. Предпринятый им анализ эволюции технологии, социальных форм, языка и письменности — это примеры работ Тайлора в области эволюции.

Несмотря на то что Льюис Г.Морган занимался главным образом процессом эволюции, он признавал и исторический процесс в ходе распространения культуры и, кроме того, проявлял серьезный интерес к вневременным, формально-функциональным аспектам культуры. Если говорить об историческом подходе, то моргановские «Системы кровного родства и свойства» обильно снабжены ссылками на диффузию<sup>12</sup>. В «Древнем обществе» он однозначно формулирует принцип, согласно которому «там, где существует внутриконтинентальная связь, все племена в той или иной мере обязательно участвуют в развитии друг друга»<sup>13</sup>. А значительная часть его работ по американской этнологии была направлена на воссоздание истории миграции народов и истории культур американских индейцев<sup>14</sup>. Труд Моргана под названием «Дома и домашняя жизнь американских индейцев» проникнут духом функционализма. В этой работе он уделяет большое вни-

479

мание взаимосвязи между отдельными чертами культуры, а также пониманию их через посредство других черт или же через посредство всего культурного целого. «Архитектура дома у северных племен, — говорит он, — сама по себе не представляет большого интереса; но как выражение их социального устройства... она крайне важна»<sup>15</sup>. Морган очень ясно показывает, что структура домохозяйства, способ поддержания существования, форма землевладения, приготовление и раздача еды из общих запасов, равно как и архитектура жилища, — это взаимосвязанные вещи, переплетающиеся в единой культурной ткани.

Итак, мы видим, что в Европе и Америке антропология, как свидетельствует пример двух самых выдающихся представителей данной науки в XIX в., знала три вида культурных процессов: антропологические исследования в 1870-х и 1880-х гг. носили исторический, эволюционистский и функционалистский характер. Ни Морган, ни Тайлор не формулировали теоретические основы своих исследований в виде философских теорий — очевидно, не считали это необходимым. Но на деле они различали упомянутые три вида процессов и строили свою работу с учетом их.

Но с эпохи Моргана и Тайлора времена изменились. Сегодня только два вида культурных процессов находят себе признание, и антропология считается либо «историей», либо «наукой». В одном из своих ранних очерков Боас говорит о «старинном споре между историческим и физическим [«научным»] методами»<sup>16</sup>. Но в его позднейшей статье противопоставление «истории» и «науки» мы находим более явно выраженным: «Мы видим в антропологии существование двух разных методов исследования и двух целей научного поиска: один из них (исторический) стремится воссоздать реальную историю человечества; другой (обобщающий метод) пытается выявить законы развития человечества»<sup>17</sup>. Данная дихотомия в скрытом или явном виде присутствует почти во всех поздних теоретических работах Боаса.

То же самое различие мы находим и у Кребера. Существует, как он говорит, «два направления интеллектуального поиска в истории и в науке, каждое со своей собственной целью и набором методов»<sup>18</sup>. Это основная тема его труда «История и наука в антропологии», а также других статей<sup>19</sup>. Та же дихотомия изложена проф. Р.Лоуи в «Первообытном обществе»<sup>20</sup> и в других сочинениях<sup>21</sup>. В своей книге «Метод и теория этнологии»<sup>22</sup> д-р Пол Радин постоянно проводит различие между «историческим подходом» и «научным подходом». Д-р Маргарет Мид утверждает, что «изучение культуры разделяется на описательный "исторический" подход... и подход, сосредоточенный на исследовании культурного процесса»<sup>23</sup>. Элиот Чаплл и Карлтон Кун отмечают, что «за пос-

480

ледние двадцать лет большинство антропологов разбились на два лагеря: на функционалистов и "историческую" школу»<sup>24</sup>.

Точно так же проф. А.Р.Радклифф-Браун проводит различие между историческим методом интерпретации и методом обобщения. В 1922 г. в статье «Некоторые проблемы социологии банту» он писал: «Когда имеешь дело с фактами культуры... можно говорить о двух методах объяснения... Первый можно назвать этнологическим методом; его цель... воссоздать историю. Вторым методом... можно... назвать социологическим. Цель этого метода... состоит в том, чтобы интерпретировать социальные институты в свете общих закономерностей...»<sup>25</sup>. В следующем году он изложил эти мысли более подробно в своей статье «Методы этнологии и социальной антропологии»<sup>26</sup>, а обращаясь к аудитории в качестве председателя *Секции Эйч* Британской ассоциации за прогресс науки, он вновь развил этот тезис<sup>27</sup>. Ученики Радклифф-Брауна в своих теоретических построениях тоже использовали данную дихотомию. Д-р Сол Такс, например, свою работу о «Некоторых проблемах социальной организации» начинает с рассуждения по поводу «исторического» и «научного» методов объяснения<sup>28</sup>.

Проф. Роберт Редфилд во введении к своей книге «Тепостлан» говорит о различии между «историческим» и «научным» изучением культуры<sup>29</sup>. А во введении к «Социальной антропологии североамериканских племен» — сборнику, посвященному Радклифф-Брауну, — Редфилд делит своих коллег, занимающихся интерпретацией культуры, на «историков» и «ученых, специализирующихся на обобщениях»<sup>30</sup>.

Факультет антропологии Чикагского университета в помощь студентам старших курсов издал «Программу по антропологии» (1937), где вся область антропологии — физической и культурной — делится на два и только два типа исследований: «исторический» и «научный». Их графическое изображение, приведенное там (схема 1, с. 3), не учитывает эволюционистскую интерпретацию физической антропологии, которая, безусловно, является не чем иным, как подразделением биологии. В качестве «исторических» исследований на этой схеме приводится «история человеческих рас»; «научная» часть физической антропологии представлена здесь «биологией человека». А то, что эволюционистские интерпретации совершенно отличны от чисто исторического описания, с одной стороны, и вневременных, формально-функциональных интерпретаций, с другой — на это не указывает ничто. Учитывая, что в биологии эволюционная теория преобладает, отказ от признания ее на схеме, которая представляет виды практикуемых физической антропологией исследований, носит по меньшей мере вызывающий характер. Странно выглядела бы физическая антропология, не при-

481

знающая эволюции человека. Ясно, что чикагские антропологи всего лишь взяли дихотомию «история/наука», рожденную и взлелеянную культурной антропологией, и навязали ее антропологии физической (биологии). Мы же в результате видим, как путаница нарастает и одна ошибка порождает другую.

Интересно отметить, что некоторые социологи подобным же образом проводят различие между «историческими» и «научными» интерпретациями. Видный польский социолог Людвиг Гум-плович часто противопоставляет историческую интерпретацию методу обобщения, который он называет «научным»<sup>31</sup>. Позднее Роберт Парк, ныне покойный проф. социологии Чикагского университета, заметил: «Как история, так и социология имеют дело с жизнью человека как человека. Но история стремится воспроизвести и объяснить конкретные события такими, какими они реально имели место во времени и пространстве. Социология же — в том, что касается человеческой природы и общества, — стремится выйти на естественные закономерности и обобщения, безотносительно ко времени и пространству»<sup>32</sup>.

Степень, до которой подобное понимание культуры или подобная ее интерпретация превалировали в антропологической мысли, — весьма велика, как мы видим. Но, разумеется, обоснованность утверждения не определяется количеством людей, которые его разделяют. Ученым сейчас имело бы смысл остановиться и затем в постоянной, изо дня в день работе проверить (или перепроверить) те посылки и постулаты, на основании которых ведутся их исследования. Если изначальные посылки не обоснованы, вся работа, базирующаяся на них, все выводы, вытекающие из них, вероятно, можно подвергнуть серьезному сомнению. Как говорилось ранее, мы считаем дихотомию «история/наука» необоснованной. Есть три разных процесса: исторический, эволюционный и формально-функциональный. Неумение современной антропологической теории различать исторический и эволюционный процессы

делает ее менее плодотворной и серьезно ограничивает ее эффективность. Отказ от признания и принятия эволюционного процесса на деле нанес вред культурной антропологии в ее наиболее жизненной и полезной для человечества функции — в указании нам направления, избранного цивилизацией<sup>33</sup>.

Теперь мы намерены продемонстрировать присутствие в культуре упомянутых трех процессов и их специфику. Более того, мы покажем, что данные три процесса обнаруживаются *повсюду* в природе, на всех уровнях реальности, в физической и биологической науках, равно как и в науках общественных. Это позволит нам увидеть антропологию в ее истинной перспективе, на фоне

482

науки в целом. Мы убедимся, что антропология, как и остальные науки: астрономия, физика, геология, биология, психология и т.д., — интерпретирует свои данные, исходя из трех фундаментальных процессов, различаемых в природе: исторического, эволюционного и формально-функционального.

Отграничить исторический процесс от вневременного, формально-функционального процесса легко. Первый связан только с хронологической последовательностью событий, каждое из которых уникально с точки зрения времени и пространства. Так, например, Наполеон покинул Эльбу, вернулся во Францию, был сослан на Св. Елену, где и умер. Здесь перед нами временная последовательность событий, где у каждого собственные временные и пространственные координаты. Всякое событие уникально, а потому данная последовательность необратима и неповторима. Формально-функциональный подход — совершенно иной. Он связан не с уникальностью событий, а с их родовым сходством. Скажем, мы изучаем восстания с функциональной точки зрения. В этом случае восстание *A* должно интересовать нас не потому, что оно уникально (хотя оно, безусловно, таково), а как раз потому, что оно походит на другие восстания. Время и место не имеют значения; нас не волнует, произошел ли бунт в мае или в декабре, было это во Франции или в России. *A* интересны нам восстания в целом; мы хотим сформулировать закономерность, которая была бы применима ко всем восстаниям. Нам нужна универсалия, способная объяснить конкретные случаи.

В чем-то эволюционный процесс похож на исторический и формально-функциональный, а в чем-то коренным образом отличается от каждого из них. Эволюционный процесс, как и исторический, характеризуется хронологической последовательностью: форма *B* следует по времени за формой *A*, но предшествует форме *C*. Эволюционный процесс, как и вневременной, формально-функциональный, имеет дело с формой и функцией: одна форма вырастает из другой и перерастает в новую. Эволюционный процесс связан со сменой форм во времени. Тут временная последовательность и форма одинаково важны и необходимы: и та и другая слиты в интегрированном, едином процессе изменений. Поясним это на примере. Мы можем различить три стадии в эволюции приматов: *A* — обезьяноподобные, хвостатые, передвигающиеся с помощью четырех конечностей; *B* — бесхвостые антропоиды со свободными верхними конечностями; *C* — прямоходящий человек. Здесь перед нами процесс изменений, в котором время, форма и функция одинаково важны. *A*, *B* и *C* суть формы, конфигурации функционально взаимодействующих частей. Их связь друг с другом обус-

483

ловлена особым правилом. Они появляются в определенной неизменной хронологической последовательности и потому соотносятся друг с другом по времени. Тем не менее научное описание данного процесса не является историей. Мы имеем дело не с частными событиями, чья уникальность имеет значение, а с классами явлений (не с *данной* обезьяной или *данным* антропоидом, а с *классом* обезьян, *классом* антропоидов). Не является описание указанного процесса и «научным» в смысле вневременной закономерности, поскольку временная последовательность существенна для данного процесса. *B* не может наступить до того, как произойдет *A*, а осуществление *B* вызывает к жизни *C*.

Таким образом, мы видим, что исторический процесс и эволюционный процесс сходны в том, что оба предполагают последовательность событий во времени. Однако они различаются тем, что исторический процесс связан с событиями, которые определяются конкретными временными и пространственными координатами, или, коротко говоря, имеет дело с

*единичными* явлениями, тогда как эволюционный процесс связан с *классами* явлений, не зависящими от конкретного времени и места.

Эволюционный процесс напоминает формально-функциональный тем, что оба они затрагивают форму и функциональные связи. Но эволюционный процесс касается изменений форм и функций *во времени*, а вневременному формально-функциональному процессу они не свойственны.

Как сходство эволюционного, исторического и формально-функционального процессов, так и различия между ними объясняются тем фактом, что исторический и формально-функциональный процессы каждый в отдельности касаются одной и только одной фазы действительности, которую эволюционный процесс охватывает более широко и более полно.

Исторический процесс связан с событиями только в их временном аспекте; формально-функциональный процесс — с событиями в их формальном и функциональном аспектах; эволюционный процесс охватывает явления в их формально-временном аспекте.

Имеет смысл еще раз подчеркнуть в связи с этим следующее положение: все явления определяются временными и пространственными координатами, то есть все на свете происходит в пространстве и во времени. Все явления имеют место в пространственно-временном континууме. Наши три категории — историческая, эволюционная и формально-функциональная — не означают, что в природе существуют три отдельные группы явлений, одни из которых относятся к истории, но не к эволюции, другие — к форме и функции, но не к истории, и т.д. Наши категории касаются различия не самих по себе реальных явлений, а понятий-

484

ных контекстов, к которым мы по своему усмотрению можем отнести реальные явления.

Любое явление можно отнести к любому контексту, то есть любое явление можно интерпретировать, исходя из эволюционной, исторической *или* функциональной точки зрения. Проиллюстрируем это на примере паровоза.

В реальной жизни паровоз в каждый данный момент определяется временными и пространственными координатами; он, так сказать, проплывает в пространственно-временном континууме. Если бы мы теперь захотели, то могли бы рассмотреть и интерпретировать паровоз через призму формально-временного процесса как последовательность-форм-во-времени, как возникновение одной формы из других, предшествующих ей форм. Такой подход был бы *эволюционистским* исследованием на тему «Эволюция паровоза». Но наш подход мог быть и иным. Нас могло бы интересовать не то, как паровоз развивался, а то, как он работает: каково его устройство, функции его частей, соотношение между размером его котла и объемом цилиндров, между формой корпуса и сопротивлением ветра, между формой котла и потерей мощности в результате расходования тепла, и т.д. Это было бы формально-функциональное исследование. Однако у нас мог быть и третий подход, не относящийся ни к эволюции паровоза, ни к его устройству и функции, зато относящийся к его истории. Мы могли бы захотеть узнать, когда он был изобретен, где и кем. Где его впервые использовали, в какие другие регионы он попал впоследствии и т.д.?

Уяснить надлежит следующее: паровоз всегда и везде одновременно существует в пространстве и во времени. Но будучи учеными, мы можем по желанию заняться только одним аспектом существования паровоза, а остальные аспекты не рассматривать. Можем пренебречь временным аспектом или формально-функциональным, а можем заняться явлениями в их формально-временном аспекте. Короче говоря, мы можем по выбору отнести явление к любому из созданных нами контекстов. Вся наука работает именно так<sup>34</sup>.

Как говорилось ранее в данной статье, три процесса — исторический, эволюционный и формально-функциональный — различимы на всех уровнях действительности: на физическом, биологическом, равно как и на культурном. Перейдем теперь к иллюстрации этого положения.

Изучая физический мир, ученый занят по большей части вневременными, формально-функциональными связями между явлениями (суточное вращение земли, расширение и сжатие металлов, соединение атомов, расщепление молекул, притяжение и отталкивание заряженных частиц и т.д.). В ситуациях такого рода ученого интересуют изменения формальных и функциональных связей

между явлениями. В реальности каждое явление уникально; каждое определяется особыми временными и пространственными координатами. Но для физика это может не иметь значения; для него нет различия, когда и где произошло расширение железного бруска в результате нагревания — в понедельник или во вторник, в Нью-Йорке или в Нью-Джерси. Он, так сказать, вычленяет явление из его реального пространственно-временного континуума и рассматривает его, как если бы оно не зависело от данного континуума. Точно так же физика не интересует конкретный железный брус; это может быть *любой* брус из некоего класса брусков. Физик может повторить свой эксперимент; он может вновь и вновь разогревать один и тот же брус. Или же он может нагревать брус за брусом, притом что они относятся к одному и тому же классу. Ученый, кроме того, может исследовать наблюдаемый им процесс в обратном направлении; он может нагреть брус, а затем охладить его; он может заморозить воду, а затем растопить лед.

Здесь перед нами примеры явлений, наблюдаемых в их вневременном, формально-функциональном аспекте; физик рассматривает их как повторяющиеся и обратимые процессы. Он описывает их с точки зрения вневременных закономерностей. В этом своем качестве он не историк и не эволюционист, он просто структуралист (формалист) и функционалист. Вневременной формально-функциональный аспект физических явлений, возможно, наиболее заметен среди тех трех аспектов, что представлены в физическом мире; по крайней мере он, вероятно, лучше всего известен. По существу, многие, видимо, полагают, что другого аспекта и нет, весьма многие антропологи говорят об обобщенном описании вневременного формально-функционального процесса как о «методе физики». Но физика — это нечто гораздо большее; она включает и историю, и эволюцию.

Ученого, исследующего физический мир, зачастую интересует хронологическая последовательность единичных событий. Формирование Земли — одно из таких событий. Оно произошло лишь однажды. Оно случилось в определенное время, в определенном месте и при специфических обстоятельствах. *Это* событие не произойдет вновь никогда, и даже если миллионы подобных планет смогут сформироваться в других галактиках или в отдаленных частях нашей собственной галактики, рождение *нашей* планеты все равно сохранит значение уникального события.

Точно так же столкновение с Землей метеорита в районе Под-каменной Тунгуски в 7.30 утра 30 июня 1908 г. представляет собой уникальное событие. Такой же характер имеет образование Скалистых гор; новая звезда N-Кассиопея, которую в 1572 г. наблюдал Тихо Браге; возникновение Большого каньона; изверже-

486  
ние Кракатау в 1898 г. Все это *исторические* события. Чтобы сделать более выпуклой природу исторического процесса, мы могли бы указать, что и смерть мухи, и падение одной-единственной снежинки — это в той же степени историческое событие (то есть оно может быть отнесено к контексту *истории*), что и возникновение Земли или битва при Ватерлоо. Смерть мухи может показаться менее важной для нас, чем смерть Цезаря, но она ничуть не меньше является историческим событием.

Еще раз заметим, что такие явления, как эти, *могут быть* помещены ученым и в другие, столь же правомерные контексты по его выбору. Геолог может рассматривать образование горной цепи как уникальное явление или всего лишь как одно из целого класса подобных явлений. Это полностью зависит от цели, которую ставит перед собой геолог. Если он работает как историк Земли, он станет рассматривать рождение скал как уникальное событие. Если, однако, он изучает процесс формирования горной системы, то появление той или иной отдельной цепи будет иметь значение не как уникальное явление, а как всего лишь одно из целого класса подобных явлений.

Эволюционный процесс в физическом мире тоже вычленяется. Возможно, не столь явный, как повторяющийся формально-функциональный процесс, он тем не менее быстро наращивает свое значение в современной физической теории (см. с. 499). Повторим, что эволюционный процесс представляет собой последовательную смену форм во времени, при этом время и форма неразделимы и одинаково значимы. Эволюционный процесс не является ни повторяющимся, ни обратимым. Приведем некоторые примеры из астрономии и физики.

Солнце — не просто материальное тело, оно еще и процесс. Солнце — это и *действие*, и *существование*. В каждый момент огромное количество лучистой энергии, генерируемой в недрах Солнца, изливается в космос. Как следствие, масса Солнца уменьшается со скоростью более 4 000 000 т в секунду. Это не может продолжаться вечно. Придет время, говорят нам астрономы, когда Солнце умрет<sup>35</sup>. Коротко говоря, мы видим в Солнце последовательную смену форм и состояний во времени; это односторонний процесс; его нельзя обратить вспять или повторить.

Ту же самую разновидность процесса мы наблюдаем в сфере радиоактивных веществ. Радий, например, распадается на гелий и свинец. Этот процесс — последовательное изменение форм: форма, представляющая собой радий, превращается в формы, представляющие собой гелий и свинец. И это в равной мере изменение временное и формальное. Время в такой степени является составной частью данного процесса, что распад радия используется как сред-

487  
ство установления возраста Земли. Поэтому процесс, наблюдаемый нами в сфере радиоактивных веществ, носит временной характер не меньше, чем формальный; коротко говоря, это формально-временной, или эволюционный, процесс. Как и другие эволюционные процессы, он необратим и неповторяем. Если произошел распад радия, мы не можем создать это вещество за счет соединения гелия со свинцом и дать радю возможность нового распада. В рамках физического мира, таким образом, мы ясно и отчетливо видим все три процесса. Ученый-физик непосредственно связан с каждым из них в зависимости от своих целей и задач; он по очереди бывает историком, эволюционистом и функционалистом. Обратимся теперь к сфере биологии и посмотрим, какова ситуация там.

Те три процесса, с которыми приходится иметь дело науке, по-видимому, лучше известны и осмыслены в области биологии, нежели в мире неживой природы, изучаемой физическими науками. Каждый человек знаком с эволюционным процессом: с возникновением одной формы из другой; с временной последовательностью форм от эогиппуса до современной лошади. Формально-временной процесс тоже знаком каждому — на примере развития живых существ. Детство, юность, зрелость, старение суть неповторимая и необратимая последовательная смена форм во времени.

Исторический процесс, происходящий в сфере биологических явлений, достаточно распространен и часто является объектом внимания, хотя некоторым может и не прийти в голову, что они при этом сталкиваются с особым процессом. Но факт тот, что биологи являются как историками, так и эволюционистами. Они много внимания уделяют *истории* биологических родов и видов. Как историки они имеют дело с единичными событиями *именно как с* единичными событиями, занимающими особое место во времени и пространстве. Например, биолог хочет знать, когда и где появился определенный род или вид, куда он мигрировал, где он развивался наиболее благоприятно, а где погибал, и т.д. Исследователь биологии человека — физический антрополог — занимается историей человеческих рас. Он хочет знать, где и когда появились определенные физические типы: бушменский, пигмейский, айнский, нордический и т.д.; куда они мигрировали и когда; с кем смешивались, и т.д. Это история в чистом виде, точно так же как астрономия и геология являются историей, когда сталкиваются с хронологической последовательностью событий, каждое из которых рассматривается как уникальное. Биолог может быть историком, когда он изучает конкретные организмы, а также когда он занимается биологическими родами и видами.

488

Этот подход, возможно, наиболее заметен в психологии, хотя он может проявиться и в других биологических науках. Психолог изучает поведение конкретного организма. Поведение обусловлено предыдущим опытом: один шестилетний ребенок боится змей, другой в том же возрасте — не боится. Мужчина, прошедший через болезненный развод, — это в результате уже другой мужчина. Уборщица, выигравшая в тотализатор, становится другим человеком. Тот же род суждения должен быть, конечно, применим и к крысам, собакам, человекообразным обезьянам и т.д. Короче, опыт имеет историю, и последовательность таких единичных исторических (или, точнее, биографических) событий имеет значение при объяснении поведения. Вот почему врачи и психиатры начинают свой анализ с *истории болезни* своих пациентов.

Биолог, конечно, интересуется вневременным, формально-функциональным аспектом в жизни тех организмов, которые он изучает. Он исследует соотношение между структурой и функцией какого-либо органа. Он наблюдает повторяющиеся процессы: дыхание, пищеварение, биение сердца. Связь между одной частью тела и другой или между одним процессом и другим также занимает его.

Мы видим, таким образом, что ученый, работающий на биологическом уровне (как и тот, что работает на уровне физическом), ориентирует свои исследования в соответствии с тремя выделенными нами процессами. И интерпретации этого ученого согласуются с тем видом процесса, который при этом рассматривается: интерпретации бывают исторические, эволюционистские или формально-функционалистские.

Обращаясь теперь к над органическому уровню, к области культурных явлений, мы вновь видим те же три типа процессов и убеждаемся, что ученые здесь, как и на других уровнях, ориентируют свои исследования и интерпретации в соответствии с этими процессами. Наличие исторического процесса, разумеется, очевидно. Будь то огнестрельное оружие, фарфор, гончарный круг, математическое исчисление, печатаное дело, обряд обрезания, ритуал рукопожатия, буддизм или что бы то ни было еще, - любой культурный обычай имеет свою историю. Он возник в определенное время и в определенном месте, а впоследствии распространился в определенных местах в определенное время. Археолог и этнолог часто являются историками культуры; они пытаются восстановить историю реальных событий. Тот, кто изучает культуру, заинтересован также в знании вневременного, формально-функционального аспекта своего материала. Форма, модель или структура культурных явлений суть предмет научного исследования. Это может быть социальная

489

структура, форма правления, форма семьи; модели политического, экономического или религиозного поведения; или же это устройство каноэ с аутригером или готического собора. Важно отметить, что «функционалисты» вроде Малиновского или Радклифф-Брауна уделяют большое внимание структуре — «анатомии» или «скелету» культуры, как они ее называют<sup>36</sup>. «Функционалистов» также интересуют функциональные связи, или, как они нередко называют это, «физиология» общества или культуры. Этот интерес хорошо иллюстрируется фразой «как работает культура», то есть как одна ее часть или процесс соотносится с другими, какую роль отдельная часть играет во всей конфигурации в целом. Так, например, существуют исследования о «Брате-матери в Южной Африке», о взаимосвязи составных элементов тотемизма, о роли магии в земледелии, о социологии каноэ<sup>37</sup>.

Процесс в его вневременном, повторяющемся и обратимом аспекте также привлекает внимание тех, кто изучает культуру. Например, в поле их зрения оказываются процессы интеграции и дезинтеграции, образования и распада семей, повышения и понижения курса валюты и т.д. Вновь и вновь исследуются события, рассматриваемые только как единицы, составляющие класс. Например, война, забастовки, самоубийства, праздники, инициации, коронации, выборы исследуются с целью вывести в отношении их общие закономерности<sup>38</sup>. *Формально-временной* процесс выражается в том, что обычно называют ростом или развитием культуры. Это процесс, в котором та или иная конфигурация претерпевает изменение *во времени*, в котором организация функционально взаимосвязанных элементов видоизменяется во времени, в котором одна форма вырастает из предшествующей формы и переходит в последующую<sup>39</sup>. Развитие топора, ткацкого станка, клана, денег, письменности, профессиональных групп, стратифицированных классов, математики, монархии, физики<sup>40</sup> и т.д. - все это образцы такого рода процесса.

В эволюционном процессе нас интересуют не единичные явления, фиксируемые во времени и пространстве, а *класс* явлений, вне связи с конкретным местом и временем. В историческом очерке мы должны отметить, что деньги возникли тогда-то и тогда-то, там-то и там-то — скажем, в Малой Азии в I тыс. до н.э. Как эволюционисты мы должны иметь дело только с процессом эволюции денег, вне зависимости от того, где и когда это могло происходить и случилось ли это всего однажды в истории человечества или с дюжину раз. Если деньги изучает историк, то он занимается специфической последовательностью конкретных событий; если же это эволюционист, то его интересует последовательность событий, выражающих общий процесс трансформации.

Эволюционист изучает структуру и функцию так же, как это делает «функционалист». Но эволюционист фокусирует свое внимание на временных изменениях и последовательной смене структур, на том способе, каким происходит превращение одного комплекса отношений в другой. Функционалист, напротив, рассматривает свой объект во вневременном контексте; он наблюдает за структурой и тем, «как она работает», безотносительно к тому, как она возникла и во что может превратиться. Например, он изучает кланы, их структуру и функции, с тем чтобы иметь возможность вывести закономерность (или закономерности), которая могла бы объяснить их. Эволюционист также занимается структурой и функцией кланов. Но его интерес идет дальше. Он хочет знать, как кланы возникают, созревают в качестве институтов и исчезают в конечном итоге по мере того, как культура переходит на более высокий уровень<sup>41</sup>.

Природа и особый характер каждого из трех процессов, которые мы рассматриваем, могут стать яснее, если показать, как одно и то же явление (или серии явлений) обнаруживает себя в каждом из данных контекстов. Поэтому мы покажем, как трактовали бы письменность историк, эволюционист и функционалист.

Историк отметил бы, что такой-то народ, живший в определенном месте в определенное время, имел определенную форму письменности. В Египте в 2000 г. до н.э. существовала смешанная форма письма, в которой знаки обозначали звуки, предметы и отвлеченные понятия. На Синайском полуострове определенный народ - сеириты - в определенный момент времени сделал большой шаг вперед в искусстве письма. Они придумали систему, в которой небольшое число упрощенных изображений обозначало элементарные звуки (и только звуки). Эта новая система распространилась среди других народов, живших в других землях. Когда она дошла до Греции, в ней произошли новые изменения. Греки полностью отказались от изобразительного характера букв и стали понимать их исключительно как обозначение звуков. Они же ввели буквы, обозначающие гласные звуки, которых не было в се-иритском алфавите. Из Греции этот алфавит распространился в Италию, а оттуда — на север, в Центральную Европу. Он распространился также и к востоку от Малой Азии - в Индию и Индонезию.

Здесь перед нами *история* — часть истории письменности. Интерес в ней всегда фокусируется на конкретном событии, произошедшем в определенное время и в определенном месте. Подход эволюциониста — совершенно иной. Его вовсе не волнует данное явление, то или иное время и место. Его интересует класс явлений и общий процесс. Так, например, он хочет узнать, каким образом алфавитное письмо выросло из иероглифического и как

491 последнее, в свою очередь, вышло из рисуночного. Существует один общий путь, каким во всем мире происходило развитие письменности, или же таких путей больше? Если он один, то каковы его стадии? Можем мы сформулировать принципы этого развития так, чтобы суметь соотнести письменность любого народа, взятого в любом данном месте и в любое время (индейцев-сиу с Великих равнин в 1870 г.; юкатанских майя в 98 г.; китайцев эпохи Ханьской династии и т.д.), — с этими общими принципами и тем самым объяснить эту письменность? Таковы некоторые из вопросов, которые эволюционист мог бы задать себе (и постарался бы на них ответить).

Интересно отметить, что в «Антропологии» Тайлора, в главе, посвященной письменности, мы находим *оба* подхода: и исторический, и эволюционный. Сначала он описывает разные способы письма, начиная с наиболее примитивного - рисуночного. Затем он показывает, как рисуночное письмо развилось в более совершенные системы, в конце концов достигнув своей вершины в алфавите. Переходя от эволюции к истории, Тайлор указывает на «финикийцев (или какой-то другой семитский народ)» как на народ, который «около X в. до н.э.» придумал алфавит, опираясь на принцип, содержащийся в египетской системе: использование знаков для обозначения звуков. Далее Тайлор продолжает отслеживать распространение алфавита в других землях: в Греции, Риме, Центральной Европе и пр. «Таким образом, - говорит он, - брахман пишет свои Веды, мусульманин — свой Коран, иудей — свой Ветхий, а христианин — свой Новый Завет знаками, которые происходят от рисунков на стенах храмов Древнего Египта».

Проф. Крёбер в своей «Антропологии»<sup>42</sup> тоже демонстрирует и эволюционный, и исторический подход к письменности. Хотя одна из глав книги называется «Распространение алфавита», Крёбер начинает с очерка эволюции письма; не с эволюции *именно* алфавита или какой-то иной конкретной системы, а с *письменности в целом*, с письменности, понимаемой просто как средство обмена мыслями. Существуют, говорит он, «три логически выделяемые стадии в развитии письменности». Первая - рисуночное письмо. Следующая — ребусная стадия, в которой рисунки используются для обозначения звуков, а также предметов и отвлеченных понятий. Эта стадия, по словам Крёбера, является переходной и ведет непосредственно к третьей стадии — фонетической.

Вклад Крёбера состоит в том, что он подарил нам формулу. Эта формула описывает процесс, формально-временной процесс, в котором одна форма вырастает из другой, предшествующей ей формы. Это не есть описание какого-то конкретного ряда событий, случившихся в определенное время в определенном месте. Это скорее описание некоего абстрактного процесса, в рамках которого все

492

формы письма имеют конкретное выражение. Формула Крёбера приложима ко всем системам письма, независимо от времени и места их существования. Когда мы прикладываем данную формулу, как это делал Крёбер, к майянской иероглифике, шумерской клинописи, к китайской и другим формам письма, значение каждой из них становится ясным, а ситуация в целом - понятной. Все системы письменности объяснимы как системные образования, если показать, что они представляют и выражают собой определенные стадии в общем процессе развития. Изложив ход эволюции систем письма, Крёбер обращается к ист. теории. Подобно Тайлору, он определяет ориентировочное место и время возникновения алфавита. Он отмечает последовавшее за этим проникновение алфавита в другие страны, к другим народам и т.д. Таким образом, в работах двух выдающихся антропологов, один из которых жил в Англии 1880-х годов, другой в Америке 1920-х, мы обнаруживаем очерки письменности, носящие равно исторический и эволюционистский характер. Очерки эти помещаются не в отдельных главах, называемых одна — «История», другая — «Эволюция»; в каждом случае оба описания находятся в одной и той же главе. Но и Тайлор, и Крёбер действительно разделяли свои описания в композиционном отношении: каждый вначале говорил об эволюции письменности, потом давал историю алфавита. Совершенно очевидно, что оба автора рассматривают два разных аспекта письменности: «стадии развития», как корректно называет их Крёбер, и *историю* алфавита.

Обратимся теперь к функционалистской интерпретации письма. Прежде всего функционалист, как правило, ограничивает себя вневременными контекстами. Система письменности интересует его не как уникальное явление, характеризующее временем и местом, а как явление общего порядка, не зависящее от времени и места. В отличие от эволюциониста, он занимается не процессом развития, который породил данную систему, а системой как таковой: ее «анатомией» и «физиологией», а также ее связью с другими аспектами культуры. Функционалист, кроме того, рассматривает письменность с двух точек зрения: с точки зрения структуры и функции самой системы письменности и с точки зрения связи этой системы с другими аспектами культуры, такими, как социальная организация, формы искусства, технология и т.д. Первый подход — довольно узкий: он ограничивается самой системой. Второй - намного шире.

Функционалистское исследование системы письменности как таковой затрагивает структуру используемых ею знаков или букв, а также то, что они призваны обозначать. Используются ли картинки или другие знаки, выражают ли они предметы, отвлечен-

493

ные понятия или звуки, — всё это вещи, занимающие функционалиста. Например, ему хочется знать, что означает изображение медведя: замещает живое животное, выражает идею силы или просто звучание слова *медведь!* Другой пример — то, как китайцы выражают на письме различные значения слова *чу*. Элементарный иероглиф, передающий *чу*, означает *корабль*. Однако, если добавить или объединить с ним другой иероглиф, значение меняется на *лук*; добавление иного иероглифа может сделать из *чу* *миска* или *болтливость*<sup>43</sup>.

Использование знаков или букв исключительно для обозначения звуков, наличие или

отсутствие обозначения гласных и т.д. — это другие примеры вневременного, формально-функционального аспекта письменности.

Функционалистский подход, ограничивающийся системой письма как таковой, представляет собой, как мы видели, довольно узкий подход. А тот, что затрагивает отношения между письменностью, с одной стороны, и остальными элементами культуры с другой («роль письма в культуре в целом»), — такой подход намного шире и, без сомнения, представляет для культурантрополога гораздо больший интерес, нежели замыкание на системе письма как таковой.

Письменность тесно связана с социальной организацией, в особенности с разделением труда и образованием профессиональных групп внутри общества. Может статься, что только один класс или группа будет в состоянии писать. Такой группой может быть жречество, гильдия книжников («книжники и фарисеи») или политический класс наподобие древнекитайских мандаринов. В нашем собственном обществе есть класс лиц, называемых «писателями» — не гуманитариями, не учеными и не художниками, а «писателями». Умение читать и писать могло быть условием для голосования или для занятия должности. В Китае в прежние времена от кандидатов на должность требовалась сдача письменных экзаменов на знание классических произведений.

Употребление письменности может быть ограничено сакральной сферой, а может соединять как сакральную, так и профанную сферы; в этом смысле показательно различие между иероглифической и иератической в Древнем Египте. Использование письма в магических формулах и обрядах также имеет большое значение. Хорошо известна магическая сила, которой в некоторых обществах или классах обладает написанное слово.

Письменность может быть (а часто и бывает) тесно связана с изобразительным искусством. Например, китайская каллиграфия уже сама по себе является искусством. В нашей собственной культуре оформление книг и печатное дело подчас достигают уровня изобразительного искусства.

494

Искусство письма соотносится с уровнем технологического развития. Изготовление бумаги и подходящих для нее чернил свойственно довольно продвинутой культуре. Стальное перо заменяет гусиное по мере того, как совершенствуется и расширяется металлургическое производство. Печатный пресс, линотип и пишущая машинка — дополнительные примеры влияния технологии на искусство письма.

Итак, мы видим, что отдельный культурный феномен может изучаться и интерпретироваться с трех точек зрения; цели и задачи, преследуемые историком, эволюционистом и функционалистом, совершенно различны. В этой связи уместно напомнить о том, что и на других уровнях (в физической и биологической науках, равно как и в науке о культуре) эти три процесса различаются в зависимости от исследуемых явлений, демонстрируя тем самым три типа интерпретаций, описанных в данной работе. Это важный момент, и он заслуживает особого внимания. Он проясняет тот факт, что общественные науки по своему отношению к предмету изучения или по методу анализа не уникальны и не отличаются от других наук.

Напротив, общественные науки в этом отношении фундаментально схожи с физической и биологической науками. С точки зрения философской перспективы, целей и задач все науки составляют одно целое. Поэтому общественные, физические и биологические науки не являются разными видами наук: они суть приложение одного и того же взгляда, методов и целей — к разным сферам нашего опыта. Учитывая незрелость общественных наук, а также известный туман и неопределенность в мозгу у некоторых людей в отношении природы общественной науки, данная точка зрения требует и заслуживает особого внимания. Анализ процессов и уровней, существующих в науке, представлен в сопроводительной таблице.

В более ранней работе «Наука есть научная деятельность»<sup>44</sup> я попытался дать философское обоснование тем трем процессам, которые вычленились наукой. Суть аргументации была следующей. Та реальность, которую наука берется интерпретировать, состоит из *явлений*.

Каждое явление определяется пространственными и временными координатами:

пространственными координатами  $x$ ,  $y$ ,  $z$  и временной координатой  $t$ . Поэтому

фундаментальным отношением между явлениями служит пространственно-временное отношение. Реальность предстает перед нами как четырехмерный континуум. Но в целях

научного исследования и научного объяснения мы можем — логическим путем — разделить этот пространственно-временной континуум на составляющие его аспекты. Тем самым мы можем рассматривать явления через призму временных связей, отвлекаясь от формального аспекта. Можем исключить временной

495

фактор и рассматривать только *формально-функциональный* аспект явлений. А можем трактовать их непосредственно как *формально-временные* феномены. Перед ученым, таким образом, открываются три пути. Он может воспринимать явления в их *пространственно-временном* виде или может рассматривать их в любом из двух аспектов: *временном* или *формальном*. Другими словами, ученый может объяснять явления как эволюционист (в терминах пространства-времени), как историк (в терминах времени) или как формалист-функционалист (в терминах формы и функции).

С этой точки зрения, интерпретация, даваемая эволюционистом, более основательна, более фундаментальна, чем интерпретация историка или функционалиста. Более основательна она потому, что эволюционист понимает и интерпретирует явления в их полноте и целостности, через пространственно-временные свойства и отношения, в то время как и историк, и функционалист имеют дело каждый только с одним аспектом (*временным* или *формальным*); поэтому их подход носит частичный и односторонний характер. Но из одного того, что эволюционистская интерпретация расценивается с философской точки зрения как более фундаментальная, еще не вытекает, что она «более важна» и что антропологии следует пользоваться именно данным методом интерпретации, а не остальными двумя. Культурная антропология нуждается во всех трех методах интерпретации, так же как нуждаются в них физическая и биологическая науки. Более того, простое утверждение, что один метод «более важен», чем другие, лишено смысла. Все они зависят от того, какие цели и задачи ставит перед собой исследователь. Если он хочет воссоздать историю — реки ли, вида лошади, вида ткачества, — то следует использовать исторический метод. Сходным образом, если исследователь хочет предпринять эволюционистское или функционалистское исследование, он применит эволюционистский или функционалистский метод. Это должно приниматься как нечто само собой разумеющееся, и говорить об этом было бы совершенно излишне, если бы не довольно широко бытующее представление, что если исследователь придерживается одного вида интерпретации, то ему следует отвергать остальные два, либо игнорировать их, либо принижать их значение. Это ограниченная и неоправданная точка зрения. Один тип интерпретации столь же правомерен и необходим, как и другие. И все три — существенны, если мы хотим видеть науку сбалансированной и полной.

Однако вне всякой связи с каким бы то ни было философским осмыслением природы упомянутых процессов существует *тот факт, что до сего дня вся наука двигалась по этим трем путям. Это факт*, и он, безусловно, важен. Однако этот факт объясним;

496

	ИСТОРИЯ	ЭВОЛЮЦИЯ	ФУНКЦИОНАЛИЗМ
<i>Процесс</i>	<i>Временной</i>	<i>Формально-временной</i>	<i>Формально-функциональный</i>
Науки о культуре	История обычаев, институтов идей, форм искусства и т.д.	Эволюция отдельных черт культуры, институтов, философских систем; эволюция культуры в целом	Изучение социальной структуры и функции. «Анатомия» и «физиология» культур или обществ
Биологические науки	История видов, разновидностей и т.д. История человеческих рас. Биография. История болезни.	Эволюция жизни, биологических видов. Развитие индивидов.	Изучение структуры и функции. Анатомия. Физиология Психология

Физические науки	История Солнечной системы, горных систем, рек, ледников и т.д.	Эволюция Вселенной, звезд, галактик, молекул и т.д. Радиоактивные вещества	Изучение структуры и
			функции; изучение вневременных, повторяющихся процессов

вполне очевидно, что существующие в науке интерпретации уже отлились в упомянутые три формы. Возьмем ли мы физические, биологические или общественные науки, в них обнаруживаются историческая, эволюционистская и функционалистская интерпретации. В частности, в отношении культурной антропологии отметим, что все интерпретации<sup>45</sup> культуры в соответствии с тем или иным из названных трех типов легко делятся на: исторические, эволюционистские или функционалистские. Относительное отсутствие эволюционистской интерпретации в культурной антропологии последних десятилетий, отказ от эволюционной теории и небрежение ею со стороны многих антропологов можно считать временной реакцией на засилье эволюционизма и недостатки данного метода, характерные для конца XIX в. Мы говорим «временной», потому что трудно поверить, что культурная антропология может еще долго продолжать противиться теории, оказавшейся столь фундаментальной и плодотворной в современных естественных науках и в философии, или продолжать игнорировать эту теорию. Эволюционная теория, можно сказать, — хребет биологической науки; отбросьте ее — и что останется? Теория эволюции долгое время играла важную роль в физической теории. Декарт, Лейбниц, Кант и Лаплас разрабатывали теории неорганической, космогонической эволюции, которые оказали сильное воздействие на все отрасли физики и астрономии; Герберт Спенсер применил теорию эволюции ко всем аспектам действительности: физическому, биологическому и социальному. В наши дни существуют труды по эволюции звезд, галактических систем и Вселенной<sup>46</sup>. Значение эволюционной теории в современной науке и философии в целом, равно как и в астрономии и физике, хорошо подтверждается следующими цитатами из работ двух выдающихся физиков — нобелевских лауреатов.

Роберт Милликан приводит концепцию эволюции в качестве одной из «трех идей, которые... возвышаются надо всеми остальными по тому влиянию, какое они уже оказали и еще призваны оказать на развитие человеческого рода»<sup>47</sup>. О важности этой концепции он пишет: «По мере того как в современной науке открытие за открытием все дальше и дальше отодвигают возраст звезд, возраст Солнечной системы, возраст Земли, возраст скал, окаменелостей, доисторического человека, письменной истории, общественных институтов, эволюционная теория становится доминирующей в очень широком диапазоне: почти для каждого аспекта человеческой мысли»<sup>48</sup>.

Эрвин Шрёдингер заявил: «Идея эволюции имела более сильное влияние, чем любая другая идея, на все сферы современной науки, а по сути - и на современную жизнь в целом; это касается как идеи в ее общем виде, так и ее специфического варианта, представленного Дарвином...»<sup>49</sup>.

В общественных науках эволюционная теория также имела огромное влияние. Это и впрямь, как заметил Тайлор много лет назад, «великий принцип, которого должен твердо придерживаться каждый ученый, если он намерен понять либо мир, в котором живет, либо историю минувшего»<sup>50</sup>. Эволюционизм был воспринят (часто как нечто само собой разумеющееся) в экономике, социологии и в культурной антропологии (за исключением нескольких последних десятилетий). Однако в последней из этих наук, в нескольких этнологических школах, получила развитие наступательная философия антиэволюционизма.

Школа Боаса на протяжении десятков лет вела войну с эволюционизмом. Культурно-историческая школа, возглавляемая патером Шмидтом, извечно противостоит эволюционизму. Функционалистские школы не противостоят эволюционизму в принципиальном смысле, но по своим взглядам и по своей деятельности являются неэволюционистскими.

Таким образом, когда мы оглядываем поле науки во всей его протяженности, то обнаруживаем, что философия эволюционизма превалирует почти повсеместно, за

исключением современной культурной антропологии. Если не считать теологии<sup>51</sup> — причем теологии в ее фундаменталистской разновидности, — культурная антропология является почти единственным прибежищем антиэволюционизма. Антиэволюционистский взгляд, а во многом и дух У. Дженнингса Брайдана<sup>52</sup> живет среди учеников Франца Боаса<sup>53</sup> и патера Шмидта<sup>54</sup>. Однако можно с уверенностью сказать, что такое положение дел не будет длиться вечно. Рано или поздно культурная антропология перестанет противостоять этой наиболее фундаментальной и плодотворной в современной науке теории, и наука о культуре вновь будет свободно развиваться в эволюционном направлении<sup>55</sup> не менее, чем в историческом и функциональном.

### Резюме

Современной антропологической теории свойственно признавать только два вида процессов в сфере явлений культуры и, соответственно, только два типа их интерпретации: временной процесс, интерпретация которого называется «историей», и вневременной процесс, интерпретацию которого называют «наукой». Такой подход является ошибочным и неудачным. Во-первых, он проти-

499

вопоставляет «историю» «науке», подразумевая, что если речь идет о хронологической последовательности уникальных событий, то это не наука, тогда как в действительности такие науки, как астрономия, геология и биология, занимаются исторической последовательностью не меньше, чем другими видами интерпретации. История — это один из способов «научной деятельности». Во-вторых, противопоставление «история или наука» смешивает процесс, являющийся историей, с эволюционным процессом, или даже полностью затушевывает эволюционный процесс. Неумение различить и признать существование этих двух фундаментально различных временных процессов — большая ошибка. Устранение эволюционистской точки зрения из антропологической теории есть выражение реакционной антиэволюционистской философии, которая расцвела в некоторых школах культурной антропологии в последние десятилетия. Отказ от эволюционизма — это логическая ошибка, тупик для философии, а хуже всего — огромный урон для антропологии как науки. Он способствовал выхолащиванию культурной антропологии и утрате ею своей наиболее ценной функции: определения хода культурного развития в прошлом и его возможной направленности в будущем.

Логический анализ вскрывает три вида процессов (временной, формально-временной и формально-функциональный) на всех уровнях действительности: физическом, биологическом и культурном. Для каждого вида процесса имеется соответствующий тип интерпретации: история, эволюционизм и функционализм. *История* науки показывает, что все науки сумели отлить свои интерпретации в эти три формы. До того как наступила реакция на теорию эволюции, культурная антропология также использовала все три типа интерпретации. Но в последние десятилетия культурная антропология наряду с фундаменталистской теологией стала прибежищем антиэволюционистских взглядов. Концепция 'эволюции доказала, что является одной из наиболее значимых и плодотворных теорий на всем поле научных исследований. Культурная антропология не может противостоять этой концепции или игнорировать ее бесконечно. Изучение культуры снова включит в себя эволюционную теорию, и она оживит его и придаст ему новые силы. Но это не значит, что нам следует игнорировать историю или умалять значение функционализма. Нам требуются (и у нас должны быть) все три типа интерпретации, если мы собираемся развивать нашу науку в полную силу.

### Примечания

Перевод выполнен по изданию: *White L.A. History, Evolutionism, and Functionalism: Three Types of Interpretation of Culture // Southwestern Journal of Anthropology, 1945. V. 1. № 2. P. 221-248.*

<sup>1</sup> *Kroeber A.L. History and Evolution // Southwestern Journal of Anthropology, 1946. № 2. P. 1-15.*

<sup>2</sup> *Ibid. P. 13.*

<sup>3</sup> *Ibid. P. 15.*

<sup>4</sup> *Ibid. P. 5.*

<sup>5</sup> *Lowie R.H. Culture and Ethnology. N.Y., 1917. P. 82.*

<sup>6</sup> *Radcliffe-Brown A.R. The Present Position of Anthropological Studies // Proceedings, British Association*

for Advancement of Science, 1931. P. 154.

<sup>7</sup> *Boas F.* The History of Anthropology // Science, 1904. V. 20. P. 515.

<sup>8</sup> *Idem.* Anthropology // Lectures on Science, Philosophy and Art. N.Y., 1908. P. 20.

<sup>9</sup> *Ibid.* P. 15.

<sup>10</sup> *Radcliffe-Brown A.R.* The Methods of Ethnology and Social Anthropology // South African Journal of Science, 1923. V. 20. P. 125.

<sup>11</sup> *Hoernle A. W.* New Aims and Methods in Social Anthropology // South African Journal of Science, 1933. V. 30. P. 78.

<sup>12</sup> *Morgan L.H.* Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family // Smithsonian Contributions to Knowledge, 1871. V. 17. P. 62, 181, 188, 198, 471.

<sup>13</sup> *Idem.* Ancient Society. N.Y., 1877. P. 40.

<sup>14</sup> *Idem.* Indian Migrations // North American Review, 1869-70. V. 109. P. 391-442; V. 110. P. 33-82; *idem.* Ancient Society. P. 108 ff; *idem.* On the Ruins of a Stone Pueblo on the Animas River in New Mexico: With a Ground Plan // Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology. 1880. P. 551; *idem.* Houses and House-Life of the American Aborigines // United States Geographical and Geological Survey of the Rocky Mountain Region. Contributions to North American Ethnology, № 4, 1881. P. 196-197.

<sup>15</sup> *Idem.* Houses... P. 105.

<sup>16</sup> *Boas F.* The Study of Geography // Science, 1887. V. 9. P. 138.

<sup>17</sup> *Idem.* The History of Anthropology // Science, 1904. V. 20. P. 514.

<sup>18</sup> *Kroeber A.L.* The Superorganic // American Anthropologist, 1917. V. 19. P. 208.

<sup>19</sup> См.: *Kroeber A.L.* The Possibility of a Social Psychology // American Journal of Sociology, 1918. V. 23. P. 633-650; *idem.* So-called Social Science // Journal of Social Philosophy, 1936. V. 1. P. 317-340.

<sup>20</sup> *Lome R.H.* Primitive Society. N.Y., 1920.

<sup>21</sup> См., например: *Lowie R.H.* Cultural Anthropology: A Science // American Journal of Sociology, 1936. V. 42. P. 301-320.

<sup>22</sup> *Radin P.* The Method and Theory of Ethnology. N.Y., 1933.

<sup>23</sup> *Mead M.* Anthropology // Britannica Book of the Year, 1939. P. 47.

<sup>24</sup> *Chappie E.D., Coon C.S.* Principles of Anthropology. N.Y., 1942. P. v.

<sup>25</sup> *Radcliffe-Brown A.R.* Some Problems of Bantu Sociology // Bantu Studies, 1922. V. 1. P. 39-40.

<sup>26</sup> *Idem.* The Methods of Ethnology... P. 124-147.

<sup>27</sup> *Idem.* The Present Position...

501

<sup>28</sup> *Tax S.* Some Problems of Social Organization // Social Anthropology of North American Tribes. Chicago, 1937. P. 3-32.

<sup>29</sup> *Redfield R.* Tepoztlan, a Mexican Village. A Study of Folk Life. Chicago, 1930.

хп.

<sup>31</sup> *Idem.* Introduction // Social Anthropology of North American Tribes... P. vii-

*Gumpłowicz L.* The Outlines of Sociology. Philadelphia, 1899. P. 133, 199.

<sup>32</sup> *Park R.E.* Sociology and the Social Sciences // Introduction to the Science of Sociology by Robert E. Park and Ernest W. Burgess. Chicago, 1921. P. 11.

<sup>33</sup> «Знание о жизненном пути человека с далекого прошлого до наших дней не только поможет предвидеть будущее, но и способно указать нам, как выполнить нашу обязанность и оставить этот мир в лучшем состоянии, чем мы застали его». Этими словами Тайлор закончил свою «Антропологию» (*Tylor E.B.* Anthropology. L., 1881).

<sup>34</sup> *White L.A.* The Science of Culture. N.Y., 1949. Chap. I.

<sup>35</sup> См., например: *Gamow G.* The Birth and Death of the Sun. N.Y., 1940. Для некоторых людей понятия «жизнь» и «смерть» в применении к звездам являются «всего лишь метафорами». Это, как представляется, — довольно узкий взгляд на вещи. Будучи антропологами, мы не скажем, что, называя сестру матери «матерью», индеец прибегает к метафоре. Он точно так же вправе применять этот термин к двум индивидам, как мы вправе применять его только к одному человеку. Поэтому, если астрофизик хочет говорить о неповторяющемся, необратимом формально-временном процессе в мире звезд тем же языком, какой используем мы, характеризуя данную разновидность процесса в мире биологических организмов (что все астрофизики и делают), то какое мы имеем право говорить, что именно он грешит использованием метафоры? Разве наши притязания на эти слова весомее, чем у астронома? Важно, какой вид процесса обозначается данным термином. И ясно, что астрофизик и биолог применяют термины «жизнь» и «смерть» к одному и тому же виду процесса, то есть к формально-временному.

<sup>36</sup> Труды Радклифф-Брауна изобилуют упоминаниями или рассуждениями по поводу социальной структуры. Об «анатомии» и «скелете» см.: *Malinowski B.* Argonauts of the Western Pacific. N.Y., 1922. P.

11, 18, 22, 24 etc. Будучи по преимуществу эволюционистом, Герберт Спенсер часто говорит о «морфологии» и «физиологии» обществ (*Spencer H. The Principles of Sociology. V. 1, 1878*).

<sup>37</sup> *Radcliffe-Brown A.R. The Mother's Brother in South Africa // South African Journal of Science, 1924. V. 21. P. 542-555; idem. The Sociological Theory of Totemism // Proceedings, Fourth Pacific Science Congress, 1929. V. 3. Biological Papers. P. 295-305; Malinowski B. Coral Gardens and Their Magic. 2vol. N.Y., 1935; idem. Argonauts... 1922.*

<sup>38</sup> Многие монографические работы «чикагской школы» социологии носят подобный характер: характер интерпретации вневременного аспекта, или формы-и-функции. Например, «Забастовка» Э.Т. Хиллера, «Дансинг с профессиональным партнером» Пола Кресси, «Дезорганизация семьи» Э. Маурера, «Артель» Ф. Трешера, «Продавщица» Ф. Донавана и т.д.

<sup>39</sup> «...Виды орудий или навыков, или верований, которые развились друг из друга...» (*Tylor E.B. Primitive Culture. L., 1871. V. 1. P. 14-15*).

502

<sup>37</sup>

<sup>38</sup>

«Эволюция... связана в особенности с процессом возникновения новых форм...» (*Radcliffe-Brown A.R. On Social Structure // Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1940. V. 71. P. 11*).

<sup>40</sup> В этой связи интересно отметить книгу Эйнштейна и Инфельда «Эволюция физики» (*Einstein A. and Infeld L. The Evolution of Physics. N.Y., 1938*). Не история физики, а ее эволюция, поскольку целью является не рассказ о конкретных новых и уникальных событиях, а показ того, как выросла и получила развитие философия физики, как одна форма физической теории переросла в другую. Эту книгу можно было написать без единого упоминания о конкретном человеке, дате или месте.

<sup>41</sup> «Кланы возникают не на самой ранней стадии развития общества, а на неких более высоких уровнях... То, что справедливо для организации на основе сибов [кланов] в пору полного их расцвета, возможно, не будет справедливым для нарождающегося сива [клана]... Известно, что греки прошли через период, когда они были организованы в сивы [кланы]. Но это просто может указывать на то, что на определенном уровне система сибов [кланов] приходит в упадок... [И он говорит о кланах], в конце концов исчезающих в условиях сильной централизованной власти...» (*Lome R.H. Introduction to Cultural Anthropology. N.Y., 1940. P. 256; idem. Primitive Society... P. 162, 147*).

<sup>42</sup> *Kroeber A.L. Anthropology. N.Y., 1923. Ch. 11.*

<sup>43</sup> *Tylor E.B. Anthropology... P. 171.*

<sup>44</sup> *White L.A. Science Is Sciencing // Philosophy of Science, 1938. V. 5. P. 369-389.*

Заметьте, что мы говорим «интерпретации», а не «люди». Исследования могут проводиться некоторыми людьми — и на деле проводятся, как мы уже отметили в нашем очерке, — в рамках более чем одного подхода.

<sup>46</sup> См., например: *Hale G.E. The Study of Stellar Evolution: An Account of Some Recent Methods of Astrophysical Research. Chicago, 1908; Jeans J.H. Cosmogony and Stellar Evolution // Nature, 1921. V. 107. P. 557-560, 588-590*. Видный американский астроном Харлоу Шапли использует понятие эволюции в своей деятельности как нечто само собой разумеющееся. Британская ассоциация за прогресс науки на своем годовом собрании в 1931 г. часть времени посвятила обсуждению проблемы космической эволюции.

<sup>47</sup> *Millikan R.A. Science and the New Civilization. N. Y., 1930. P. 166.*

<sup>48</sup> *Ibid. P. 183.*

<sup>49</sup> *Schrodinger E. Science and the Human Temperament. L., 1935. P. 83.*

<sup>50</sup> *Tylor E.B. Anthropology... P. 20.*

<sup>51</sup> Не случайно одна из двух антиэволюционистских школ представлена главным образом католическими священниками. Столь же значимым является тот факт, что клерикальные католические антропологи и социологи питают весьма глубокое уважение к некоторым адептам школы Боаса (в частности, к проф. Лоуи) за то, что те ревностно служат делу антиэволюционизма (см., например: *Muntsch A., Spalding H.S. Introductory Sociology. N.Y., 1928; Sieber S., Mueller F. The Social Life of Primitive Man. St. Louis, 1941*).

<sup>52</sup> См. сноску на с. 48 настоящего тома.

<sup>53</sup> Не далее как в 1941 г. проф. Мелвилл Херсковиц писал: «Я рад... вновь подтвердить свою убежденность в том, что использование (экономиста-

503

<sup>45</sup>

<sup>46</sup>

ми или кем-либо еще) такого понятия, как "стадии развития", предполагает веру в некую разновидность социальной эволюции, реальность которой невозможно доказать на основании объективно подтверждаемых данных» (*Herskovits M.J. Economics and Anthropology: A Rejoinder //*

Journal of Political Economy, 1941. V. 49. P. 273).

Несколько позже д-р Скаддер Микил тоже заметил, что «любая теория, которая заключает в себе набор эволюционных стадий в применении к культуре, полностью опровергается» (*Mekeel S. Review of Murphy J. Lamps of Anthropology // American Sociological Review*, 1943. V. 8. P. 747).

<sup>54</sup> Ср.: *Sieber S.A., Mueller F.H. The Social Life...* Авторы посвятили много места опровержению «фантастических причуд» эволюционистов.

<sup>55</sup> Как шаг в этом направлении смотри следующие работы автора, посвященные применению эволюционной теории к конкретным проблемам: *White L.A. Energy and the Evolution of Culture // American Anthropologist*, 1943. V. 45. P. 345-346; *idem. A Problem in Kinship Terminology // American Anthropologist*, 1939. V. 41. P. 566-573.

Перевод И.Ж. Кожановской

## «Диффузия против эволюции»>>: ложный довод антиэволюционистов

На протяжении многих лет школа Боаса утверждала, что теоретические построения культурной эволюции опровергаются фактами диффузии. Так, проф. Роберт Лоуи говорит: «Однако одно явление, встречающее

ся на каждой стадии жизни общества и в каждой его сфере, само по себе *подрубает корни любой теории исторических закономерностей*, и это — широкая распространенность диффузии. Ничего не создавая, данный фактор тем не менее по степени своего воздействия на общее развитие человеческой цивилизации сводит все остальные факторы почти к нулю»' (курсив мой. — Л.У.).

В другом месте он замечает: «Необычайно широкая распространенность такой диффузии доказывает, что реальное развитие той или иной конкретной культуры не согласуется с наличием природных законов, непременно ведущих к определенным результатам: подобные гипотетические законы опровергаются практикой контактов с иными народами»<sup>2</sup>.

Наконец, Лоуи категорично заявляет, «что диффузия разрушает любой универсальный закон последовательных изменений»<sup>3</sup>.

В своих многочисленных критических выступлениях против эволюционизма Александр Гольденвейзер часто обращается к предполагаемой противоположности между диффузией и эволюцией. Например: «Теория диффузии как таковая по мере ее разработки становится мощным врагом упрощенной эволюционной схемы... самого по себе признания феноменов диффузии с их очевидной значимостью достаточно, чтобы отвергнуть эволюционную схему в ее первоначальной форме»<sup>4</sup>. И еще: «Дополнительный аргумент против теории стадийности социальной эволюции можно извлечь из теории диффузии... Было показано, что каждое племя развивает свою культуру не только за счет внутренних ресурсов, но по крайней мере отчасти - под воздействием внешних

стимулов в виде культурных атрибутов соседних племен. Поскольку такие атрибуты по своему происхождению явно не связаны с культурой-восприимницей, то признание их — это "палка в колесо" эволюционной схемы с ее обязательными стадиями»<sup>5</sup>.

В другом месте Гольденвейзер как «существенно важный дефект эволюционного подхода» приводит неспособность эволюционистов «оценить истинное значение процессов культурной диффузии... пренебрежение ею не может не *оказаться фатальным для любой теории исторического развития*»<sup>6</sup> (курсив мой. — Л.У.).

В других критических работах Гольденвейзер тоже показывал, как «теорию диффузии можно использовать в качестве орудия борьбы с некритичным эволюционизмом»<sup>7</sup>, но для нашей цели достаточно и тех, что процитированы выше.

Д-р Бернхард Стерн, описывая биографию Льюиса Моргана, говорит об эволюции и диффузии следующее: «Это сразу же показывает *слабость, присущую любой эволюционной классификации культуры*: заимствования культурных черт у соседних народов разрушают все последовательные ряды»<sup>8</sup> (курсив мой. - Л.У.).

Мелвилл Херскович и Мальколм Уилли вносят свой вклад в дискуссию: «Первые антропологи и социологи... постулировали параллелизм развития у всех народов... Такие ранние авторы, как Морган, Спенсер, Тайлор и др., настаивали на существовании полных систем, то есть имеющих такой набор стадий развития, которые достигают своей кульминации в нашем собственном, специфическом типе цивилизации. Однако обнаружилось, что другой культурный механизм -

диффузия — создал настоящий камень преткновения для этой *априорной* схемы стадийного развития...»<sup>9</sup>

Представление о том, что эволюционизм отрицается диффузио-низмом, распространено и за пределами собственно школы Боаса. Так, проф. Ирвинг Халлоуэлл в весьма интересном очерке «Антропология вчера и сегодня» говорит следующее: «Одним из наиболее разрушительных направлений в нападках на эволюционную теорию был показ того, как важна диффузия в культурной истории. Идеи, обычаи, технологии и т.п. постоянно распространялись от одного народа к другому... одним из главных стимулов к развитию культуры и ее изменению были контакты между группами с несхожей культурой, а не изобретение некоего "закона" социальной эволюции...»<sup>10</sup>

Проф. Ральф Линтон тоже утверждает, что «главная слабость их [эволюционистов] подхода заключается в игнорировании принципов диффузии...».

506

Таким образом, мы видим, что уже первых эволюционистов обвиняли в «игнорировании принципов диффузии», в неспособности «оценить их истинное значение» и т.д. Гольденвейзер идет еще дальше и обвиняет эволюционистов в том, что они презирают диффузию. Показав, как «диффузия культурных черт» портит «гармонию его [эволюциониста] красиво сбалансированных схем», Гольденвейзер замечает: «Оружием эволюциониста в борьбе с феноменом исторических контактов было презрение»<sup>12</sup>. А в другой статье он говорит об «эволюционистском презрении к процессам культурных заимствований»<sup>13</sup>.

Это странное обвинение. Мы в состоянии понять, что иногда даже зрелые и компетентные исследователи могут игнорировать определенные факты или оказываются не способны оценить их истинное значение. Но трудно представить себе их рассматривающими факты с презрением. Трудно вообразить геолога, с презрением относящегося к эрозии, или астронома, презирающего кометы. Однако это то же самое, что представлять себе Тайлора, с презрением рассматривающего перемещения *патолли*<sup>14</sup>, или Моргана, презрительно следящего за распространением культуры белого человека в индейских племенах. Тем не менее Гольденвейзер категорично утверждает, что презрение было оружием эволюциониста в борьбе с диффузией. Мы не находим основания для такого суждения в работах эволюционистов, и Гольденвейзер не проливает никакого дополнительного света на этот счет.

На самом деле эволюционисты классической школы вовсе не были в неведении относительно распространенности и значимости диффузии как культурного процесса. Напротив, они очень ясно представляли себе, насколько она важна и вездесуща. Ограничимся примерами из работ всего лишь двух крупнейших представителей эволюционной школы: Эдварда Бернетта Тайлора и Льюиса Генри Моргана.

Одна из вещей, которые каждый студент-антрополог узнает уже в начале курса обучения, это рассказ о том, что Тайлор, дав «великолепный пример исторической реконструкции»<sup>15</sup>, проследил за диффузией клапанов воздуховых мехов от Малайзии до Мадагаскара. В двух примечательных очерках он приводил аргументы в пользу теории о том, что мексиканская игра *патолли* заимствована из Азии. Его «Исследования ранней истории человечества» изобилуют примерами признания диффузионного процесса и высокой оценки его значения. В книге «Первобытное общество» он подчеркивает: «Следует помнить, как мощно действует диффузия культуры, когда она оберегает результаты прогресса от вырождения (курсив мой. -Л.У)»<sup>16</sup>.

«Цивилизация, — говорил Тайлор, — это растение, которое гораздо чаще распространяется, чем развивается»<sup>17</sup>.

507

Совершенно очевидно, что мы не находим презрения к диффузии со стороны Тайлора.

Наоборот, как заметил Лоуи, «он ясно понимает влияние диффузии»<sup>18</sup>. Гольденвейзер тоже отмечает, что Тайлор «признавал диффузию» и рассуждал о ней, «проявляя интуицию и проницательность»<sup>19</sup>. Фактически, если вновь обратиться к Лоуи, Тайлор «во всяком случае идет гораздо дальше [как диффузионист], чем это склонны делать современные американские этнологи».

Обратимся теперь к Льюису Моргану. Его труды тоже изобилуют ссылками на диффузию. Возьмем несколько примеров из «Систем кровного родства и свойства человеческой семьи». «Есть основание полагать, что контактирующие нации, а особенно те, что связаны браками и поддерживают между собой дружественные отношения, постоянно вносят свой лексический вклад в диалекты друг друга».

«[Финские] термины для коллатеральных кровных родственников могли быть заимствованы из арийских источников, что весьма вероятно...»

«Большой вопрос, действительно ли манданы породили ту неполную цивилизацию, которую у них обнаружили. Есть веские основания считать, что и свои земледельческие знания, и умение строить жилища они получили от миннитариив...»

«Вне всякого сомнения, искусству обработки земли и строительству домов они [арикара] научились от манданов и миннитариив».

«Те из оставшихся наций, что обладают данным родством [кузен-ным], заимствовали его вместе с термином из римского источника; и возможно, что германцы вывели данное понятие отсюда же...»<sup>20</sup>

Морган пошел дальше простого «осознания» диффузии. Он поднял ее на высокий уровень, сравнимый по важности с процессом изменения культуры: «Там, где существовали взаимосвязи в границах континента, — утверждал он, — все племена должны были в какой-то мере разделять достижения друг друга»<sup>21</sup>. И еще: «Некоторые из этих изобретений, вполне вероятно, были заимствованы у племен, находившихся на средней ступени, *поскольку благодаря именно этому постоянно повторяющемуся процессу более продвинутые племена поднимали уровень тех племен, что стояли ниже их*, причем настолько быстро, насколько последние были способны оценить и применить прогрессивные новшества (курсив мой. — Л. У.)»<sup>22</sup>.

Будучи далек от того, чтобы видеть в диффузии препятствие для эволюционного процесса, Морган считает, что оба процесса работают вместе, рука об руку: «Институты власти представляют собой результат роста, шедшего начиная с первобытных зачатков мысли. Рост, развитие *и передана* этих институтов призваны объяснить их существование среди цивилизованных наций (курсив мой. — Л. У.)»<sup>23</sup>.

508

Культурные черты возникают у одних народов, а затем распространяются на другие племена и нации: «Огородничество и другие домашние занятия распространялись от «деревенских индейцев» к племенам, стоявшим на нижней ступени варварства, тем самым существенно продвигая их в дальнейшем к более высокому положению «деревенских индейцев».

Множество племен были таким образом подняты из дикости в варварство благодаря усвоению жизненно важных занятий племен, превосходивших их по развитию»<sup>24</sup>.

Итак, эволюция и диффузия работают вместе: один процесс порождает, другой распространяет: «Наряду с этой известной [эволюционной] последовательностью прогрессивных новшеств... каждая нация на континенте имела одну или более соприкасающихся с ней наций, между которыми и ею самой существовало большее или меньшее взаимодействие. Соприкасающиеся нации обычно свободно перенимают занятия и изобретения... Нации склонны делиться друг с другом наиболее важными элементами прогресса»<sup>25</sup>.

Мы показали теперь, что ни Тайлор, ни Морган, эти выдающиеся лидеры эволюционной школы в Европе и Америке, не «игнорировали принципы диффузии», и ни про кого из них нельзя сказать, что он был «не в состоянии оценить факты диффузии в их истинном значении»; никто из них не проявлял «презрения» к диффузии. Напротив, оба они при каждом удобном случае признавали процесс диффузии, и оба признавали его значимость. Фактически они рассматривали его как основной процесс культурных изменений у народов. И, не противопоставляя эволюцию диффузии, они полагали, что эти два процесса действуют в гармонии друг с другом: один — порождая культурные черты, другой — распространяя их вдаль и вширь.

Если выдающиеся эволюционисты вроде Моргана и Тайлора признавали диффузию и высоко оценивали ее значение, если они не видели противоположности между диффузией и эволюцией, но, напротив, рассматривали их как взаимодополняющие процессы, то как для приверженцев Боаса сделалось возможным заявлять, что диффузия отрицает эволюцию?

Ответ прост: школа Боаса спутала *эволюцию культуры с культурной историей народов*.

Эволюционисты разработали формулы, которые говорят, что некая черта культуры (или культурный комплекс) *B* выросла из черты (или комплекса) *A*, а развивается в направлении к черте (или комплексу) *C*. Другими словами, они описывают культурный процесс с точки

зрения стадий развития. Они ничего не говорят о народах или племенах. Они не говорят, что *некое племя* должно пройти через стадии *A* и *B*, прежде чем достичь стадии *C*. Они  
509

очень хорошо знают, то некое племя может обрести культуру стадии *C* с помощью диффузии, без того чтобы когда-либо проходить через стадии *A* и *B*.

Но школа Боаса попыталась применить эти формулы, описывающие процесс развития культуры, к культурной истории того или иного народа. Естественно, такая попытка провалилась: упомянутые культурные формулы не имеют никакого отношения к народам. Но вместо того чтобы обнаружить собственную ошибку, сторонники Боаса отвергли формулы эволюционистов. Поясним это на примере.

Эволюционисты описывают развитие письменности следующим образом: сначала было рисуночное письмо, из него выросла форма ребусного письма, а из него уже возникла алфавитная форма. Суть сделанного ими состоит в описании культурного процесса: они сказали, что три данные стадии следуют друг за другом в данном порядке. Они ничего не сказали о каком-либо племени или нации или о том порядке, в котором племя или нация могли приобрести ту или иную из названных форм письма. Тем не менее сторонники школы Боаса применили такого рода формулы к конкретным племенам и народам. И когда они обнаружили, что народ способен непосредственно перейти от стадии *A* к стадии *C*, минуя стадию *B*, они заявили, что формула неверна. Приведем еще один пример.

Один из излюбленных аргументов, выдвигаемых школой Боаса против эволюционизма, касается металлургии железа у некоторых африканских племен. Антиэволюционисты указывают, что эти племена перешли в железный век непосредственно из века каменного, миновав при этом эпохи меди и бронзы. Отсюда, заключают они, вытекает, что эволюционная последовательность «камень — медь — бронза - железо» неверна. Так, Гольденвейзер пишет: «Эволюционист... постулирует три стадии: камень, бронзу и железо. Однако в единственном [помимо Европы] культурном ареале, где было известно железо, а именно в Черной Африке, стадия железа следовала непосредственно за стадией камня, минуя стадию бронзы»<sup>26</sup>.

А Лоуи говорит: «На смену африканскому каменному веку пришел не медный век, а сразу эпоха железа... африканцы не переходили от каменного века к медному и бронзовому, а затем к железному... от изготовления каменных орудий они перешли непосредственно к изготовлению орудий железных»<sup>27</sup>.

Это интересный эпизод в истории этнологической теории. Если слушать сторонников Боаса, может возникнуть впечатление, что эво-

510

люционисты были в неведении относительно приведенных фактов африканской культурной истории или если они были с ними знакомы, то не придавали им значения. Но это не так: и Морган, и Тайлор были знакомы с ними. Морган, например, рассказав о том, как «чужеродные элементы, смешавшиеся в ряде районов Восточного полушария с местной культурой, привели к аномальному состоянию общества, когда свойственные цивилизации ремесленные занятия переплавились в новую форму, соответствовавшую способностям и потребностям дикарей и варваров», замечает: «Все то время, что мы о них знаем, ряд африканских племен, включая готтентотов, выплавляли из руды железо. Освоив производство металла с помощью примитивных приемов, *перенятых извне*, они преуспели в изготовлении грубых орудий и оружия (курсив мой. — Л.У.)»<sup>28\*</sup>.

О том же самом говорит Лоуи: «Это легко объясняется контактами с народом кузнецов, который научил негров, пользующихся каменными орудиями, ковать железо»<sup>29</sup>.

Тайлор, говоря в целом об истории металлургии, пишет: «В... таких районах, как Полинезия, Центральная и Южная Африка, а также Америка (за исключением Мексики и Перу), местные племена переходили от каменного века к железному, не зная эпохи бронзы вовсе»<sup>30</sup>.

Об Африке, в частности, он говорит: «Большая часть Африки, напротив, по-видимому, не знала эпохи бронзы и напрямую перешла от каменного века к веку железному»<sup>31</sup>.

Таким образом, Морган и Тайлор были хорошо осведомлены об этих фактах задолго до того, как Гольденвейзер и Лоуи на свет родились.

Если допустить, что некоторые африканские племена от каменного века перешли непосредственно к железному, разве это хоть как-то обесценивает эволюционистскую

последовательность<sup>32</sup> эпох камня, бронзы и железа? Ни в малейшей степени. Тот факт, что племя получает комплекс черт из чужеродного источника посредством диффузии, никоим образом не связан с последовательностью стадий, в которых развился данный культурный комплекс. Морган и Тайлор понимали это отчетливо, а сторонники Боаса — нет.

Если на минуту вернуться к выдвигаемой эволюционистами последовательности: рисуночное письмо, ребусное (или иероглифическое) письмо и алфавитное письмо,— то разве тот факт, что сегодня наши индейцы-пуэбло напрямую переходят от рисуночного письма к алфавитному, минуя стадию иероглифики, доказывает, что приведенная эволюционистская последовательность ошибочна? Ясно, что

511

нет; и даже ничего похожего. Более того, ни Морган, ни Тайлор не были столь наивными, чтобы считать, будто некое конкретное племя должно пройти через все предшествующие стадии культурного развития, прежде чем сумеет перенять от своих соседей алфавит, календарь и таблицу умножения. Если что эволюционисты и делали, так это описывали стадии культурного развития, а не прослеживали историю культуры отдельных племен.

Противопоставляя эволюционизм диффузии, Боас пишет: «Мы должны постараться более ясно понять, что подразумевает теория однолинейного культурного развития. Она означает, что *разные группы человечества* на самом раннем этапе начинали с общих для всех условий отсутствия культуры... и развивались повсюду приблизительно в одном и том же направлении, делая сходные изобретения и приходя к сходным обычаям и верованиям (курсив мой. — Л.У.)»<sup>33</sup>. И еще: «Таким образом, не представляется очевидным, что *каждый народ*, находящийся на некоей продвинутой стадии цивилизации, обязан был пройти через все стадии развития... (курсив мой. — Л.У.)»

Но какой эволюционист когда бы то ни было говорил, что *каждый народ* обязан был пройти все стадии развития? Говорилось, что *культура* должна пройти через определенные стадии развития, но не говорилось, что «разные группы», «каждый народ» и т.д. должны проходить данные стадии. Как мы уже показали, Морган и Тайлор были хорошо осведомлены о том, что племена способны выбрать и на деле выбирают «кратчайшие пути» — через диффузию.

Такое искаженное представление Боаса разделяется его учениками. Например, Лоуи пишет: «Есть и другой примечательный факт, связанный с негритянским железным веком. В то время как египтяне, китайцы и вавилоняне сначала использовали бронзу, негры никогда не проходили через эту стадию, а напрямую продвинулись от камня к железу. Кое-кто из них делал медные и бронзовые предметы, но только наряду с железными. Это один из наиболее ярких примеров того, что *разным расам* (курсив мой. — Л.У.) нет нужды проходить в точности одни и те же стадии цивилизации ... Следовательно, ложный тезис о том, что некий конкретный народ, прежде чем достичь того или иного "места назначения", должен пройти такую-то или такую-то стадию, характерную для *нашей* истории [курсив Лоуи. — Л. У.], больше нельзя использовать»<sup>35</sup>.

Бернхард Стерн вторит ему: «Культурную и социальную историю какого-либо народа можно объяснить только в свете его исторических взаимоотношений и культурных контактов, а не при помощи общей универсальной схемы эволюции»<sup>36</sup>.

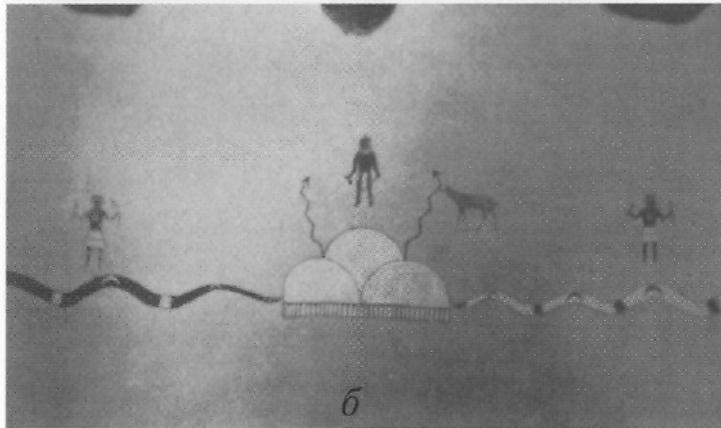
512



1. Алтарь сообщества Кремня (показаны китайские льявята)



2. Аэрофотосъемка пуэбло Сиа. (Любезно предоставлена Стэнли Стаббсом и издательством университета Оклахомы)



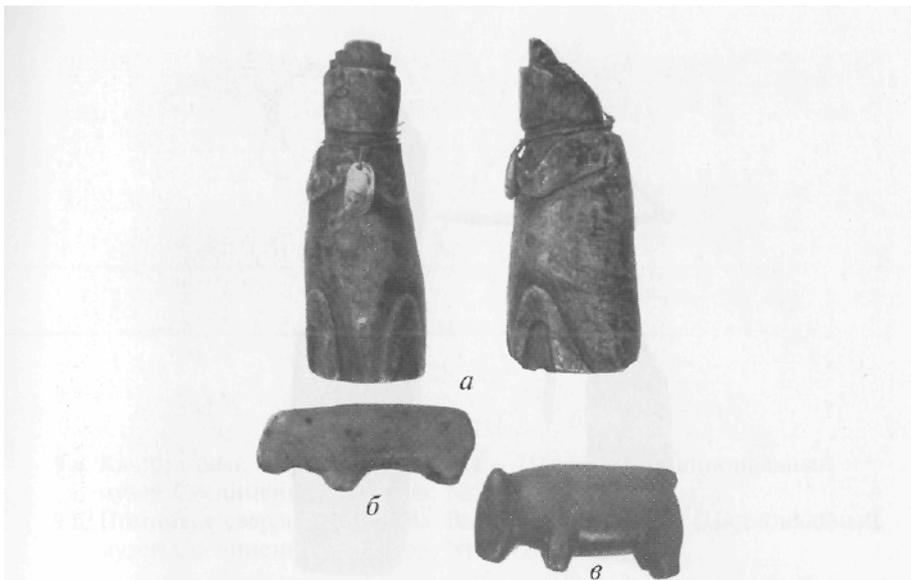
3 а. Кива Бирюзы в Сиа  
3 б. Стенная роспись в киве Бирюзы в Сиа



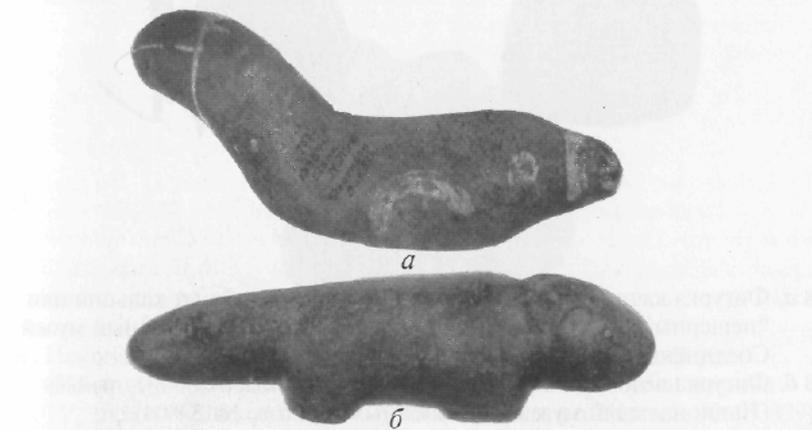
4. Церковь в Сиа, 1900 г. (Вромен)



5. Губернатор Сиа, 1900 г. (Вромен)



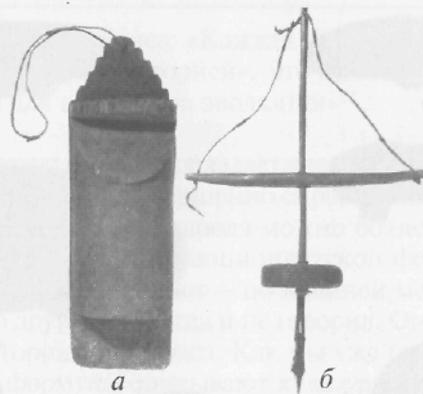
- 6 а. Антропоморфная фигурка из кальцита с уступчатым головным убором; глаза и рот — из бирюзы. Высота — 7 дюймов (Национальный музей Соединенных Штатов, № 133761)
- 6 б. Фигурка животного из мелкозернистого мрамора; глаза из бирюзы. Длина — семь дюймов, высота —  $1\frac{5}{8}$  дюйма (Национальный музей Соединенных Штатов, № 133772)
- 6 в. Фигурка животного из вулканического туфа. Длина — 4 дюйма (Национальный музей Соединенных Штатов, № 133798)



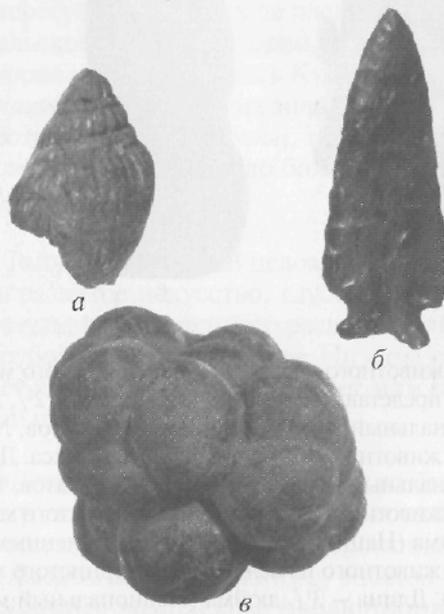
- 7 а. Естественная формация железистого песчаника. Длина —  $13\frac{1}{2}$  дюйма (Национальный музей Соединенных Штатов, № 133840)
- 7 б. Фигурка животного из песчаника. Длина — 12 дюймов, высота —  $3\frac{1}{4}$  дюйма (Национальный музей Соединенных Штатов, № 133774)



- 8 а. Фигурка качины из мексиканского оникса (карбонат кальция или “пещерный мрамор”). Высота —  $2\frac{1}{2}$  дюйма (Национальный музей Соединенных Штатов, № 133770)
- 8 б. Фигурка человека или качины из кальцита. Высота —  $3\frac{1}{8}$  дюйма (Национальный музей Соединенных Штатов, № 133804)
- 8 в. Топорик с желобками из силлиманита (силиката алюминия). Длина —  $4\frac{3}{4}$  дюйма, ширина —  $2\frac{1}{4}$  дюйма (максимум), толщина —  $1\frac{3}{8}$  дюйма (максимум) (Национальный музей Соединенных Штатов, № 133765)
- 8 г. Естественная формация мелкозернистого песчаника. Высота —  $3\frac{1}{2}$  дюйма (Национальный музей Соединенных Штатов, № 176386)



- 9 а. Качина-овак (младенец). Высота —  $7\frac{1}{4}$  дюйма (Национальный музей Соединенных Штатов, № 133854)
- 9 б. Помповое сверло из бирюзы. Высота — 15 дюймов (Национальный музей Соединенных Штатов, № 134170)



- 10 а. Ископаемая улитка (Volutoderma) из песчаников Меса-Верде (Поздний Верхний меловой период). Длина —  $2\frac{3}{4}$  дюйма, ширина —  $1\frac{3}{4}$  дюйма (Национальный музей Соединенных Штатов, № 133839)
- 10 б. Нож из яшмовидного (ископаемого) дерева. Длина — 4 дюйма, ширина —  $1\frac{7}{16}$  дюйма (максимум) (Национальный музей Соединенных Штатов, № 234751)
- 10 в. Кальцитовая конкреция. Максимальный диаметр —  $3\frac{1}{2}$  дюйма (Национальный музей Соединенных Штатов, № 133775)



- 11 а. Фигурка животного из мелкозернистого белого мрамора (говорят, что она представляет землеройку). Длина –  $2\frac{1}{2}$  дюйма (Национальный музей Соединенных Штатов, № 152580)
- 11 б. Фигурка животного из мексиканского оникса. Длина –  $2\frac{1}{4}$  дюйма (Национальный музей Соединенных Штатов, № 133810)
- 11 в. Фигурка животного из белого мелкозернистого мрамора. Длина –  $2\frac{5}{8}$  дюйма (Национальный музей Соединенных Штатов, № 133781)
- 11 г. Фигурка животного из белого мелкозернистого мрамора; глаза из бирюзы. Длина –  $3\frac{1}{2}$  дюйма (Национальный музей Соединенных Штатов, № 152739)
- 11 д. Сидящая антропоморфная фигурка из вулканического туфа. В середине она обвязана нетканым хлопком (с помощью хлопковой нити). Высота –  $4\frac{1}{2}$  дюйма (Национальный музей Соединенных Штатов, № 133787)
- 11 е. Антропоморфная фигурка из вулканического туфа, глаза и рот из раковины “морское ухо”; ожерелье из бусин. Высота –  $4\frac{1}{2}$  дюйма (Национальный музей Соединенных Штатов, № 133808)

Вновь процитируем Боаса: «Каждая культурная группа обладает собственной уникальной историей». Это приводит его к отрицанию «единообразной для всего мира эволюции»<sup>37</sup>. Разумеется, каждый народ обладает своей собственной историей, и эта история уникальна. Совершенно справедливо, что, как говорит Стерн, культурную историю народа можно объяснить только через нее же, а не при помощи эволюционистской формулы. Но дело в том, что ни один эволюционист - по крайней мере ни Морган, ни Тайлор — ничего другого никогда и не говорил. Они знали это так же хорошо, как и сторонники Боаса. Как мы уже говорили ранее, эволюционистские формулы описывают культурные процессы, стадии развития культуры. Они не приложимы к истории культуры конкретных племен и не предназначались для этой цели. Давайте послушаем, что по этому поводу говорят Морган и Тайлор.

Начнем с цитаты из Тайлора, где он открыто и определенно заявляет, что его интересует *культура*, а не племена или нации: «Если сузить исследовательское поле от Истории,

понимаемой как целое, к той ее ветви, которая называется здесь Культурой, то есть к истории *не племен или наций*, а состояния их знаний, религии, искусства, обычаев и т.п. [коротко говоря, культуры], то окажется, что исследовательская задача лежит внутри гораздо более ограниченного круга (курсив мой. — Л. К.)»<sup>38</sup>.

В другом месте Тайлор говорит: «В целом представляется, что где бы ни встречались развитое искусство, глубокие знания, сложные институты,— это результат постепенного развития из более раннего, более простого и грубого состояния жизни. Ни одна стадия цивилизации не возникает спонтанно, но вырастает или развивается из предшествующей ей стадии»<sup>39</sup>.

Снова Тайлор: «Детали Культуры поддаются разбивке на множество этнографических комплексов, составленных из явлений, которые связаны соответственно с искусством, верованиями, обычаями и всем остальным; следом идет анализ того, в какой мере явления, составляющие указанные комплексы, эволюционно происходят одно из другого»<sup>40</sup>.

Позиция Тайлора совершенно ясна. Его интересует культура и то, каким образом одна стадия «развивается из предшествующей ей стадии», а также каким образом один комплекс культурных черт «эволюционно происходит из другого». Вопреки обвинениям Боаса он не только напрямую не утверждает, но в его высказываниях нет даже намека на то, что «каждый народ должен пройти все стадии разви-

513

тия». В сущности, народы — племена или нации — упоминаются у Тайлора лишь в связи с тем, что они исключаются им из сферы исследования.

Сходным образом и Морган отслеживает направление культурного развития от дикости — через варварство — к цивилизации. И он говорит о культуре, а не о народах, когда пишет: «Архитектуру жилища... можно проследить от хижины дикаря, через общинный дом варваров, к дому отдельной семьи у цивилизованных наций...». «Обеспеченность существования возростала и совершенствовалась в результате навыков, последовательно возникавших на протяжении больших временных периодов, то в большей, то в меньшей степени связанных с изобретениями и открытиями»<sup>41</sup>.

Морган утверждает, что «род прошел через последовательные стадии развития» и что «семью можно со всей определенностью зафиксировать в нескольких последовательных формах»<sup>42</sup>.

Но нам не известно, чтобы он хоть где-нибудь говорил, будто каждое племя должно пройти все эти стадии, чтобы развиваться в культурном отношении. Наоборот, как стало видно из ранее приведенных цитат, Морган считает, что элементы систем родства распространяются от одного народа к другому.

В эволюции письменности Морган различает пять стадий: «1. Язык жестов... 2. Рисуночное письмо... 3. Иероглифика... 4. Иероглифы, обозначающие фонемы... 5. Фонетический алфавит»<sup>43</sup>.

Нигде, насколько мы знаем, Морган не утверждает и даже не подразумевает, что каждое племя где бы то ни было должно проходить одни и те же цепочки стадий культурного развития. Напротив, он старается показать, что «под влиянием, исходящим от более высоких рас, у многих племен развитие собственной культуры было приостановлено и так долго искажалось, что *его естественное течение нарушилось*. Их институты и социальный облик вследствие этого видоизменились (курсив мой. — Л. У.)»<sup>44</sup>. Он отмечает, что древние бритты знали железо, но развили ремесло металлургии не сами, а приобрели его от «более продвинутых племен, живших на континенте»<sup>45</sup>.

В конце концов, из приведенных нами моргановских цитат явствует, что он считал диффузию настолько распространенным явлением, что многим племенам не было нужды самостоятельно развивать различные виды деятельности, а можно было заимствовать их у своих соседей в готовом виде. По словам Моргана, благодаря именно «этому постоянно воспроизводимому процессу более продвинутые племена поднимали уровень племен, стоявших ниже их»<sup>46</sup>.

Приписывая эволюционистам представление о том, что все народы должны проходить через одни и те же последовательные стадии

514

культурного развития, школа Боаса выставила их как группу удивительно ненаблюдательных и неумных людей. Мыслимо ли, чтобы Морган, близко знавший множество индейцев-ирокезов, мог не увидеть, что они восприняли от своих белых соседей многие черты куль-

туры, не пройдя через стадии эволюции, необходимые для того, чтобы самостоятельно произвести эти черты? Разве Морган не видел, как они учатся пользоваться алфавитом, календарем и таблицей умножения; как усваивают различные орудия, предметы одежды, элементы архитектуры; как принимают понятия денег, общественной жизни и христианства? Можно ли поверить, чтобы Морган был настолько одержим какой-то формулой, что мог закрыть глаза на очевидные факты и настаивать, будто прежде, чем индейцы-сенека смогут воспринять алфавит, им необходимо пройти стадию иероглифической письменности; будто прежде, чем суметь воспринять арабские обозначения, им нужно какое-то время использовать римские цифры; что им нужно самостоятельно разработать календарь, металлургию и монотеизм, чтобы когда-нибудь иметь все это? Даже если бы Морган не дал нам свидетельств противоположного, нужны были бы серьезные факты и доказательства, чтобы убедить нас, что он или кто-либо еще мог быть столь слеп, упрям и глуп, как его выставляют антиэволюционисты<sup>47</sup>.

Тот же аргумент будет справедлив и для Тайлора, и нет нужды повторять его. Заявлять, что он защищал теорию, согласно которой каждый народ должен самостоятельно пройти одну и ту же последовательность стадий культурного развития, не используя ресурсов своих соседей, было бы абсурдом.

Смешение эволюции культуры и культурной истории народов находит выражение среди приверженцев Боаса и в другой форме: они часто не в состоянии отличить эволюционный процесс от процесса исторического. Это различие можно пояснить на простом примере. Рассказ о письменности, в котором говорится, что первым возникло рисуночное письмо, из него выросла иероглифика, а из нее развился алфавит, — это пример эволюционного процесса. Речь здесь идет о письменности в целом, безотносительно ко времени и месту. Затрагиваются классы явлений, а не единичные и уникальные события. *История* письменности — совершенно иное дело. Например, говорится, что в определенном месте в определенное время обнаружилась определенная форма письменности. На Синайском полуострове в некое данное время некий конкретный народ придумал алфавит. Этот алфавит впоследствии распространился в такую-то страну и к такому-то народу в такое-то время; там с ним произошли определенные изменения, и т.д. В истории акцент делается на единичное событие, уникальное с точки зрения времени и пространства<sup>48</sup>.

515

Итак, школа Боаса попыталась заставить эволюционистские формулы исполнять обязанности *истории*. Например, Боас говорит: «Казалось бы, приемлемая общая теория *развития цивилизации* должна отвечать тому требованию, чтобы под нее *подпадали исторические события в любом конкретном регионе* (курсив мой. — Л.У.)»<sup>49</sup>.

Согласно этому рассуждению, общая теория развития письменности должна была бы соответствовать историческим событиям, происходившим в племени сенека (запад штата Нью-Йорк) в промежутке между XVII и XIX вв. Однако общая теория не «соответствует»: сенека напрямую переходят от начальной стадии рисуночного письма к законченной системе письма алфавитного. Стало быть, заключают сторонники Боаса, общая теория несостоятельна. Логика их своеобразна. Это все равно, что пытаться использовать теоремы геометрии Евклида для установления формы и размеров луга у фермера Хокинса. Когда же вы убеждаетесь, что эти теоремы не дают вам искомую информацию («не соответствуют историческим событиям в данном регионе»), вы заявляете, что теоремы эти несостоятельны. Вы зайдете еще дальше, если будете рассуждать в логике Боаса: вы станете утверждать не только, что данные конкретные теоремы несостоятельны, но и что геометрия как таковая есть заблуждение, ибо Боас сделал вывод, что не только некоторые эволюционистские формулы ошибочны, но и самого эволюционного процесса не существует.

Проф. Рут Бенедикт тоже смешивает историю с эволюцией, когда говорит: «Никакая концепция эволюции власти не помогает историку, когда он реконструирует Англию времен Плантагенетов, точно так же для антрополога, по твердому его убеждению, является избыточной любая схема культур, построенная в духе восходящей эволюционной шкалы»<sup>50</sup>. Теоремы Евклида не помогают нам измерить луг, следовательно...

Эдвард Сэпир, называя эволюционизм «псевдоисторией», выказывает свое заблуждение<sup>51</sup>.

Эволюционизм — не псевдоистория; это вообще не история. Очерк эволюции письменности

— определенно не то же самое, что история письменности.

Гольденвейзер венчает их аргументацию таким вот острым суждением: «Если бы эволюционисты были историками, а не антропологами-любителями, классическая теория социальной эволюции, вероятно, не вышла бы за пределы своих ранних этапов»<sup>52</sup>.

Достигнут замечательный вывод: если бы первые антропологи были историками, а не эволюционистами, теория эволюции не получила бы столь серьезного развития. Мы можем, разумеется, только согласиться с Гольденвейзером. Если бы эти любители были историками, а не эволюционистами, они, естественно, создали бы

516

историю, а не эволюцию. В этом мало сомнений. К тому же, если бы Бетховен был сапожником, а не композитором, он создавал бы ботинки, а не симфонии. И если бы Наполеон был бухгалтером, а не солдатом...<sup>53</sup> Гольденвейзер, подобно Сэпиру и другим приверженцам школы Боаса, не в состоянии разглядеть эволюционный процесс в культуре и отличить исторический процесс от эволюционного. Для них эволюция — это просто история, «идущая неправильно» («псевдоистория», как называет ее Сэпир). В сущности, такие ранние «любители», как Морган и Тайлор, были историками, а также эволюционистами. Но они были способны отличить один процесс от другого; они не пытались выдавить историю из эволюционистских формул.

Перед нами тем не менее встает вопрос: каким образом школа Боаса впала в такую ошибку? Почему они обвинили эволюционистов в игнорировании диффузии, в неспособности оценить ее значимость или в презрительном отношении к ней, в то время как два выдающихся представителя эволюционной школы продемонстрировали близкое знакомство с процессом диффузии и полное понимание той роли, которую она играет в культурной истории? Почему они заявили, что эволюционная теория постулирует для всех без исключения племен необходимость проходить одни и те же последовательные стадии развития, когда такие люди, как Морган и Тайлор, не только никогда не высказывали ничего подобного, но определенно и недвусмысленно выступали против такого утверждения? И наконец, почему сторонники Боаса использовали примеры диффузии для опровержения эволюционистской теории, тогда как ясно, что - как показал Морган — эволюция и диффузия суть культурные процессы, работающие в гармонии друг с другом? Мы здесь не станем пытаться давать полные и адекватные ответы на поставленные вопросы. Мы лишь попытаемся отчасти пролить на них свет. Во-первых, Боас и большинство его учеников всегда были яркими антиэволюционистами. Как сказал по этому поводу Пол Радин, эволюционному взгляду был брошен вызов «главным образом Боасом... значительную долю энергии ему и его последователям приходилось тратить на разоблачение названного взгляда»<sup>54</sup>. Гольденвейзер писал статью за статьей против эволюционизма. По-видимому, многих приверженцев школы Боаса одушевляло нечто подобное тому пылу, который так сильно бушевал в груди стойкого противника эволюции и науки Уильяма Дженнингса Брайана. Бертольд Лофер однажды подвигся на то, чтобы заклеить теорию культурной эволюции как «наиболее бессодержательную, бесплодную и вредную теорию из всех когда-либо создававшихся за всю историю науки»<sup>55</sup>. Брайан заявлял, что «человек никогда не провозглашал более омерзительной

517

доктрины», чем доктрина эволюции»<sup>56</sup>. При таком философском кругозоре вполне можно было ожидать, что школа Боаса расположится в пользу любой теории, противостоящей эволюции. Поэтому, когда появилась концепция, которая, как казалось, «подрубает корни любой теории исторических закономерностей», адепты этой школы были достаточно не критичны, чтобы принять ее и, по выражению Гольденвейзера, использовать «как оружие в борьбе с не критичным [sic] эволюционизмом». И все это — на протяжении десятилетий.

Во-вторых, мы могли бы задать вопрос: а читали ли Боас и его ученики работы тех, кого они критикуют? Такое подозрение может показаться недостойным, но оно возникает не первый раз. Патер В. Шмидт, к примеру, решительно обвинил двух адептов школы Боаса - Эдварда Сэпира и Пола Радина — в том, что они критикуют Гребнера, не прочитав его работ (это если не хотеть, как он говорит, «прийти к еще менее благоприятным выводам»)»<sup>57</sup>. На правомерность нашего вопроса указывает тот факт, что один из сторонников Боаса — Бернхард Стерн — в написанной им биографии одного из выдающихся эволюционистов заявил, что «Морган

нигде в своих книгах не использует слова "эволюция"», тогда как данное слово появляется на *самой первой странице* главы I керровского издания «Древнего общества» и дважды — на первых четырех страницах хол-товского издания. Слово это обнаруживается также и в других книгах и статьях Моргана<sup>58</sup>. Трудно понять, каким образом человек, прочитавший Моргана, мог сделать подобное заявление. В очерке «История антропологии» Франц Боас не находит сил даже упомянуть имя Моргана, хотя замечает, что «набросок истории основных тенденций в антропологии был бы неполон без нескольких упоминаний о людях, которые сделали эту науку такой, какова она есть»<sup>59</sup>. Пол Радин утверждал, что «для всех учеников Боаса Морган до сих пор остается проклятым и непрочитанным»<sup>60</sup>. Это, несомненно, преувеличение, поскольку Лоуи явно прочел Моргана. Тем не менее трудно понять, как мог Лоуи, прочитав те отрывки из Моргана, которые цитировались в нашем очерке, прийти к выводу, что диффузия отрицает эволюцию.

Наконец, в-третьих, мы считаем, что к неразличению эволюции культуры и истории народов школу Боаса привело некритичное использование таких выражений, как «культура» и «данная культура».

Мы видели, как сторонники Боаса заявляли, что эволюционистская теория требует, чтобы «каждый народ», «разные расы» и т.д. проходили через одни и те же последовательные стадии культурного развития. Тут смешение понятий *народы* и *культура* достаточно очевидно, и оно, несомненно, стало бы ясным и для приверженцев Боаса, если бы не обуявшее их желание разрушить такую неприятную доктрину, как эволюция. Но иногда они подают свою аргумен-

518  
тацию в других выражениях, говоря, что требование эволюционистской теории о прохождении через определенную последовательность стадий развития относится к «той или иной конкретной культуре». С этим аргументом, однако, не все так просто, ибо что есть «та или иная конкретная культура»? Это *культурная* категория или *этническая*? Ее предметом является *культура* или *народ*! Если приглядеться, мы увидим, что данная категория неоднозначна: она подразумевает в одних случаях одно, в других — другое. Она облегчает незаметное соскальзывание с изучения процессов развития, происходящих *в культуре*, на рассмотрение культурного опыта *того или иного народа* — при этом не осознается, что по ходу доказательства изменилась посылка. Покажем это на примере.

Лоуи утверждает, что «необычайная распространенность, которой достигла такая диффузия, доказывает, что реальное развитие *той или иной конкретной культуры* не соответствует имманентным законам, обязательно приводящим к определенным результатам, тем гипотетическим законам, которые сводятся на нет контактами с другими народами (курсив мой. - Л.У.)»<sup>61</sup>.

Ральф Линтон говорит о «вере в однолинейную эволюцию всех институтов и культур, то есть в то, что *все культуры* в своем восхождении наверх прошли или проходят одни и те же стадии (курсив мой. — Л.У.)»<sup>62</sup>.

А что есть та или иная культура? Обычный ответ, как правило, бывает таким: та или иная культура - это культура, принадлежащая племени или региону, как, например, культура индейцев-сенека или культура Великих равнин. Культура сенека поэтому должна быть той частью культуры человеческого рода, которой обладает племя под названием сенека; культура Великих равнин должна быть той частью человеческой культуры, которая обнаруживается в определенном географическом регионе. Некая характерная особенность не является элементом культуры сенека, если ею не обладает (или не обладало) племя сенека; сходным образом некая характерная особенность не является элементом культуры Великих равнин, если она не обнаруживается в районе Великих равнин (или не пришла оттуда). Мы видим, таким образом, что в каждом случае определяющим фактором служит нечто, лежащее за пределами культуры как таковой. Если какая-то характерная особенность распространяется от чужого племени на западную часть штата Нью-Йорк и воспринимается племенем сенека, то она становится элементом культуры сенека; точно так же, если какая-то черта культуры — например, лошадь — проникает в область Великих равнин и приживается там, она становится частью культуры Великих равнин. Пока все хорошо. «Сенека» и «Великие

519  
равнины» используются здесь всего лишь как условные обозначения для комплексов явлений.

Но некоторые антропологи на этом не остановились. Они осмыслили и представили культуру сенека так, как если бы она была самостоятельным культурным целым. Они сказали, например, что эволюционистская теория требует, чтобы культура *сенека* или культура *Великих равнин* прошли определенную последовательность стадий развития. И вот здесь они впали в ошибку и запутались.

Поскольку культура сенека может означать только ту часть человеческой культуры, которая ассоциируется с племенем сенека, из этого явствует, что культура сенека может означать лишь деяния и жизненный опыт народа сенека. Короче говоря, сказать, что культура сенека должна пройти определенную последовательность стадий — это лишь скрытый способ заявить, что *народ* сенека должен пройти через такую-то и такую-то стадии. Или же в случае с Великими равнинами — что такой-то и такой-то *регион* должен пройти через такую-то последовательность. В этом смысле эволюционисты никогда не говорили ничего подобного. Они говорили, что культура—в целом или в определенных своих аспектах, таких, как письменность, металлургия или социальная организация,— должна пройти через определенные стадии. Но они никогда не утверждали, что это должны делать определенные племена или регионы.

Строго говоря, не существует такой *культурной* категории, как культура сенека или культура Великих равнин,— они существуют не более чем такие явления, как английская математика, канзасские лошади или климат Великих равнин. Разумеется, если под культурой сенека вы понимаете исключительно «ту часть человеческой культуры, которая ассоциируется с племенем под названием сенека», то никаких возражений против этого возникнуть не может. Наоборот, вас следует похвалить за краткость и экономию. Точно так же никто не стал бы возражать против «английской математики», «канзасских лошадей» или «климата Великих равнин», если бы было понятно, что то, что обозначено подобным образом, представляет собой, соответственно, «ту часть математики, созданной человечеством, которая ассоциируется с народом, называемым англичанами», «тех представителей *Equus caballus*, которые находятся в пределах штата Канзас», и «те метеорологические условия, которые существуют в регионе, известном как Великие равнины». Но совершенно очевидно, что «английский» не есть категория внутри класса *математики*; Канзас не является категорией внутри класса *лошадей*, а Великие равнины — не метеорологическая категория. Есть породы «першерон» и «арабская», есть ломовые и верховые лошади, пятипалые и копытные, но нет лошадей *канзасских*, которых можно отличить от лошадей из Небраски по зоологическим критериям. Существует за-

520

сушливый, жаркий, холодный, влажный, умеренный климат, но нет климата Великих равнин. Но некоторые антропологи говорят о культуре сенека и культуре Великих равнин, как если бы это были *культурные* категории, а не этнические и географические сущности. Как следствие это приводит их к тому, что они применяют эволюционистские формулы культуры к указанным сущностям, говоря: «Культура сенека, согласно эволюционистской формуле, должна пройти такую-то и такую-то стадии». Поэтому, когда обнаруживается, что индейцы-сенека изменяют свою культуру путем заимствования и как народ минуют определенные стадии, эти ученые говорят, что эволюционистская формула показала свою несостоятельность. Эволюционистские формулы при-ложимы к таким вещам, как «длинный дом», конфедерация или другие элементы культуры, но не к самим народам.

Одной из доминирующих черт этнологической теории последних десятилетий, конечно, является антиэволюционизм. Подобно тому как в эпоху Моргана, Спенсера и Тайлора доминировала философия культурной эволюции, в наши дни на первое место вышла реакционная философия антиэволюционизма. Отрицание эволюционизма и отказ от него являются одним из главных теоретических достижений школы Боаса<sup>63</sup>. Долгое время среди наиболее мощных видов оружия в антиэволюционистском арсенале был аргумент о том, что диффузия отрицает эволюцию. Этот довод, как мы показали, ложен. Он покоится на логической ошибке, смешивающей несхожие по форме и по сути вещи: эволюцию культуры и культурную историю народов. С разоблачением этой ошибки устраняется и основная опора антиэволюционистской позиции.

Для того, кто исследует поведение ученых и развитие научной традиции, триумф аргумента,

заклученного в тезисе «диффузия отрицает эволюцию», а также его успех в течение стольких лет представляют собой интересную проблему. Как могла ошибка, которая, будучи раскрытой, предстает почти до абсурда очевидной, иметь такое хождение? Беспристрастного наблюдателя удивляет, как человек (Боас), которого звали «главным поборником научного метода полевой работы»<sup>64</sup>, «величайшим из ныне живущих антропологов»<sup>65</sup>, мог совершить такую ошибку. Удивляет также, как могли приверженцы Боаса принять ее и воспроизводить на протяжении более чем одного поколения. Это и в самом деле примечательный феномен - из тех, что заставляют задуматься о природе научной традиции.

В предыдущей статье<sup>66</sup> мы показали, как ошибка, однажды утвердившись в антропологии, может воспроизводиться до бесконечности. С еще одним примером такого рода, как представляется, мы имеем дело здесь. Студентов годами учат, что факты диффузии «подрубают корни любой теории культурной эволюции». Они вырастают,

521

пишут книги и учат новые поколения студентов тому, что диффузия отрицает эволюцию. И так эта ошибка растет, с каждым годом становясь все более авторитетным мнением. А чтобы никто не думал, что данная ошибка потеряла свою силу, что с уменьшением влияния Боаса значение ее ослабло или что она исчезла со смертью учителя, мы хотим привлечь внимание к недавней статье в «Американском антропологе». В очерке, озаглавленном «О понятии культуры и некоторых связанных с ней заблуждениях», Дейвид Бидни сообщает: «Как установили Боас и другие американские антропологи, диффузия обычаев и артефактов на протяжении истории плюс наличие эмпирических данных о разнообразии последовательностей культурных форм показали непригодность эволюционной теории с ее естественными законами культурного развития»<sup>67</sup>.

Ошибка, о которой идет речь, еще жива и, похоже, цветет пышным цветом. Остается только задаваться вопросом, как долго еще это будет продолжаться.

#### Примечания

Перевод выполнен по изданию: *White L.A. Diffusion vs. Evolution: An Anti-Evolutionist Fallacy // American Anthropologist*, 1945. V. 5. № 47. P. 339-356.

<sup>1</sup> *Lowe R.H. Primitive Society*. N.Y., 1920. P. 434. <sup>2</sup> *Idem. Culture and Ethnology*. N.Y., 1917. P. 95.

<sup>5</sup> *Idem. The History of Ethnological Theory*. N.Y., 1937. P. 60.

<sup>4</sup> *Goldenweiser A. Cultural Anthropology // The History and Prospects of the Social Sciences*. N.Y., 1925. P. 226.

<sup>s</sup> *Idem. Anthropology*. N.Y., 1937. P. 516.

<sup>6</sup> *Idem. Early Civilization*. N.Y., 1922. P. 26-27.

<sup>7</sup> *Idem. Anthropology and Psychology // The Social Sciences and Their Interrelations*. Boston, 1927. P. 79.

<sup>8</sup> *Stem B.J. Lewis Henry Morgan: Social Evolutionist*. Chicago, 1931. P. 135.

<sup>9</sup> *Herskovits M.J., Willey M.M. The Cultural Approach to Sociology // American Journal of Sociology*, 1923. V. 29. P. 195.

<sup>10</sup> *Hallowell A.I. Anthropology: Yesterday and Today // Sigma Xi Quarterly*, 1936. V. 24. P. 164.

<sup>11</sup> *Linton R. The Study of Man*. N.Y., 1936. P. 382-383.

<sup>12</sup> *Goldenweiser A. Four Phases of Anthropological Thought: An Outline // Papers and Proceedings, American Sociological Society*, 1921. V. 16. P. 53.

<sup>13</sup> *Idem. Diffusion and the American School of Historical Ethnology // American Journal of Sociology*, 1925. V. 31. P. 20.

<sup>14</sup> Древняя игра мексиканских индейцев по типу игры в кости. — Прим. пер.

<sup>15</sup> *Lowie R.H. Primitive Society...* P. 6.

<sup>16</sup> *Ibid.* P. 15.

<sup>17</sup> *Tylor E.B. Primitive Culture*. V. 1. L., 1871. P. 53.

<sup>18</sup> *Lowe R.H. Obituary of E.B. Tylor // American Anthropologist*, 1917. V. 19. P. 264.

<sup>19</sup> *Goldenweiser A. Evolution, Social // Encyclopedia of the Social Sciences*, 1931. V. 5. P. 661.

<sup>20</sup> *Morgan L.H. Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family // Smithsonian Contributions to Knowledge*. 17, 1871. P. 62, 181, 188, 198, 471.

<sup>21</sup> *Idem. Ancient Society*. N.Y., 1877. P. 40.

<sup>22</sup> *Ibid.* P. 530.

<sup>23</sup> *Ibid.* P. 508.

<sup>24</sup> *Idem. Houses and House-Life of the American Aborigines // United States Geographical and Geological Survey of the Rocky Mountain Region. Contribution to North American Ethnology*. V. 4. 1881. P. 44.

<sup>25</sup> *Idem.* Systems of Consanguinity... P. 448.

<sup>26</sup> *Goldenweiser A.* Early Civilization... P. 25; см. также: *idem.* Anthropology... P. 513-514.

<sup>21</sup> *Lowie R.H.* Culture and Ethnology... P. 81; *idem.* Primitive Society... P. 437. <sup>28</sup> *Morgan L.H.* Ancient Society... P. 463.

<sup>a</sup> *Lowie R.H.* American Culture History // *American Anthropologist*, 1940. V. 42. P. 371.

523

<sup>30</sup> *Tylor E.B.* Anthropology // *Encyclopaedia Britannica*, 1910-1911. V. 2. P. 118.

<sup>31</sup> *Idem.* Anthropology. L., 1916. P. 280.

<sup>32</sup> В этой связи можно было бы напомнить, что Тайлор однажды заметил: «Это еще вопрос, что человек стал обрабатывать раньше: медь или железо»

<sup>33</sup> *Boas F.* The Mind of Primitive Man. N.Y., 1938. P. 178.

<sup>34</sup> *Ibid.* P. 182.

<sup>35</sup> *Lome R.H.* Social Organization // *Encyclopedia of the Social Sciences*, 1934. V. 14. P. 142; *idem.* Primitive Society... P. 441.

<sup>36</sup> *Stern B.J.* Lewis Henry Morgan: Social Evolutionist. Chicago, 1931. P. 136.

<sup>37</sup> *Boas F.* The Methods of Ethnology // *American Anthropologist*, 1920. V. 22. P. 317

<sup>38</sup> *Tylor E.B.* Primitive Culture. V. 1... P. 5.

<sup>39</sup> *Idem.* Anthropology. L., 1916. P. 20.

<sup>40</sup> *Idem.* Primitive Culture. V. 1... P. 14.

<sup>41</sup> *Morgan L.H.* Ancient Society... P. 5, 6.

<sup>42</sup> *Idem.* Houses and House-Life... P. 3; *idem.* Ancient Society... P. 5.

<sup>43</sup> *Idem.* Ancient Society... P. 529.

<sup>44</sup> *Ibid.* P. 463. «*Ibid.* P. 11.

<sup>46</sup> *Ibid.* P. 530.

<sup>47</sup> Замечания наподобие приводимого ниже отнюдь не редкость в антиэволюционистских сочинениях сторонников Боаса: «Можно категорически утверждать, что даже в наихудшие времена Морган не сотворил более явной чепухи (и это еще слабо сказано)» (*Lome R.H.* Primitive Society... P. 389).

<sup>48</sup> Крёбер в 1923 г. высказывается и об эволюции письменности, и о происхождении и истории алфавита. Он начинает с утверждения, что «в развитии письменности логически выделяются три стадии» (*Kroeber A.L.* Anthropology. N.Y., 1923. P. 263; курсив мой. - Л.У.). Описав эволюцию письменности, он кратко излагает историю алфавита.

<sup>49</sup> *Boas F.* Ethnological Problems in Canada // *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 1910. V. 40. P. 536.

<sup>50</sup> *Benedict R.* The Science of Custom // *The Making of Man*. N.Y., 1931. P. 810.

<sup>51</sup> *Sapir E.* Anthropology and Sociology // *The Social Sciences and Their Interrelations*. Boston, 1927. P. 101.

<sup>52</sup> *Goldenweiser A.* Evolution, Social... P. 661.

<sup>53</sup> Заметим, кстати, что Гольденвейзера называют «философом американской антропологии» (*Lome R.H.* Review of: Goldenweiser A. Early Civilization // *The Freeman*, 1922. V. 6. P. 235).

<sup>54</sup> *Rodin P.* The Method and Theory of Ethnology. N.Y., 1933. P. 4.

<sup>55</sup> *Laufer B.* Review of: Lowie R.H. Culture and Ethnology // *American Anthropologist*, 1918. V. 20. P. 90.

<sup>56</sup> *Bryan W.J., Bryan M.B.* The Memoirs of William Jennings Bryan. Philadelphia, 1925. P. 547.

<sup>57</sup> *Schmidt W.* The Culture Historical Method of Ethnology. N.Y., 1939. P. 39, 55; такое же обвинение в адрес американского антрополога, который не был учеником Боаса, см. на с. 43.

<sup>58</sup> См.: *White L.A.* Morgan's Attitude Towards Religion and Science // *American Anthropologist*, 1944. V. 46. P. 224-225.

<sup>59</sup> *Boas F.* The History of Anthropology // *Science*, 1904. V. 20. P. 522.

<sup>60</sup> *Rodin P.* The Mind of Primitive man // *The New Republic*, 1939. V. 98, P. 303.

524

<sup>61</sup> *Lome R.H.* Culture and Ethnology. N.Y., 1917. P. 95.

«*Linton R.* Error in Anthropology // *The Story of Human Error*. N.Y., 1936. P. 314. «Антиэволюционизм, разумеется, не сводится к школе Боаса. Школа «культурных кругов», или, как предпочитает говорить ее лидер, патер В. Шмидт, «культурно-историческая школа», тоже имеет резко антиэволюционную направленность. Многие, если не большинство видных деятелей этой школы, - римско-католические священники, которых, как указывает Клайд Клакхон, в силу их приверженности догматам своей церкви «почти принуждают отказываться от 'Evolutionismus'a» (*Kluckhohn C.* Some Reflections of the Method and Theory of the Kulturkreislehre // *American Anthropologist*, 1936. V. 36. P. 173). Антиэволюционизм группы «культурных кругов», таким образом, покоится на твердом фундаменте католической догмы. Совсем не так очевидны источник и основание для антиэволюционистской философии школы Боаса. Однако сходство антиэволюционистского духа и взглядов двух этих школ хорошо видны в том энтузиазме и удовлетворении, с какими Альберт Мунч и Генри Спал-динг цитируют нападки

проф. Лоуи на эволюционизм в целом и на Моргана в частности (*Muntsch A., Spalding H. Introductory Sociology. N.Y., 1928. P. 3, 4, 8, 9, 10, 14, 15, 16, 20, 23, 24 ff.*).

<sup>64</sup> *Lowie R.H. Review of Cory H. The Intellectuals and the Wage Workers // American Anthropologist, 1920. V. 22. P. 186.* В этой рецензии Лоуи хвалит Герберта Кори за то, что тот освободился от «кошмара догмата об однолинейной эволюции».

<sup>65</sup> *Benedict R. Race: Science and Politics. N.Y., 1940. P. vii.*

<sup>66</sup> *White L.A. Morgan's Attitude...*

<sup>67</sup> *Sidney D. On the Concept of Culture and Some Cultural Fallacies // American Anthropologist, 1944. V. 46. P. 41-42.*

Перевод И.Ж.Кожановской

## Стадии эволюции, прогресс и оценка культур

Очень многие антропологи, особенно те, что принадлежали к группе Боаса, какое-то время придерживались следующих трех тесно взаимосвязанных утверждений: 1) концепция эволюционных стадий необоснованна; 2) идея прогресса неизбежно субъективна и потому не может быть использована при научном объяснении изменений культуры; 3) культуры нельзя оценивать, в особенности непозволительно заявлять, что одна культура «лучше» или «выше» другой. В данной работе будет доказано, что: 1) «стадии эволюции» — вполне реалистичное и научно значимое понятие; 2) прогресс в изменении культуры есть нечто, что можно определить в объективных терминах и измерить с помощью объективного стандарта (или стандартов), а потому 3) культуры могут быть оценены и ранжированы в терминах «более высокая», «более продвинутая» и т.д. Будет показано также, что многие из тех, кто отвергает данные понятия в теории, широко используют их на практике. Обратимся теперь к фактам и свидетельствам.

*Стадии эволюции.* В первом издании книги «Ум первобытного человека» Франц Боас заявлял, что «можно привести серьезные возражения против предположения о существовании общей последовательности культурных стадий для всех человеческих рас»<sup>1</sup>. Девятнадцатью годами позже он указывает, что «прежние надежды на открытие обязательной последовательности культурных стадий, которая была бы верна для всего человечества, развеялись»<sup>2</sup>. Гольденвейзер рассматривал «концепцию единого культурного развития с присущими ему фиксированными стадиями... как основной из трех догматов эволюционизма»<sup>3</sup>. Вот почему эта концепция была одним из главных объектов теоретической атаки на идею эволюции культуры. «По мере накопления соответствующего антропологического материала,— пишет Гольденвейзер,— концепция единых стадий была поколеблена, а затем и вовсе рухнула»<sup>4</sup>. Сэпир объясняет появление в этнологии концепции эволюционных стадий следующим образом:

526

«Эволюция носилась в воздухе. Каждый ощущал, что будет совершенно великолепно, если нам удастся найти некую первобытную стадию мышления, из которой мы "эволюционировали". Возможно, мы сумеем обнаружить даже несколько стадий и сыграем роль геолога, вскрывающего земные пласты»<sup>5</sup>.

Но эта игра, по мнению Сэпира, какой бы приятной и захватывающей ни была, в этнологии неуместна, поскольку «постепенно становилось ясно, что доктрину социальных стадий невозможно привести в соответствие с теми фактами, которые были старательно собраны в ходе антропологического исследования»<sup>6</sup>.

Р.Лоуи «официально отрекается» от «веры в законы, обеспечивающие независимое воспроизведение одной и той же *последовательности* стадий»<sup>7</sup> у разных народов. Он цитирует Мейтланда, чтобы показать, что «любую мыслимую тенденцию к существованию в человеческом обществе твердой последовательности стадий должна полностью перекрывать тенденция к непрестанному заимствованию; тем самым первая становится непознаваемой "вещью в себе", что с научной точки зрения лишено смысла»<sup>8</sup>. Коротко говоря, концепцию стадий культурного развития представляют как необоснованную.

В «Экономической жизни первобытных народов» Мелвилл Хер-скивиц утверждал, что «общественные "стадии" Веблена, почерпнутые у Льюиса Моргана... сегодня совершенно устарели»<sup>9</sup>. Отвечая на критику рецензента по этому поводу, он заявил: «Я рад... еще раз подтвердить, что убежден: использование... такого понятия, как "стадии развития",

предполагает веру в некий тип социальной эволюции, реальность которого невозможно... доказать»<sup>10</sup>. Несколько позже и д-р Скаддер Микил замечает, что «любая теория, предусматривающая набор эволюционных стадий в применении к культуре, полностью опровергается»<sup>11</sup>. У.Мак-Леод заявляет, что «как таковая теоретическая основа концепции стадий полностью несостоятельна»<sup>12</sup>.

Социологи склонны отказываться от идеи эволюционных стадий, возможно, в меньшей степени, чем этнологи, тем не менее кое-кто из них это делает. Например, Сазерленд и Вудворд рассказывают, как добросовестные исследователи-полевики «целиком опровергают впечатляющую теорию... о последовательных стадиях эволюции культуры»<sup>13</sup>. Того же взгляда придерживается и Кимбелл Янг<sup>14</sup>.

Таким образом, мы видим, что антропологи школы Боаса на протяжении десятилетий выступали против теории стадий в эволюции культуры и что некоторые социологи заняли ту же позицию. Как выразилась Дороти Гэри, исследующая развитие социальной теории, «уже несколько лет излюбленным спортом для части американских

527

культурологов сделалось разбивание в пух и прах (по крайней мере для собственного удовольствия) разных вариантов так называемых "стадийных" теорий социальной эволюции». Однако, как пишет она далее, «это хорошая забава и, может быть, хорошая журналистика, но отнюдь не хорошая наука»<sup>15</sup>.

*Прогресс.* Гольденвейзер дал нам, возможно, наилучший образчик обычного возражения против концепции прогресса. «Понятие прогресса, - пишет он, - подразумевало суждение о нем как о чём-то, создающем улучшения, а ни одно такое суждение не может быть сделано без представления о нормах, которые заведомо субъективны. Идею прогресса тем самым переместили из области факта в область мнения»<sup>16</sup>. «Понятие прогресса как постоянной или неотъемлемой черты эволюции» было, согласно Гольденвейзеру, «самым слабым из трех эволюционных догматов»<sup>17</sup>.

*Оценка культур.* Много лет назад Боас заявил, что практика оценки культур, которая «с самого начала составляла неотъемлемую часть эволюционной антропологии», была субъективна<sup>18</sup>.

«Совершенно естественно, - говорил он, - что в ходе изучения культуры наша собственная цивилизация должна стать точкой отсчета, что достижения иных времен и иных рас должны измеряться нашими собственными достижениями»<sup>19</sup>. Позднее, в новом издании книги «Ум первобытного человека», он выразил во многом тот же самый взгляд<sup>20</sup>.

Гольденвейзер считает невозможным располагать пять культур, описанных в «Ранних цивилизациях», «в виде восходящего ряда»<sup>21</sup>. Он отмечает, что если использовать один критерий, то пять культур выстраиваются в определенном порядке. Если изменить критерий - этот порядок меняется. Таким образом, любую из упомянутых культур можно — в зависимости от вашего критерия - расположить на вершине или у подножья восходящего ряда или где-нибудь в промежутке между ними и, как уже отмечал Гольденвейзер, «нормы являются заведомо субъективными». Хер-скивиц тоже считает, что некая культура, «кажущаяся простой, может — если судить по другим ее характеристикам — быть чрезвычайно сложной»<sup>22</sup>.

РЛоуи рассуждает по поводу невозможности оценивать культуры: «Когда от определенных обычаев и институтов мы переходим к динамике социальной истории, то *вновь оказывается, что ранжировать культуры невозможно* (курсив мой. - Л.У.)»<sup>23</sup>.

Рут Бенедикт имеет в виду то же самое, говоря: «Для антрополога наши обычаи и обычаи новогвинейского племени — это два равно возможных общественных способа решения некоей общей проблемы; и если антрополог остается антропологом, он обязан избегать какого бы то ни было сравнения одного способа в пользу другого»<sup>24</sup>.

528

В своей недавней статье «Об оценках в культуре» Мелвилл Хер-скивиц цитирует книгу Лоуи «Первобытное общество», приводя из нее длинный пассаж, который, по его мнению, подразумевает «полную невозможность оценки культур». Он говорит затем, что «признание того, что давать оценки разным культурам невозможно, прочно утвердилось сегодня»; более того, Херскивиц уверяет нас, что это «представляет собой большой шаг вперед к ясности мысли в том, что касается природы человеческой цивилизации и ее функционирования»<sup>25</sup>.

Маргарет Мид выражает указанную точку зрения следующим образом: «Наш вклад [как антропологов] состоит в признании *равноценности человеческих культур*, рассматриваемых как целостности ... Мы выступили *против любого ранжирования культур* в иерархических построениях, где собственную культуру обычно помещают на вершине, а остальные мировые

культуры — на нисходящей шкале, в соответствии с дистанцией, отделяющей их от наших культур... Мы выступили за своего рода демократию культур — концепцию, которая естественным образом должна занять свое место рядом с другими великими демократическими принципами... (курсив мой. - Л.У.)»<sup>26</sup>.

Итак, мы видим, что Боас и ряд наиболее видных его учеников отрицают концепцию эволюционных стадий и заявляют, что критерии оценки культур субъективны, а следовательно, с научной точки зрения мы не можем говорить о прогрессе или о более высоких и более низких культурах. Эти ученые поздравляют себя с освобождением от старомодного представления, будто одна культура может быть лучше другой, а также с тем, что сделали «большой шаг вперед к ясности мысли» и «демократическим принципам» в этнологии. Если остановиться и поразмыслить, их позиция поистине замечательна. В действительности из нее следует, что культура майя была не выше, чем культура огнеземельцев; что сегодняшняя цивилизация Соединенных Штатов — не выше, чем цивилизация средневековой Англии или — по той же логике — не выше древнего каменного века. Подобные утверждения своей нелепостью поразят, вероятно, большинство ученых, а также простых смертных. Мы покажем, что это напрямую бросает вызов науке, равно как и здравому смыслу.

Теперь же мы хотим вскрыть фундамент указанной теоретической позиции в целом и рассмотреть ее недостатки в частности. Но перед этим следовало бы прояснить одну вещь. К настоящему моменту мы лишь сформулировали тезис и назвали нескольких людей, придерживающихся его. Нас интересует *точка зрения*, а не все разнообразные высказывания тех *индивидов*, которые эту точку зрения разделяют. Поэтому, если антрополог *X* поддержал данную позицию в

529

одном случае, было бы нелепо предъявлять претензию, что в какой-то другой раз он сказал что-то еще; так же нелепо обвинять меня, что я несправедлив к какому-то автору, потому что не упомянул всего, что он когда-либо писал на данную тему. Я совершенно уверен, что по некоторым важным вопросам многие антропологи придерживаются более чем одной позиции. Однако ранее меня определенно не интересовали индивиды и их взгляды, будь они последовательны или нет. Я попытался сосредоточить внимание на тезисе, довольно широко представленном в американской антропологии ряда последних десятилетий, и привести слова различных ученых, которые данный тезис защищали. Как мы вскоре увидим, многие антропологи, которые цитировались выше, никоим образом не следуют тем принципам, под которыми подписываются.

Стадии, прогресс и оценка культур — просто три аспекта одного-единственного вопроса: эволюционизм или антиэволюционизм? Многие выдающиеся этнологи последних десятилетий XIX в. (если не большинство их) являлись эволюционистами. Они были убеждены, что культура эволюционирует, что в ее развитии можно выделить определенные стадии, что прогресс можно измерить с помощью научно обоснованных норм и что, следовательно, культуры можно оценивать. Как известно, резкая реакция на философию эволюционизма имела место в самом конце прошлого столетия; вес и инерцию она набрала уже в веке нынешнем. В Америке антиэволюционистское движение в этнологии возглавил Франц Боас и его ученики. Они боролись с эволюционизмом энергично и настойчиво на протяжении многих лет. Они настолько преуспели в этом, что многие наблюдатели попросту объявили культурный эволюционизм «умершим». Поэтому позицию Боаса в отношении стадий эволюции, прогресса и оценки культур следует понимать только в свете его отношения к эволюционизму. Раз они отрицали эволюцию, то, конечно, не находилось места и для стадий развития; раз не было стадий, как можно было говорить о прогрессе, а если прогресс — это просто субъективное и тенденциозное представление, то как можно по справедливости оценивать культуры? Таковой была их общая позиция. Они поддерживали ее, опираясь на ряд специфических доводов, часть из которых мы сейчас рассмотрим.

Одним из самых ходовых возражений против теории стадий было обвинение в том, что она, как правило, не согласуется с фактами культурной истории; что последовательность стадий не всегда одна и та же; что некоторые стадии подчас выпадают, и т.д. Излюбленным примером в этом смысле являлась последовательность эпох камня, бронзы и железа. Почти каждый критик эволюционизма указывал, что в Африке стадия бронзы отсутствовала, что тамошние племена переходили непосредственно от камня к железу. Этот аргумент, как

530

я показал в другом месте<sup>27</sup>, бьет мимо цели, поскольку эволюционистская формула относится к последовательности культурного процесса, к развитию приемов металлургии, а не к конкретно-историческому опыту народов. Тот факт, что некоторые племена переходили непосредственно от обработки камня к обработке металла, никоим образом не обесценивает утверждение эволюционистов, что *в процессе технологического развития* стадия бронзы предшествует стадии железа. Сходным образом отмечалось, что некоторые племена перешли непосредственно к стадии земледелия, не проходя через промежуточную пастушескую стадию, хотя ни один эволюционист, насколько мне известно, никогда не утверждал, что какой-либо народ должен известное время побыть пастушеским, прежде чем сумеет стать земледельческим.

Это верно, что критики эволюционизма доказывали свою правоту, борясь с моргановскими стадиями развития семьи (от промискуитета до моногамии) и с теми, кто настаивал, что матрилинейная клановая организация должна предшествовать патрилинейным кланам. Но критика, сводившаяся к замечанию, что постулированные эволюционистами стадии не всегда были отдельными и отчетливыми, а зачастую перекрывали друг друга,— такая критика была мимо цели и являлась несправедливой, потому что никто из видных эволюционистов никогда с этим и не спорил. Напротив, и Морган, и Тайлор особо указывали, что одна стадия может перекрывать другую<sup>28</sup>. Морган писал: «Когда появились орудия из железа, из бронзы, от каменных орудий отказались не полностью... Более того, поскольку период каменных орудий перекрывает периоды бронзы и железа и поскольку, кроме того, бронза перекрывает период железа, они не способны разграничиться между собой так, чтобы каждый из периодов оставался самостоятельным и отличным от других»<sup>29</sup>. А Тайлор приводит пример «деревенских общин старой Европы... [в которых] поля обрабатывались невдалеке от деревни, скотина паслась летом на принадлежащих общине холмах и в лесах, куда шел также и охотник за дичью»<sup>30</sup>. Тем самым он признавал, что не два, а три типа деятельности — земледелие, пастушество и охота — могут существовать бок о бок в одной социальной организации. А еще мы обнаруживаем, что Гольденвейзер, критикуя эволюционистов, ссылается на то, что охота, хотя и является «одним из наиболее ранних экономических занятий... существует на всех последующих стадиях... [что] в Черной Африке земледелие и пастушеская жизнь бытуют в одинаково широком масштабе»<sup>31</sup>. А Кимбелл Янг говорит нам, что «вся однолинейная теория [эволюции] развалилась... когда мы обнаружили случаи перехода некоторых народов непосредственно от охоты к земледелию, а также примеры того, что рыболовство, охота и зачаточное земледелие часто существуют бок о бок»<sup>32</sup>.

531

Противники эволюционизма нападали на представления о стадиях, а равно и о прогрессе, используя один-единственный тезис, который только запутал вопрос, а не прояснил его. Они обвинили эволюционистов в том, что те поместили нашу собственную культуру на «вершину лестницы... Поэтому все, что представлялось наиболее непохожим на наши обычаи, считалось наиболее ранним, а остальные явления располагались там, где они в наибольшей степени обеспечивали прямой равномерный подъем наверх»<sup>33</sup>. Рут Бенедикт говорит то же самое и во многом теми же словами<sup>34</sup>.

Разумеется, это просто повторение тезиса, выдвинутого за много лет до того Боасом. В 1904 г. он писал следующее: «Субъективизм оценки, характерный для большинства эволюционных построений, с самого начала был неотъемлемой частью эволюционной антропологии.

Совершенно естественно, что при изучении истории культуры наша собственная цивилизация должна выполнять роль нормы и что достижения иных времен и иных рас должны меряться нашими достижениями»<sup>35</sup>.

Тридцать четыре года спустя он говорил: «Представляется почти неизбежным, что эта норма должна основываться на нашем собственном опыте, на нашей собственной цивилизации. Ясно, что это произвольная норма и, возможно, в том и состоит *величайшая ценность антропологии*, что она заставляет нас познакомиться с огромным разнообразием таких норм (курсив мой. — Л. У.)»<sup>36</sup>.

Мы не единожды находим этот тезис у Лоуи в «Первобытном обществе»<sup>37</sup>. Появляется он также и в статье Джона Суонтона<sup>38</sup>. Тезис этот содержится и в недавней статье Радклифф-Брауна<sup>39</sup>. Это тот вид логики, который, по мнению критиков, и привел эволюционистов к

постулированию изначального промискуитета. «Доказывалось,— говорит Крёбер,— что поскольку мы придерживаемся определенно моногамного брака, то начало человеческого сексуального союза, вероятно, находится в неразборчивом промискуитете»<sup>40</sup>. Херскович подтверждает данное положение<sup>41</sup>. Ту же точку зрения выражает Лоуи: «Для интеллектуальной атмосферы того периода было в высшей степени характерно, что моргановская первая стадия непременно воспринималась как состояние полного промискуитета... Полное отсутствие регулирования половой жизни представляет собой открытую противоположность обязательной моногамии. Для мыслителя середины викторианской эпохи то, что моногамия является высшей формой брака, было заранее известным выводом, требующим только констатации, но не доказательства... и такой же аксиомой считалось, что древний человек должен был жить в условиях, бесконечно далеких от этого идеала. Поэтому Морган не претендовал на то, что-

532

бы найти эмпирические доказательства в пользу древнего промискуитета... Он выдвинул промискуитет *как логический постулат*... и тем самым поставил его вне сферы научной дискуссии»<sup>42</sup>.

Данная теория плохо согласуется с фактами. Тайлор жил в интеллектуальной атмосфере середины викторианской эпохи, но он не придерживался теории изначального промискуитета. Напротив, он заявлял, что «человечество никогда не может жить просто как толпа людей, где все борются друг с другом и где каждый за себя. Общество всегда состоит из семей, или домохозяйств, связанных добрыми отношениями и управляемых брачными правилами и обязанностями родителей и детей»<sup>43</sup>.

Герберт Спенсер тоже не поддерживал идею «полного промискуитета» как стадии, предшествующей социальной эволюции человека. «Полный промискуитет считается не просто практикой, но в некотором роде законом... Я не считаю, что факты позволяют нам сделать вывод, будто когда-либо существовал неограниченный промискуитет»<sup>44</sup>.

Таким образом, мы видим, что из трех сторонников социальной эволюции, живших в середине викторианской эпохи, только Морган защищал теорию промискуитета. Но причина, по которой он это делал, состояла не в том, что промискуитет был «наиболее явной противоположностью моногамии». Он формулировал данную теорию как часть своей попытки объяснить системы терминов родства. Как хорошо известно, Морган был пионером в изучении систем родства. Он собирал системы терминов родства у народов всего мира. Он классифицировал их по типам и стремился дать им научное объяснение. Предположив, что эти термины отражали системы кровного родства и свойства (если использовать его собственное выражение), он пытался воссоздать формы семьи, свойственные каждой из систем терминов. С помощью этого метода он постулировал наличие нескольких форм семьи, которые расположил в логическом и, как он думал, хронологическом и эволюционном ряду. Цепь умозаключений привела его — в целях полноты и последовательности — к постулированию изначального состояния промискуитета, из которого последовательно развились различные формы семьи. Теперь мы убеждены, что его первоначальные предположения были ошибочны, а выводы неоправданны. Но, по совести, нельзя сказать, что Морган предложил промискуитет в качестве первоначального состояния *в силу того*, что он дальше всего отстоял от моногамии середины викторианской эпохи. Д-р Лоуи совершенно прав, когда говорит, что Морган «выдвинул промискуитет как логический постулат». Для

533

Моргана промискуитет представлялся логически необходимым допущением, точно так же как когда-то эфир оказался необходимым допущением для физиков — необходимым, чтобы снабдить свет средой, через которую он проходит. Однако мы не можем принять приговор Лоуи относительно того, что логический постулат находится «вне сферы научной дискуссии». Допущение о наличии эфира не выводило его за пределы науки. Напротив, оно напрямую ставило данный вопрос перед наукой в качестве гипотезы, которую надлежало проверить. Ее проверили и обнаружили, что эфира нет, точно так же как моргановскую теорию промискуитета подвергли проверке и отбросили, когда выяснилось, что она неверна.

Итак, мы видим, что лишь один из трех крупнейших эволюционистов отстаивал теорию промискуитета, но и он поддерживал ее не по тем причинам, которые приписывали ему

противники эволюционизма<sup>45</sup>. Хорошо бы было иметь ясные свидетельства на этот счет. Возвращаясь теперь к тому, что эволюционистам приписывали, будто они просто выстраивали все культуры или их отдельные черты в один ряд (в соответствии со сходством или отличием от нашей культуры), мы должны, конечно, признать, что в этом обвинении много справедливого. По существу, Тайлор излагает приводимый выше принцип оценки почти теми же самыми словами<sup>46</sup>. Крёбер называет такое допущение «поразительно наивным». Но хотелось бы спросить: «Что неправильного в такого рода посылке?». Мы докажем, что, если использовать ее критически, она может принести ценные результаты, результаты, которых никаким иным способом получить невозможно. Разве не этот метод применяется в палеонтологии и общих исследованиях по биологической эволюции? Перед нами выбор между двумя альтернативными подходами. Либо мы предполагаем, что генетическая связь между элементами единого ряда существует, либо что такой связи нет. Теоретически мы можем предположить, что *Eohippus*, *Mesohippus*, *Hipparion* и *Equus caballus* - это разные и не связанные между собой формы. Сходным образом можно предположить, что разнообразные формы средств обмена, календаря, социальной организации, власти и т.д. — это существующие отдельно, не связанные между собой формы. Но подобные допущения противоречат огромной массе данных, свидетельствующих о том, что одна форма вырастает из другой. Там, где можно установить или обоснованно предположить существование такого рода процесса, мы можем выстроить несколько форм в единый ряд и с помощью всего одной простой формулы сделать понятной огромную массу материала. Конечно, для биологии это трюизм и общее место; всякий знает, что эволюционная теория объяснила вещи, которые до нее были непонятны.

534

Если допустить, что одна форма вырастает из другой, а не возникает сама по себе, то во многих случаях мы будем в состоянии воссоздать и весь ряд. Естественно, мы начинаем обычно с того, что имеет место сейчас, того, что находится перед нами. Затем мы выстраиваем остальные формы данного ряда — в зависимости от того, сходны они или отличны от этой существующей формы. Так, например, из разнообразия форм биологического вида «лошадь» те формы, что в наибольшей степени напоминают современное животное, мы поставим в конец ряда, а те, что больше всего отличаются, — в его начало. В этом деле часто используют стратиграфию, однако если геологическая хронология не известна, наш метод рассматривается как весьма ценный. Мы без колебаний оцениваем находки, относя их к антропоиду или к гоминиду на основании их сходства с человекообразной обезьяной или с человеком.

В отсутствие установленной хронологии разве кто-нибудь усомнился бы в возможности применить вышеописанный метод для воссоздания цепочки развития, например автомобилей? Разве не будем мы вправе те модели, которые больше всего похожи на нынешние формы, расположить ближе всего к ним, а те, чье сходство наименьшее, — в самом низу шкалы? Разве нельзя выстроить логические ряды из ткацких станков, локомотивов, ножей, огнестрельного оружия и т.д. — по принципу последовательного развития? Разве филологи не реконструируют ряды лингвистических форм на основе их сходств и различий? Разумеется, мало кто согласится, что банковское дело может предшествовать бартерному обмену или что парламенты и пропорциональное представительство могли предшествовать племенным советам? Кто готов допустить, что в ходе истории наследственные короли могли предшествовать избираемым вождям?

Интересно отметить в этой связи, что, хотя Гольденвейзер многократно критиковал концепцию эволюционных стадий, он тем не менее пришел к ощущению, что противостояние этим понятиям может завести слишком далеко. Так, в своей последней крупной работе он говорит: «Возьмем, к примеру, институт вождя. Возможно, тот или иной вид лидерства существовал в обществе с самого начала, но это было, конечно, не наследственное лидерство. До того момента, как установилось наследование должности или до того, как это могло прийти людям в голову, должны были существовать лидеры или носители должности, чей пост не передавался по наследству... Организация, построенная из сибов... не могла рассматриваться в качестве первичной просто потому, что такие черты, как унилатеральное наследование членства в группе (или названия сива), могли развиваться только исторически, в ходе процесса, требующего времени... То же самое касается, хоть и не так явно, сферы религии и магии. Все факты свидетельствуют о том, что более примитивные формы

535

сверхъестественных существ и магических приемов бывают связаны с единичными или во

всяком случае с простыми целями и функциями... состоящими в обеспечении плодородия, защиты, удачи в охоте или в любви... Чем *более всеобъемлющи* формы магической власти, тем *сложнее божества, возникающие благодаря процессу синкретизма*, у более продвинутых народов первобытности, а также в историческое время. Нам трудно представить себе *противоположную направленность* данного процесса (за исключением совершенно особых обстоятельств) *без того, чтобы это не противоречило как имеющимся фактам, так и теоретической возможности* (курсив мой. — Л.У.)»<sup>47</sup>.

Мы видим, таким образом, что упомянутый метод, в использовании которого винят эволюционистов, на самом деле может быть выражением эвристичного и обоснованного принципа, который невозможно игнорировать без того, чтобы не впасть в противоречие «как с имеющимися фактами, так и с теоретической возможностью».

Мы здесь имеем дело с принципом, который выражает связь между причиной и следствием, а также их последовательную смену, то есть тот факт, что одна форма вырастает из другой. В биологии этот принцип применяется как нечто само собой разумеющееся. Он эвристичен и плодотворен. Он объясняет вещи, без него необъяснимые. Точно так же он правомерен и в сфере культуры. Его можно применять, по признанию Гольденвейзера, не только к орудиям, но также и к социальным системам, экономическим институтам, религии и магии, математическим системам и т.д. И наконец, используя данный метод, мы можем достичь такого понимания и проникновения в суть предмета, какого не достигнуть никаким иным способом. Как сказал Тайлор, «ни одна стадия цивилизации не возникает спонтанно, но вырастает или развивается из предшествующей ей стадии. Это величайший принцип, который должен твердо усвоить каждый исследователь, если он намерен понять мир, в котором живет, либо историю этого мира»<sup>48</sup>.

Стоит ли говорить, что указанный метод надлежит применять критически и с учетом здравого смысла, как в случае и с любым другим методом. Из него не следует, что если одну группу явлений можно выстроить в генетический ряд, то то же самое можно проделать и с *любым* классом явлений. Мы не могли бы поместить языки на-вахо, банту, китайский и эскимосский в единый эволюционный ряд на базе сходства с английским языком, подобно тому как невозможно разместить в эволюционной последовательности белок, медведей, свиней и ламантинов на базе их сходства с человеком.

Мы видим, таким образом, что, во-первых, сексуальные и брачные нравы середины викторианской эпохи не оказали ощутимого

536

влияния на социальную теорию Моргана, Тайлора и Спенсера, а во-вторых, что метод, за использование которого они подвергаются критике, является полезным и плодотворным, если его применяют критически.

Что касается прогресса, то эволюционистов обвиняли в отождествлении эволюции с прогрессом, в утверждении, что прогресс неизбежен, и в неспособности объяснить стагнацию или регресс в культурном процессе. Например, Гольденвейзер говорит о «самом слабом из... эволюционных постулатов... понятии прогресса как постоянной и неотъемлемой черты эволюции... Эволюционистская концепция прогресса долгое время превалировала, однако с накоплением фактов было признано, что регресс столь же свойственен истории, как и прогресс...»<sup>49</sup>.

Здесь мы вновь видим выставление эволюционистов в неверном свете. Они не отождествляли эволюцию с прогрессом. Они не считали, что прогресс неизбежен. И они признавали регресс. Спенсер высказывается по этому поводу очень ясно: «Эволюция [говорит он] обычно понимается как имплицитно присущая всему на свете *внутренняя* тенденция к тому, чтобы стать чем-то более высокоразвитым, но это — ошибочное представление о ней... Изменение необязательно подразумевает продвижение вперед. Зачастую оно не ведет ни к более высокой, ни к более низкой структуре. Новая комбинация фактов, способная вызвать изменение, представляющее собой шаг в социальной эволюции, может быть только случайной... Вполне возможно, а я считаю, и весьма вероятно, что движение вспять встречается столь же часто, как и движение вперед»<sup>50</sup>.

Тайлор высказывает ту же точку зрения: «Однако судя по тому, что происходит на протяжении всей истории, мы знаем, что реально в мире имеет место как Упадок, так и

Прогресс в сфере искусства и знания»<sup>51</sup>. «Из таких аргументов, как эти, не следует, что цивилизация всегда находится в движении или что ее движение всегда прогрессивно. Наоборот, история учит нас, что цивилизация в течение долгого времени сохраняет статичность, а часто и отстает назад»<sup>52</sup> [и] «развитие тем не менее не всегда прогрессивно, оно может идти и по линии вырождения. Существуют определенные состояния общества, когда упадок наук и ремесел — такое же неизбежное положение вещей, как и прогресс...»<sup>53</sup>.

Морган тоже пояснял, что прогресс не является неизбежным, а реализовываться может только через конкретные изобретения или открытия: «Отсутствие железных орудий остановило прогресс человечества на стадии варварства. Там бы оно и оставалось до сего часа,  
537

если бы не сумело преодолеть пропасть»<sup>54</sup>. Он говорит о ситуациях, когда «прогресс мог быть, по сути, незаметен на протяжении столетий»; он говорит о племенах и нациях, погибающих «в силу разрушения их этнической жизни»<sup>55</sup>.

Даже Дарвин, которому часто приписывают глубокое влияние на культурную антропологию, не считал прогресс неизбежным. «При определенных обстоятельствах, — говорил он, — нация движется назад, как это весьма часто происходит в мировой истории. Мы должны помнить, что прогресс не есть неизменное правило»<sup>56</sup>.

Таким образом, мы видим, что эволюционисты не придерживались тех представлений о прогрессе, которые приписывались им адептами школы Боаса. Желательно было бы предъявлять точные факты и по этому поводу тоже.

В начале данного очерка мы говорили, что намерены предпринять попытку продемонстрировать, что «эволюционные стадии» и прогресс можно использовать в качестве научно обоснованных концепций при интерпретации культурного процесса и что поэтому культуры можно оценивать по объективным критериям и выстраивать в единый ряд — от низшей к высшей. Теперь попробуем сделать это.

«Эволюционные стадии», разумеется, означают эволюцию. Под эволюцией мы понимаем процесс, в котором одна форма вырастает из другой в хронологической последовательности, то есть эволюция — это временная последовательность форм. В применении к культуре это подразумевает: 1) что элементы, или черты, культуры не существуют изолированно и вне связи друг с другом, но что они организованы в модели или формы; 2) что эти формы претерпевают изменения с течением времени<sup>57</sup>. Например, мы можем проследить за развитием топоров через последовательный ряд форм. То же самое можно сказать о плугах, ткацких станках, о письменности, сводах законов, социальных, математических и философских системах и т.д. Или же мы можем проследить за развитием культуры, рассматриваемой как целостность, начиная от первого этапа, связанного с добыванием пищи из дикой природы, и до технологии домашней обработки пищи, до топливных, а теперь, видимо, до ядерных технологий. Мы можем проследить за эволюцией культуры в целом — с точки зрения использования энергетических сил природы: культура развивается по мере увеличения количества энергии, расходуемой на душу населения в год. Эволюция культуры, как однажды сказал Крёбер, очевидна даже самому слабому ученому<sup>58</sup>. Сам Гольденвейзер, несмотря на то что был автором многочисленных «опровержений» эволюционизма, говорит, что эволюционный процесс очевиден<sup>59</sup>. Линтон замечает: «Когда бы ты ни обратился к культурному потоку, в нем всякий раз обнаруживаются свидетельства "эволю-

538  
ции"»<sup>60</sup>. Тем не менее мы до сих пор встречаем этнологов, настаивающих на антиэволюционистской точке зрения.

Если просто отказываться признать и принять существование эволюционного процесса в культуре, то, естественно, невозможно принять и стадии развития. Для тех, кто признаёт, что одна форма вырастает из другой, концепция стадий будет полезной в качестве средства описания, интерпретации и оценки. Таким образом, последовательность форм топора — различные приемы обработки камня, изготовления рукояток, техники металлургии и т.д. — служит для разграничения ступеней развития рубящего орудия, от первых грубых каменных форм до современного топора из закаленной стали. Точно так же можно различить стадии в развитии ткачества; Крёбер, например, выделяет семь стадий в развитии этого ремесла у аборигенов Америки<sup>61</sup>. Лоуи, говоря о клане, выделяет стадии социальной эволюции<sup>62</sup>. Стадии можно различить, кроме того, в развитии письменности, денег, математики, медицины, в социальной эволюции и т.д. Стадии — это просто последовательность значимых форм в процессе развития.

«Прогресс» может иметь два несколько различающихся, но тем не менее связанных между собой

значения. Он может означать не более чем развитие процесса, чье движение происходит по принципу, отличному от простой случайности. Он может означать также продвижение к «лучшему», «более высокому» или «более низкому» состоянию. Например, мы можем сказать, что насекомое, ползущее по земле, осуществляет прогресс, двигаясь от точки *A* к точке *B*. Или же что звезда прогрессирует, становясь горячее, а человек — немощнее. Болезнь может прогрессировать до тех пор, пока пораженный ею организм вследствие этого не умрет. Здесь под прогрессом мы понимаем продолжение процесса. Но мы можем также понимать под прогрессом достижение последовательных стадий, или позиций, каждая из которых выше или лучше предыдущей. Обе эти концепции «прогресса» применимы к культуре, каждую можно использовать для выявления процесса культурных изменений и для того, чтобы сделать их понятными.

Предположим, у нас есть последовательность форм искусства, которые мы обозначим как *a*, *b*, *c*, *d* и т.д. Каждая форма вырастает из предшествующих ей форм; мы можем проследить их развитие от *a* до *d*, через *b* и *c*. Поэтому было бы правильно сказать, что искусство прогрессировало от *a* к *d*, но не утверждать при этом, что и? является лучшей или более высокой формой, нежели *a*. То же самое можно сказать и о словесных формах.

Тем не менее это не то, что обычно понимают под прогрессом, когда речь идет о культурных изменениях в целом. Согласно общепринятому употреблению термина, прогресс — это движение к более

539

высокому или лучшему состоянию, или к тому и другому одновременно. К развитию и изменению культуры такое понимание также применимо. И здесь мы оказываемся лицом к лицу с проблемой критерия; именно на этом антиэволюционисты боасовского направления теряют терпение и в итоге вообще отказываются от попытки решить проблему.

Боас и ряд его учеников признают, что говорить о прогрессе (в смысле «лучшего»), когда речь идет о технологии и знаниях, правомерно, но при этом они доказывают, что к социальным, философским, этическим и т.п. системам данное понятие неприменимо. Например, Боас говорит: «Мы можем усматривать прогресс в определенной направленности развития изобретений и знаний». «...Нелегко определить прогресс в какой-либо сфере общественной жизни, за исключением области знания и контроля над природой». «...Трудно определить прогресс в этических идеях. А еще трудней заметить универсально понимаемый прогресс в социальной организации, так как то, что мы выделяем в качестве прогресса, зависит от избираемой нами нормы. Крайний индивидуалист мог бы рассматривать как свой идеал — анархию. Другие могут верить в крайне произвольные установления, а третьи...»<sup>63</sup>.

Лоуи тоже допускает возможность обоснованно говорить, что одно орудие лучше, чем другое: «Суждение о том, что металлические топоры совершеннее каменных — строго объективно». Но он продолжает спорить, что «оценка социальных черт культуры *полностью отличается* от оценки технологических черт. Последние можно оценивать в зависимости от того, насколько они приближаются к выполнению известных задач, первые же имеют *неизвестные задачи, или задачи, ценность которых* — предмет философской рефлексии; поэтому судить о них можно *только на субъективном основании*, а научно подходить должно как к *несоизмеримым*... В области социальной жизни не существует объективного критерия для оценки социальных явлений (курсив мой. — Л.У.)»<sup>64</sup>.

По существу, тот же взгляд Лоуи выразил в одной из своих последних работ: «Назначение топора — валить деревья; но в чем состоит назначение искусства, общественной жизни, верований, брака?»<sup>65</sup>

Гольденвейзер и Херсковиц выражали тот же самый взгляд<sup>66</sup>.

Их позиция интересна. Она подразумевает ряд допущений: 1) что часть культуры или ее аспект можно оценивать в отрыве от целого или *от всего остального*; 2) что социальные черты имеют «неизвестные задачи», а это чаще всего означает, что мы не знаем, в чем состоят их функции; 3) что такие вещи, как формы правления, этические кодексы, религиозные верования и т.д., должны оцениваться

540

(если вообще это стоит делать), исходя из суждений и предпочтений людей соответствующего общества — племенного или гражданского. Рассмотрим вышеперечисленное по пунктам.

Гольденвейзер спрашивает: «Превосходит ли христианство... исламскую религию, иудаизм или конфуцианство? Ответ будет "да" или "нет" в зависимости от того, кто вы или во что вы верите»<sup>67</sup>.

И Боас, и Гольденвейзер отмечают, что один человек может предпочитать анархию, другой —

диктатуру или демократию, и т.д. Оба задают вопрос, можно ли в таком случае говорить, что одна этическая система выше или лучше другой. Подобная точка зрения предполагает, что какой-то аспект или какую-то часть культуры можно оценивать в отрыве от культуры в целом или *от всего остального*. Это все равно что спросить, что лучше: мех, перья или чешуя? Или что лучше: утиная нога или орлиная? Вряд ли это разумные вопросы. Для млекопитающего «лучше» мех, для птицы «лучше» перья, а для рыбы «лучше» чешуя. Для утки лучше нога перепончатая, а не когтистая, как у орла. Мораль всего этого такова: подобного рода вещи нельзя оценивать и сравнивать *друг с другом, а также в отрыве от присущего им контекста*. То же самое относится к религиям, формам правления или формам семьи, этическим кодексам и т.д. Все это — средства организации взаимоотношений, с одной стороны, между отдельными членами общества, с другой стороны, между обществом и средой его обитания. В зависимости от обстоятельств средства, естественно, разнятся: те, что годны для одной ситуации, не будут подходить для другой. Не бывает и не может быть абсолютной нормы, с помощью которой могут быть измерены или оценены все формы правления, все этические системы, религии, формы семьи и т.д. Они соотносятся не друг с другом, но каждая форма соотносится с собственной ситуацией. Бессмысленно спрашивать, что лучше: молоток, лопата, иголка, каное или велосипед. Все зависит от того, что вам нужно и чего вы хотите. Этический кодекс, хорошо подходящий бесписьменным охотникам, может быть (и почти наверняка будет) неуместен в высокоразвитых земледельческих или индустриальных обществах. Религиозная система, подходящая для пастушеской жизни, не подойдет народу мореплавателей и огородников, вроде полинезийцев. Мы видим, тем самым, что попытка сравнивать друг с другом проявления одного и того же, не связанного с технологией аспекта, взятого из нескольких разных культур, а также попытка оценивать их в отрыве от соответствующих контекстов (культур *в целом*) неоправданны. А объявлять, что концепция прогресса неприменима к нетехнологическим элементам культуры потому, что такой подход к их оценке не удастся, — значит совершать ошибку, достойную сожаления.

Теперь давайте рассмотрим тезис Боаса о том, что элементы культуры, не связанные с технологией, имеют «неизвестные задачи», «что

541

они чисто субъективны»<sup>68</sup> и поэтому «наука должна их рассматривать как несоизмеримые» (по словам Лоуи). Кажется почти невероятным, что в наши дни антрополог может задавать вопрос, подобный тому, что недавно сформулировал Лоуи: «Назначение топора — валить деревья; но *в чем состоит назначение искусства, общественной жизни, верований, брака?*» Задавать подобный вопрос — значит допускать, что данные аспекты культуры таинственны и непознаваемы. Этнология была бы поистине в печальном положении, если бы не могла пролить света на эту проблему. К счастью, ситуация не столь мрачна и безнадежна, как можно предположить по вопросу Лоуи. На деле мы знаем очень многое о назначении, или *функции*, таких вещей, как «искусство, общественная жизнь, верования, брак».

Человек — это животное, и подобно всем остальным животным, он стремится жить, продлить свой род. Он старается сделать жизнь безопасной и продолжительной. Культура — это присущий только человеку способ борьбы за существование. Это способ добывания из природы материалов, удовлетворяющих его нужды, способ защиты себя самого и своей группы от врагов, способ борьбы с болезнями, нахождения защиты от стихий и т.д. Мы можем выделить технологический, социальный и философский аспекты культуры, но все они имеют общую задачу и общую цель: безопасность и продолжение жизни. Социальные системы — это социальные средства для приведения в действие технологических систем; при этом один тип приспособлен к охотничьей технологии, другой — к рыболовной, земледельческой, пастушеской, лечебной, военной и т.д. Философские построения (мы используем данный термин в широком значении, охватывающем всю совокупность мыслей и представлений народа) также являются средством борьбы за существование, ведущейся на всех фронтах: пищевом, военном, медицинском, моральном и т.д. В борьбе за существование важна также социальная солидарность, и мы видим, как социальные институты (клубы, общества, системы родства, кланы, ритуальные группы и т.д.), мифы, законы, легенды, формы искусства, обряды, фетиши и т.п. работают на созидание морали, на укрепление групповой солидарности. Отдых и развлечение в виде игр и занятий искусством создавали мораль; они сообщали жизни интерес и придавали ей осмысленность; они успокаивали, облегчали страдания, вдохновляли и придавали смелости. Чтобы дело поддержания жизни шло успешно, человеческие существа должны были эффективно общаться друг с другом. Ради осуществления

этой задачи действуют социальные, политические, этические, художественные, церковные и образовательные системы. Всё это средства, чтобы координировать, интегрировать, регулировать и направлять стремления человека к цели всей жизни: безопасному и приятному существованию.

542

Заявленный здесь тезис отнюдь не новость. Антропологи функциональной школы сделали его почти что общим местом. Например, Радклифф-Браун утверждает, что «одна из задач культуры - упорядочить отношения между человеческими существами. Это делается с помощью социальной структуры, а также традиций в сфере морали, обрядов и экономики - традиций, в рамках которых такая структура функционирует. Но другая задача культуры — упорядочить отношения человека с окружающей средой»<sup>69</sup>. Радклифф-Браун показывает, что тотемизм — это средство организовать и «взаимоотношения между человеческими существами», и «отношения человека с окружающей средой». Точно так же Малиновский постоянно выставляет культуру как «средство удовлетворения его [человека] желаний и подчинения ему окружающей среды»<sup>70</sup>. «Самое главное в культуре то [говорит он], что она позволяет человеку удовлетворять его первейшие нужды, то есть его потребность в еде, в надежности существования, в защите от непогоды, от окружающих опасностей, а также потребность в продолжении рода»<sup>71</sup>.

Итак, мы видим, что назначение и цель не связанных с технологией аспектов культуры не столь уж таинственны или субъективны, как это видится сторонникам Боаса. Задача культуры, взятой как в отдельных аспектах, так и в целом, сделать жизнь безопасной, непрерывной и осмысленной. Мы не можем сказать, что этический кодекс, религия или форма семьи у британцев, колонизовавших Тасманию, сами по себе были сколько-нибудь «лучше», чем у аборигенов, которых они там обнаружили. Но мы определенно можем сказать, что верования, этика, формы семьи и т.д., свойственные завоевателям, составляли часть культуры, намного более высокой, чем культура несчастных чернокожих, истребленных пришельцами. Культуры, если понимать их как способ ведения борьбы за существование, можно сравнивать друг с другом и оценивать. Но их этические, политические, семейные и другие аспекты, рассматриваемые в отрыве от культурного целого, нельзя трактовать подобным образом.

Тем не менее то предположение, что единственным способом оценить не связанные с технологией аспекты культуры является сравнение аспекта одной из культур с соответствующим аспектом другой (например, этического кодекса культуры *A* с этическим кодексом культуры *B*), полностью соответствует боасовской концепции культуры. В последние годы жизни Боас стал говорить, что «культура составляет единое целое». Открытое заявление на этот счет мы находим в его статье «Цели антропологического исследования»<sup>72</sup>. Два года спустя он подробно остановился на интеграции в культуру — во «Введении» к работе Бенедикт «Модели культуры». А в «Общей антропологии» он замечает, что «несмотря на несоответствия, которые

543

так или иначе всегда имеют место, каждая культура — это целостность... Более желательным и разумным представляется трактовать каждую культуру как целое»<sup>73</sup>. Однако в более ранние годы Боас высказывал свой взгляд на культуру как на «нечто, состоящее из лоскутов и заплат, бессистемную мешанину». Один раз Бенедикт тоже ясно и определенно выразила данную точку зрения: «Насколько можно видеть, это элементарный факт человеческой природы: люди строят свою культуру из несопоставимых элементов, комбинируя их каждый раз по-новому; и пока мы не откажемся от предрассудка, будто в результате такого строительства получается организм с функциональными взаимосвязями, мы не сумеем объективно увидеть нашу культурную жизнь или контролировать ее видимые проявление».

Именно отказ от эволюционизма главным образом послужил основанием для сторонников Боаса в создании концепции культуры как «хаотического беспорядка». Сэпир рассказывает, как после атаки со стороны адептов Боаса «старая схематичная эволюция... впала в известный всем хаос истории». Та же тема, по мнению Херско-вица и Уилли, звучит в «Первобытном обществе» Лоуи: «Нигде, наверное, данный элемент, суть которого в отсутствии единообразия культурного развития у разных социальных групп, не выявился сильнее, чем в "Первобытном обществе" Роберта Лоуи, которому цивилизация видится в результате как "бессистемная мешанина" и "нечто, состоящее из лоскутов и заплат"»<sup>75</sup>.

При такой концепции культуры для группы Боаса было совершенно естественно считать, что единственным способом оценки таких вещей, как формы правления, религии, этические кодексы и т.д., должно стать прямое сравнение одного с другим. Если культура — не более

чем смешение «несопоставимых элементов»; если «предрассудком» является убеждение, что культура — это «функционально взаимосвязанный организм», — то, разумеется, черты культуры, не связанные с технологией, вполне могут выглядеть как имеющие «неизвестные задачи» и считаться «научно несоизмеримыми». Только когда в культуре видят интегрированную систему, функция (и «задача») не связанных с технологией черт может быть понята и оценена<sup>76</sup>.

Теперь мы переходим к последнему из трех допущений, лежащих в основании боасовской концепции ранжирования (или возможности оценки) тех элементов или аспектов культуры, которые не связаны с технологией. Как говорили Боас и Гольденвейзер, кто-то предпочитает анархизм, кто-то фашизм, а кто-то и демократию; одним мил иудаизм, другим — христианство или магометанство. По-

544

этому кто может сказать, что одно лучше другого? Лоуи тоже убежден, что в таких вопросах невозможно обнаружить «норму, которая была бы приемлема для всех»<sup>77</sup>.

Это и в самом деле любопытная позиция, если разобраться. Кто должен быть судьей в научных делах: сам исследователь или народ? Люди могут не сходиться во мнении относительно правильности лечения трахомы, но если одни из них — образованные врачи, а другие — неграмотные дикари, разве их точки зрения имеют равный вес? Кому должно судить о еде: науке о питании или же народному обычаю и предрассудкам? Допустим, что каждому, кто защищает применение сеток и антикомариных средств, десять человек доказывают, что от малярии спасают чары; допустим, что десять миллионов человек «предпочитают» демократию и только тысяча высказывается за анархию; что четыреста миллионов заверяют в своей приверженности буддизму и только десять миллионов — в приверженности иудаизму; что все это доказывает или означает? Ценность для жизни человека как животного вида тех или иных лекарств, механизмов, организаций, философских доктрин и т.д. определяется не за счет апелляции к мнению дилетантов и даже не за счет опроса экспертов. Эта ценность должна измеряться с помощью *объективных критериев*. Забавно, что Боас, Лоуи, Гольденвейзер и др. не прочь поместить суждения, вкусы и предпочтения людей племенного общества, а также дилетантов (суждения, которые сами в конечном счете являются чертами культуры или данными антропологического исследования) на тот же уровень, что труды и выводы ученого-антрополога.

А теперь мы намерены сформулировать собственную позицию в отношении эволюционных стадий, прогресса и оценки культур. 1. Культура эволюционирует; при этом одна форма вырастает из другой. В культурном процессе присутствуют форма и непрерывность. Клан, алфавит, телескоп, язык, король или таблица логарифмов возникли не «вдруг»; каждое такое явление вырастает из предшествующих форм организации культурных элементов. 2. Эволюционная стадия — это просто одна из последовательно сменяющихся форм в процессе развития. Клановая организация, например, представляет собой стадию социальной эволюции. «Кланы появляются не на самой ранней стадии развития общества, а на несколько более высоких уровнях... в конце концов исчезая под воздействием сильной централизованной власти»<sup>78</sup>. Точно так же замковый камень арочного свода, плуг, символ для обозначения нуля, представительная власть, антисептики, теория относительности и т.п. представляют собой стадии культурного развития. 3. Мы можем с полным основанием говорить о прогрессе в развитии культуры не только в смысле более поздних форм последовательного ряда, но также в понятиях «более высокого» и «лучшего».

545

Культура, как мы убедились, является средством приспособления, регулирования и контроля<sup>79</sup>. Средства разнятся, и одни из них лучше, чем другие. О том же, что «выше» и что «ниже», судят по критерию безопасности и выживания. Измерять культуры можно при помощи ряда объективных и жизненно важных показателей: производимого на единицу человеческого труда количества пищи и других продуктов, удовлетворяющих человеческие потребности; детской смертности; коэффициента смертей в результате различных болезней; ожидаемой продолжительности жизни и т.д. Однако наилучший единый показатель, которым можно измерить все культуры, это *количество энергии, затраченной на душу населения в год*<sup>80</sup>. Это общий знаменатель для всех культур. На самых ранних стадиях культурного

развития человек для строительства культуры располагал исключительно энергией собственного тела. Позднее он стал использовать энергию солнца в виде культивируемых растений. Он одомашнил животных. Потом энергию топлива использовал для двигателей. А теперь уже ядро атома осваивается для получения новых и дополнительных ресурсов энергии. Прогресс культуры происходит по мере возрастания количества энергии, затрачиваемой на душу населения. Таким образом, критерий для оценки культур носит объективный характер<sup>81</sup>. Измерения могут быть выражены и в математической форме. Цель — безопасность и выживание — тоже объективна; это цель, которой живут все биологические виды, включая человека. Итак, мы можем говорить о прогрессе культуры объективно, необычайно обогащая при этом наше понимание культурной истории человечества.

4. И наконец, мы можем оценивать культуры и выстраивать их в ряд - от низшей к высшей. Разумеется, этому предшествует установление научно состоятельного критерия оценки и способа измерения.

Теперь мы подходим к самому интересному моменту. Несмотря на то что сторонники Боаса отвергают концепцию стадий, находят понятие прогресса неприемлемым для всего, за исключением технологии, и утверждают, что культуры невозможно оценивать, мало кто из них следует тем принципам, на приверженность которым они претендуют. Так, например, мы видим, что многие из них постоянно говорят о стадиях или уровнях развития, о продвинутиости культур, о продвинутых, высоких и низких культурах и т.д.

Боас говорит о «стадиях» культуры в своих статьях на протяжении значительного периода времени. Так, если взять несколько примеров, то в 1910 г. мы находим «стадии цивилизации» и «стадии культуры»<sup>82</sup>; в 1917 г.: «когда племенное общество достигает такой экономической стадии»<sup>83</sup>; в 1919 г.: «на всех культурных уровнях», «с подъемом общего культурного уровня»<sup>84</sup>; в 1938 г.: «наивысшая стадия цивилизации», «высокая стадия политической организации»,

546

«определенная стадия культурного развития»<sup>85</sup>. Гольденвейзер говорит, что «клановые системы могут представлять собой и сравнительно высокие, и сравнительно низкие стадии социального развития»<sup>86</sup>. Лоуи говорит о «стадиях меньшей продвинутиости», о «более низком уровне цивилизации»<sup>87</sup>, а в одной из самых последних работ у него есть схема, которая могла бы быть взята из работы какого-нибудь старомодного эволюциониста<sup>88</sup>. На ней показан ряд стадий культурного развития (Лоуи называет их «эрами культурной истории»): Дикость, или Древний каменный век, Мотыжное земледелие, или Новый каменный век, Медный век, Бронзовый век и Железный век. В другом месте той же работы он говорит о том, что «Австралия иллюстрирует собой обе *стадии развития* (курсив мой. — Л.У.)»<sup>89</sup>. Бенедикт упоминает «культуры всех уровней сложности»<sup>90</sup>.

Что касается прогресса, то Боас находит его как в политической, так и в технологической эволюции и, видимо, в культуре в целом. Каждое из «этих ранних изобретений,— говорит он об африканских культурах,— представляет собой гигантский шаг вперед в развитии человеческой культуры»<sup>91</sup>. В социальной эволюции, согласно Боасу, «все развитие человечества показывает, что это состояние (то есть "федерация наций") неизбежно наступит. Прогресс идет медленно, но почти равномерно, в направлении расширения политических образований: от орд к племенам, от племен к маленьким государствам, конфедерациям и нациям»<sup>92</sup>. Здесь Боас не только признает эволюционный процесс, но и утверждает, что он неизбежен: «Практические трудности, которые, по-видимому, стоят на пути формирования еще больших образований, не стоят ничего в сравнении с *неумолимыми законами истории* (курсив мой. — Л.У.)»<sup>93</sup>.

Что касается «прогресса», а также «более высоких» (или «продвинутых») и «более низких» культур, то можно отметить следующие высказывания приверженцев Боаса. Боас противопоставляет «первобытные культуры» и «более продвинутые типы цивилизации»<sup>94</sup>; он говорит об «ареале более продвинутой культуры», о «весьма продвинутых племенах Северо-Западной Америки», о «народе, находящемся на продвинутой стадии цивилизации»<sup>95</sup>; о «более высоких цивилизациях, которые были созданы... в Мексике»<sup>96</sup>; о «племенах с более продвинутым типом культуры», о «более продвинутых типах общества»<sup>97</sup>; о «самых бедных культурах, где для удовлетворения простейших потребностей требовалось затратить всю

энергию индивида... и где не развилось никакого разделения труда»<sup>98</sup>; о том, что «в средние века цивилизация арабов и арабизированных берберов достигла стадии развития, безусловно превосходившей многие нации Европы того периода»<sup>99</sup>. Таким образом, мы видим, что на протяжении тридцати лет Боас постоянно признает наличие прогресса, а также более высоких и более низких культур.

547

В «Первобытном обществе» Лоуи говорит о «более высоких» и «наиболее низких из известных культур»<sup>100</sup>, а также о «самых высоких из известных цивилизаций, таких как цивилизации китайцев, древних греков и наша собственная». В работе «Цивилизованны ли мы?» читаем: «В некоторых африканских монархиях, таким образом, миллионы людей находились под тотальным контролем со стороны правителя и его министров. Насколько более продвинутым выглядит это по сравнению со скромной системой кроу!»<sup>101</sup> В той же работе мы читаем, кроме того, о «более примитивных» и «более развитых охотниках», а также о «продвинутых перуанцах и мексиканцах». В статье «Социальная организация» Лоуи говорит о «более примитивных обществах», «наиболее примитивном народе», «более простых культурах» и «более продвинутых народах»<sup>102</sup>. А из одной его поздней работы мы узнаём, что «даже уровень бадарийцев был бесконечно выше уровня австралийских и огнеземельских охотников недавнего времени, ничего не знавших о гончарстве и земледелии и, таким образом, более чем на семь тысяч лет отставших от древних насельников берегов Нила»; узнаём и о том, что «шиллуки были довольно близки к центрам более высоких цивилизаций»<sup>103</sup>. В «Истории американской культуры» Лоуи говорит: «Большинство этнографов обычно помещают пауни выше омаха, а омаха выше тетонов»<sup>104</sup>, что является, по нашему мнению, ранжированием культуры на основе довольно разработанной шкалы.

Гольденвейзер часто давал оценку культурам. В статье «Социальная организация индейцев Северной Америки» он говорит о «более высоких культурах»<sup>105</sup>. В «Ранней цивилизации», несмотря на демонстрацию того, что группу из пяти племен, от арунта до баган-да, невозможно построить в один ряд по принципу от низшего к высшему, он говорит о «первобытных племенах, включая и самые примитивные», о «грубой культуре австралийцев... и более высокой цивилизации» и о том, что «в первобытных племенах глиняные горшки делают вручную, а в племенах более высокого цивилизационно-го уровня...»<sup>106</sup>. А в своей последней крупной работе «Антропология» он говорит о «более высоких индейских цивилизациях Перу, Мексики», о «белых американских фермерах... с их более высокой культурой»<sup>107</sup>.

Сэпир также в разных работах говорит о «более высоких» и «более низких уровнях»<sup>108</sup>; противопоставляет «наиболее примитивные племена» племенам, «наиболее продвинутым в культурном отношении»<sup>109</sup>; упоминает об «очевидно наименее примитивном» и о «высоком уровне культуры»<sup>110</sup>.

Херсковиц избегает терминов «более высокий» и «более низкий» при описании культур, хотя все-таки говорит о «наиболее грубых цивилизациях»<sup>111</sup>. Но на деле он свободно раздает им оценки с точ-

548

ки зрения их сложности и силы. Например, он часто упоминает о «бесписьменной, но сложной западноафриканской культуре Дагомеи», о «наиболее сложных политических... организациях... в Северной Америке», о «больших политических объединениях в Африке и Индонезии, а также о... более бедных и менее сложных обществах...»<sup>112</sup>. Кроме того, он говорит о «конфликте культур, не равных по силе»<sup>113</sup>. Таким образом, он дает оценку культурам, не впадая при этом в «грех» эволюционизма.

Маргарет Мид тоже признаёт три уровня интеграции культуры (простейшие формы, корпоративные общества и политические общества), заимствуя, по ее словам, подобное различие у Радклифф-Брауна<sup>114</sup>. Тем самым она располагает культуры согласно уровню их интеграции, а поскольку Радклифф-Браун определяет «переход от интеграции более низкого и простого типа к более высокому и сложному»<sup>115</sup> как эволюцию, то данные уровни интеграции представляют собой стадии эволюционного развития.

Таким образом, мы видим, что Боас и некоторые из его наиболее выдающихся последователей не так уж привержены «демократическому представлению о равенстве культур»,

провозглашенному Маргарет Мид. Разумеется, они так часто доказывали, что культуры невозможно ранжировать, что Херскович приветствовал «признание невозможности оценки культур» как «огромный шаг вперед к достижению большей ясности мысли». Однако, к несчастью для ясности мысли, Боас, Лоуи, Гольденвейзер, Сэпир и другие оказались неспособны жить в согласии со своими эгалитарными принципами. По-видимому, они совершенно не в состоянии удержаться от ранжирования культур; на протяжении десятилетий они фактически постоянно дают им оценки.

Почему Боас с учениками, провозгласившие себя противниками таких понятий, как стадии, прогресс, «более высокие и более низкие» культуры, тем не менее широко пользуются ими, — это вопрос, на который, видимо, надлежит ответить им самим или тем, кто придерживается их традиции. Наша версия состоит в том, что (по причинам, которые мы не можем изложить здесь) они твердо выступали против теории культурной эволюции по принципиальным соображениям. Это поневоле приводило их к отказу от понятия стадий, прогресса и оценки культур. Когда бы они ни сталкивались с проблемами теории или принципа в этнологии, они выказывали полную приверженность своей антиэволюционистской философии. Но когда приходило время интерпретировать культурные явления как таковые — в том виде, как они их наблюдали, — эти люди не могли избежать использования названных понятий. Эволюционный характер изменения культуры просто сам по себе давил на них и на какое-то время заставлял оставить свои антиэволюционистские

549

установки. Вот почему Сэпир мог назвать некие племена «очевидно наименее примитивными», почему Гольденвейзер характеризовал культуры Мексики и Перу как «более высокие», почему Лоуи мог поместить бадарийскую культуру «бесконечно выше австралийских охотников» и почему Боас располагал цивилизацию средневековых арабов выше, чем европейскую цивилизацию того же периода.

Существует, как я указываю в других местах<sup>6</sup>, ряд печальных последствий той теоретической позиции, какую занимает Боас по нескольким важным проблемам. Особенно печально, что он и его ученики отрицают теорию культурной эволюции столь рьяно и столь огульно — ведь в результате этнологию лишают одной из самых фундаментальных и живительных научных концепций. Вне эволюционного принципа история культуры может оказаться не чем иным, как хаотическим беспорядком, бессистемной мешаниной, каковую в ней и видят некоторые адепты группы Боаса. Наряду с отказом от эволюции происходил и отказ от таких полезных понятий, как стадии, прогресс, а также представление о том, что культуры можно оценивать. Есть, однако, свидетельства тому, что сегодня в среде американских антропологов, в особенности у более молодых ученых, заметна определенная неудовлетворенность в связи с преимущественно не-гативистским подходом, характерным для школы Боаса. В самом деле, даже Гольденвейзер, после того как почти четверть века критиковал и опровергал эволюционизм, сказал в своей последней крупной работе: «Возможно, слишком страстно включившись в процесс ниспровержения эволюционизма, мы впали в соблазн отрицания того положительного, что оставила после себя эта школа научной мысли. Тут много места для конструктивной работы, которую еще предстоит сделать»<sup>7</sup>.

Сделать нужно и впрямь многое. Будем надеяться, что пересмотр философской точки зрения может привести к возрождению эволюционизма в науке о культуре. Когда это произойдет, «стадии» и «прогресс» вновь займут свое место как обоснованные и полезные научные понятия.

### Примечания

Перевод выполнен по изданию: *White L.A. Evolutionary Stages, Progress, and the Evaluation of Cultures // Southwestern Journal of Anthropology, 1947. V. 3. P. 163-192.*

<sup>1</sup> *Boas F. The Mind of Primitive Man. N.Y., 1911. P. 192-193.*

<sup>2</sup> *Idem. Anthropology // Encyclopedia of the Social Sciences, 1930. V. 2. P. 109.*

<sup>3</sup> *Goldenweiser A. Anthropology. N.Y., 1937. P. 517.*

<sup>4</sup> *Idem. Evolution, social // Encyclopedia of the Social Sciences, 1931. V. 5. P. 659-660.*

<sup>5</sup> *Sapir E. Review of: Lowie R.H. Primitive Society // The Dial, 1920. V. 69. P. 529.*

<sup>6</sup> *Idem. Anthropology and Sociology // The Social Sciences and Their Interrelations. Boston, 1927. P. 99.*

<sup>7</sup> *Lowie R.H. Primitive Society. N.Y., 1920. P. 432.*

- <sup>8</sup> Ibid. P. 435.
- <sup>9</sup> *Herskovits M.J.* The Economic Life of Primitive Peoples. N.Y., 1940. P. 357.
- <sup>10</sup> *Idem.* Economics and Anthropology: A Rejoinder // *Journal of Political Economy*, 1941. V. 49. P. 273.
- <sup>11</sup> *Mekeel S.* Review of: *Murphy J.* Lamps of Anthropology // *American Sociological Review*, 1943. V. 8. P. 747.
- <sup>12</sup> *MacLeod W.C.* The Origin and History of Politics. N.Y., 1931. P. 125.
- <sup>13</sup> *Sutherland R.L., Woodward J.L.* Introductory Sociology. Philadelphia, 1937. P. 646-647.
- <sup>14</sup> *Young K.* Sociology. N.Y., 1942. P. 99.
- <sup>15</sup> *Gary D.* The Developing Study of Culture // *Trends in American Sociology*. N.Y., 1929. P. 208.
- <sup>16</sup> *Goldenweiser A.* Evolution, Social // *Encyclopedia of the Social Sciences*, 1931. V. 5. P. 660; *idem.* History, Psychology and Culture. N.Y., 1933. P. 76, 140.
- <sup>17</sup> *Idem.* Anthropology and Psychology // *The Social Sciences and Their Interrelations...* P. 74-75; *idem.* History... P. 76.
- <sup>18</sup> *Boas F.* The History of Anthropology// *Science*, 1904. V. 20. P. 515, 517. Но крайний пример субъективизма в оценке мы найдем не у эволюционистов, а у одного из наиболее выдающихся учеников Боаса - Эдварда Сэпира: он считает «великими культурами те, которые мы инстинктивно ощущаем как здоровые духовные организмы» (*Sapir E.* Culture: Genuine and Spurious // *American Journal of Sociology*, 1924. V. 29. P. 410). Д-р Лоуи тоже полагает, что, например, аборигенная культура Полинезии «занимает на шкале место среди самых замечательных культур, не знавших искусства изготовления металла» (*Lowie R.H.* Primitive Society... 1920. P. 58).
- <sup>19</sup> *Boas F.* The History of Anthropology... P. 517.
- <sup>20</sup> *Idem.* The Mind of Primitive Man. N.Y., 1938. P. 225.
- <sup>21</sup> *Goldenweiser A.* Early Civilization. N.Y., 1922. P. 125-126.
- <sup>22</sup> *Herskovits M.* Man, the Speaking Animal // *Sigma Xi Quarterly* 1933. V. 21. P. 68.
- <sup>23</sup> *Lowie R.H.* Primitive Society... P. 439.
- <sup>24</sup> *Benedict R.* Patterns of Culture. Boston, 1934. P. 1.
- 551
- <sup>25</sup> *Herskovits M.* On the Values in Culture // *The Scientific Monthly*, 1942. V. 54 P. 559.
- <sup>26</sup> *Mead M.* The Role of Small South Sea Cultures in the Post-War World // *American Anthropologist*, 1943. V. 45. P. 193.
- <sup>27</sup> *White L.A.* Diffusion vs. Evolution: An Anti-evolutionist Fallacy // *American Anthropologist*, 1945. V. 47. P. 339-356; *idem.* History, Evolutionism and Functionalism: Three Types of Interpretation of Culture // *Southwestern Journal of Anthropology*, 1945. V. 1. P. 221-248.
- <sup>28</sup> *Tylor E. B.* Anthropology//*Encyclopaedia Britannica*, 1910-1911. V. 2. P. 117.
- <sup>29</sup> *Morgan L.H.* Ancient Society. N.Y., 1877. P. 9.
- <sup>30</sup> *Tylor E.* Anthropology. L., 1881. P. 220.
- <sup>31</sup> *Goldenweiser A.* Early Civilization... P. 25-26; *idem.* Evolution, Social... P. 660.
- <sup>32</sup> *Young K.* Sociology... P. 99.
- <sup>33</sup> *Kroeber A.L.* Anthropology. N.Y., 1923. P. 8.
- <sup>34</sup> *Benedict R.* The Science of Custom//*The Making of Man*. N.Y., 1931. P. 810.
- <sup>35</sup> *Boas F.* The History of Anthropology... P. 517.
- <sup>36</sup> *Idem.* Methods of Research // *General Anthropology*. Boston, 1938. P. 676.
- <sup>37</sup> *Lowe R.H.* Primitive Society... P. 56, 205.
- <sup>38</sup> *Swanton J.R.* Some Anthropological Misconceptions // *American Anthropologist*, 1917. V. 19. P. 461.
- <sup>39</sup> *Radcliffe-Brown A.R.* On Social Structure // *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 1940. V. 70. P. 11.
- <sup>40</sup> *Kroeber A.L.* Anthropology... P. 8.
- <sup>41</sup> *Herskovits M.J.* Man, the Speaking Animal // *Sigma Xi Quarterly*, 1933. V. 21. P. 69.
- <sup>42</sup> *Lowe R.H.* Primitive Society... P. 56.
- <sup>43</sup> *Tylor E.B.* Anthropology. L., 1881. P. 402.
- <sup>44</sup> *Spencer H.* The Principles of Sociology. V. 2. N.Y., 1885. P. 662.
- <sup>45</sup> Эдварду Сэпиру принадлежит другое объяснение приписываемого эволюционистам интереса к первобытному промискуитету. «Теория древнего полового коммунизма,— говорит он,— столь восторженно воспринятая спенсерами и морганями», может являться «попросту следствием сублимированного желания болтать на сексуальные темы, желания, ищущего себе прикрытия и оправдания в высоком храме науки» (*Sapir E.* Review of. Primitive Society by R.H.Lowie // *The Nation*, 1920. V. 111. P. 47). Как мы только что видели, это допущение, которое является всего лишь суждением, не подкрепленным ни доказательствами, ни фактами, невозможно приписать ни Моргану, ни Спенсеру, ни Тайлору. И еще вопрос, хотел ли Сэпир, чтобы его слова воспринимали серьезно.
- <sup>46</sup> «Образованный мир Европы и Америки,— говорит он,— практически устанавливает стандарт, когда

просто помещает свои собственные нации на одном конце социального ряда, а дикие племена - на другом конце, остальное же человечество располагая между этими полюсами - в зависимости от того, к чему они ближе: к дикой или культурной жизни». Но Тайлор продолжает перечислять ряд специфических критериев, с помощью которых эти сходства и различия можно определить. «Главные критерии классификации — это отсутствие или наличие производственных навыков, высокое или слабое их развитие, в особенности навыков обра-

552

ботки металлов, изготовления орудий и судов, обработки земли и т.д.; это уровень научных знаний, ясность моральных принципов, состояние религиозной веры и обрядовой жизни, уровень социальной и политической организации и т.д. Таким образом, на основании сравнительных данных этнографы способны выстроить по крайней мере приблизительную шкалу развития цивилизации. Мало кто стал бы спорить, что нижеперечисленные расы верно выстроены в ряд в соответствии с их культурами: австралийская, таитянская, ацтекская, китайская, итальянская» (*Tylor E.B. Primitive Culture. V. 1. L., 1871. P. 26-27*).<sup>48</sup> *Goldenweiser A. Anthropology... P. 520-521.*

<sup>48</sup> *Tylor E.B. Anthropology... P. 20.*

<sup>49</sup> *Goldenweiser A. History, Psychology and Culture... P. 76; idem. Evolution, Social... P. 660.*

<sup>50</sup> *Spencer H. Op. cit. P. 106-109.*

<sup>51</sup> *Tylor E.B. Researches into the Early History of Mankind. L., 1865. P. 183.*

<sup>52</sup> *Idem. Anthropology. L., 1881. P. 18.*

<sup>53</sup> *Idem. How the Problems of American Anthropology Present Themselves to the English Mind // Science, 1884. V. 4. P. 549.*

<sup>54</sup> *Morgan L.H. Ancient Society. P. 43.*

<sup>55</sup> *Ibid. P. 60.*

<sup>56</sup> *Darwin Ch. The Descent of Man. N.Y., 1904. P. 142-143.*

<sup>57</sup> Похоже, у проф. Лоуи такое же представление об эволюционном процессе, поскольку после того, как он указал, что антропологи — сторонники культурных кругов «верят в эволюцию», Лоуи говорит: «... ибо признавать, что культура меняется во времени, и [курсив Лоуи. - Л.У.] рассматривать отдельные черты как органически взаимосвязанные - значит признавать возможность определенной последовательности» (*Lowie R.H. The History of Ethnological Theory. N.Y., 1937. P. 189-190*).

<sup>58</sup> *Kroeber A.L. The Superorganic // American Anthropologist, 1917. V. 19. P. 164.*

<sup>59</sup> «Отказ от эволюционной теории, понимаемой как специфическая формула развития, отнюдь не означает, что в рамках цивилизации не существует развития. На деле видно, что все обстоит прямо противоположным образом» (*Goldenweiser A. Four Phases of Anthropological Thought: An Outline // Papers and Proceedings, American Sociological Society, 1921. V. 16. P. 65*).

<sup>60</sup> *Linton R. The Study of Man. N.Y., 1936. P. 315.*

<sup>61</sup> *Kroeber A.L. Anthropology. N.Y., 1923. P. 360-361.*

<sup>62</sup> «Кланы возникают не на самой ранней общественной стадии, а на каких-то более высоких уровнях...» (*Lowie R.H. Introduction to Cultural Anthropology. N.Y., 1940. P. 256*). «То, что истинно для организации, построенной на сибях поры их расцвета, возможно, не будет истиной для сибя поры его становления... Известно, что греки прошли через период, когда они были организованы в сибя. Но это может указывать просто на то, что на определенном уровне развития система сибов начинает приходить в упадок» (*Lowie R.H. American Culture History... P. 147, 162*); при этом кланы «в конце концов исчезают под воздействием сильной централизованной власти» (*Lowie R.H. Introduction... P. 256*).

<sup>63</sup> *Boas F. Anthropology and Modern Life. N.Y., 1928. P. 213-214; idem.*

553

*Anthropology // Encyclopedia... P. 103; idem. Method of Research... P. 676-678.*

<sup>64</sup> *Lowie R.H. Primitive Society... P. 439, 438.*

<sup>65</sup> *Idem. Introduction... P. 373.*

<sup>66</sup> *Goldenweiser A. Anthropology... P. 524; Herskovits M.J. The Economic Life... P. 7-8.*

<sup>67</sup> *Goldenweiser A. Anthropology... P. 524.*

<sup>68</sup> «Данная проблема, — говорит Гольденвейзер, - переходит из сферы измерения в сферу оценки, из сферы объективности в сферу вкуса и мнения» (*Goldenweiser A. Early Civilization... P. 14*).

<sup>69</sup> *Radcliffe-Brown A.R. The Social Organization of Australian Tribes // Oceania, 1930. V. 1. P. 63.*

<sup>70</sup> *Malinowski B. Social Anthropology // Encyclopaedia Britannica, 1929. V. 20. P. 864.*

<sup>71</sup> *Idem. Introduction // Hoggbin H.I. Low and Order in Polynesia. L., 1934. P. xxxi.*

<sup>72</sup> *Boas F. The Aims of Anthropological Research // Science, 1932. V. 76. P. 605-613.*

<sup>73</sup> *Idem. Methods of Research // General Anthropology. Boston, 1938. P. 673, 680.*

<sup>74</sup> *Benedict R. The Guardian Spirit in North America // American Anthropological Association Memoir, 1923. V. 29. P. 84-85.*

<sup>75</sup> *Herskovits M., Willey M. The Cultural Approach to Sociology // American Journal of Sociology, 1923. № 1.*

<sup>76</sup> Интересно отметить, что Бенедикт, подобно Боасу и некоторым другим членам его группы, в конечном счете пришла к пониманию интегрированности культуры и фактически к согласию с тем «предрассудком», что культура *является* «функционально взаимосвязанным организмом». В 1934 г. она писала: «Очевидно, что сумма всех индивидов у зуньи создает культуру помимо и сверх того, что эти индивиды желали и что они сотворили... Вполне оправданно называть это органическим целым» (*Benedict R. Patterns of Culture...* P. 231).

Мы подозреваем, что влияние функциональных школ Малиновского и Радклифф-Брауна в конце 1920-х - начале 1930-х гг. во многом сказалось на смене веры у группы Боаса. Г-жа Хурнле считает, что Боаса «заставили признать функционалистскую точку зрения... почти не считаясь с ним самим и, так сказать, против его воли». Она отмечает, что Боасова «культурная динамика», на которой он делал акцент в последние годы, — не что иное, как функционализм, но с другим названием (*HuemUA. W. New Aims and Methods in Social Anthropology // South African Journal of Science, 1933. V. 30. P. 82-83*).

Насколько я понимаю, вторжение функционализма в американскую этнологическую теорию группа Боаса «приветствовала» суровой критикой и множеством насмешек. Но когда функционализм начал приобретать новых сторонников и делать успехи в борьбе против атомистической и негативистской философии «американской исторической школы», Боас (и некоторые из его учеников, в особенности Рут Бенедикт) переменял тон. Теперь Боас начал проповедовать «культурную динамику»: разъяснял, что необходимо понимать, как работают культуры, что мы должны воспринимать культуры как интегральное целое и т.д. Но он не называл это функционализмом и не признавал, что то, что он защищал,

554

имело некоторое сходство с функциональными школами того времени. «Культурная динамика» была представлена как особый вклад Боаса. Тем не менее по сути это был функционализм под фирменным знаком Боаса (если использовать понятие «рынок» для конкуренции соперничающих школ).

<sup>77</sup> *Lome R.H. Introduction to Cultural Anthropology. N.Y., 1934. P. 373.*

<sup>78</sup> *Idem. Introduction to Cultural Anthropology... P. 256.*

<sup>79</sup> Эта точка зрения, разумеется, поддерживается многими учеными. Так, Герберт Спенсер говорит, что «человеческий прогресс измеряется той степенью, в какой простое присвоение замещается производством, что достигается сперва за счет ручной силы, затем - силы животного и наконец - силы механизма» (*Spencer H. The Principles of Sociology. V. 3. N.Y., 1897. P. 362*). Морган рисовал прогресс как процесс, движущийся вперед за счет изобретений и открытий, которые ведут ко все большему технологическому контролю над природой; в особенности это касается способа существования (см. «Древнее общество»). Радклифф-Браун понимает прогресс как «процесс, посредством которого человеческие существа достигают большего контроля над физической окружающей средой - за счет увеличения знаний и совершенствования технических средств с помощью изобретений и открытий» (*Radcliffe-Brown A.R. On Social Structure... P. 11*). Выдающийся физик Р.Милликан тоже определяет прогресс как «возрастающий контроль над окружающей средой» (*Millikan R.A. Evolution in Science and Religion. New Haven, 1927. P. 42*).

<sup>80</sup> Более подробно об этом см.: *White L.A. Energy and the Evolution of Culture // American Anthropologist, 1943. V. 45. P. 335-356.*

<sup>81</sup> Следует различать «субъективные» и «произвольные» стандарты измерения. Все стандарты произвольны и рукотворны. Но из этого не следует, что они должны быть также и субъективны. Дюймы, часы, фунты, акры и т.д. - абсолютно произвольные единицы измерения. Но они не субъективны. Сколько угодно людей могут измерять стол линейкой или взвешивать камень с помощью весов: они получают один и тот же результат в пределах допустимых отклонений. Личностный фактор тут исключается. Поэтому мы называем подобные измерения *объективными*. *Субъективные* измерения или оценки — это такие, при которых душа человека, делающего измерения, также является измерительным стандартом. Таким образом, один человек может сказать, что жизнь хороша, в то время как другой утверждает, что она плоха.

Смещение «произвольного» с «субъективным» может привести членов группы Боаса (и других критиков эволюционизма) к отказу от всех попыток оценить культуру. Наши критерии измерения и оценки произвольны, какими они и должны быть во всех областях науки, причем в физике не меньше, чем в культурологии. Однако они могут быть одинаково объективны как в науке о культуре, так и в физике или физиологии.

<sup>82</sup> *Boas F. Ethnological Problems in Canada // Race, Language and Culture. N.Y., 1940. P. 341.*

<sup>83</sup> *Idem. The Primitive Mind and the Present Hour // Race and Democratic Society. N.Y., 1945. P. 128.*

<sup>84</sup> *Idem. The International State // Race and Democratic Society... P. 142, 144.*

<sup>85</sup> *Idem. The Mind of Primitive Man. N.Y., 1938. P. 6, 8, 9.*

555

- <sup>92</sup>  
<sup>86</sup> *Goldenweiser A. Review of: Durkheim É. Les formes elementaires de la vie religieuse // American Anthropologist, 1915. V. 17. P. 723.*
- <sup>87</sup> *Lome R.H. Primitive Society... P. 17.*
- <sup>88</sup> *Idem. Introduction... P. 10-11.*
- <sup>89</sup> *Ibid. P. 265.*
- <sup>90</sup> *Benedict R. Patterns... P. 48.*
- <sup>91</sup> *Boas F. Race and Democratic Society... P. 63.*
- <sup>92</sup> *Ibid. .P. III (это - тема, проходящая через многие сочинения Боаса; см. также с. 100, 127, 180 указ, работы; см. также: idem. Anthropology and Modern Life... P. 97-99).*
- <sup>93</sup> *Ibid. P. 110.*
- <sup>94</sup> *Idem. Anthropology // Lectures on Science, Philosophy and Art. N.Y., 1908. P. 25.*
- <sup>95</sup> *Idem. The Mind of Primitive Man... P. 153, 184.*
- <sup>96</sup> *Idem. Race, Language... P. 329.*
- <sup>97</sup> *Idem. Anthropology and Modern Life... P. 95-96.*
- <sup>98</sup> *Idem. The Mind of Primitive Man. N.Y., 1938. P. 203. "Ibid. P. 13.*
- <sup>100</sup> *Lome R.H. Primitive Society... P. 68, 182.*
- <sup>101</sup> *Idem. Are We Civilized? N.Y., 1929. P. 149, 152.*
- <sup>102</sup> *Idem. Social Organization // Encyclopedia of the Social Sciences, 1934. V. 14. P. 142, 143, 146.*
- <sup>103</sup> *Idem. Introduction to Cultural Anthropology. N.Y., 1940. P. 10, 481.*
- <sup>104</sup> *Idem. American Culture History // American Anthropologist, 1940. V. 42. P. 413.*
- <sup>105</sup> *Goldenweiser A. The Social Organization of the Indians of North America // Journal of American Folklore, 1914. V. 27.*
- <sup>M</sup>*Idem. Early Civilization... P. 125-127, 315, 317, 408.*
- <sup>107</sup> *Idem. Anthropology... P. 427, 488.*
- <sup>108</sup> *Sapir E. Review of: Lowie R.H. Primitive Society // The Freeman, 1920. V. 1. P. 378.*
- <sup>109</sup> *Idem. Review of: Lowie R.H. Primitive Society // The Nation, 1920. V. 111. P. 47.*
- <sup>110</sup> *Idem. Anthropology and Sociology // The Social Sciences and Their Interrelations. Boston, 1927. P. 100, 109.*
- <sup>111</sup> *Herskovits M. Man... P. 69.*
- <sup>112</sup> *Idem. The Economic Life of Primitive Peoples. N.Y., 1940. P. 422, 438, 442.*
- <sup>113</sup> *Idem. Applied Anthropology and the American Anthropologists // Science, 1936. V. 83. P. 222.*
- <sup>114</sup> *Mead M. Cooperation and Competition Among Primitive Peoples. N.Y., 1937. P. 467.*
- <sup>115</sup> *Radcliffe-Brown A.R. Review of: Davidson D.S. The Cronological Aspects of Certain Australian Social Institutions // Oceania, 1930. V. 1. P. 370.*
- не *white L\_A. Diffusion vs. Evolution...; idem. Kroeber's Configurations of Culture Growth // American Anthropologist, 1946. V. 48. P. 78-93. "" Goldenweiser A. Anthropology. N.Y., 1937. P. 521.*
- Перевод И.Ж.Кожановской*

## Эволюционизм в культурной антропологии (ответ оппоненту)

Последняя статья проф. Лоуи «Эволюция в культурной антропологии: возражение Лесли Уайту»<sup>1</sup>, вышедшая в журнале «Американский антрополог», была написана, чтобы «прояснить вопросы, которые затрагивались» в трех моих статьях, опубликованных в этом же журнале<sup>2</sup>. Однако я не уверен, что в эти вопросы была внесена ясность. Напротив, мне кажется, местами д-р Лоуи внес путаницу, а не ясность в затрагиваемые проблемы. Поэтому мне бы хотелось высказать некоторые дополнительные замечания.

Прежде всего, должен сказать, что мне никогда не приходило в голову обвинять профессора Лоуи в плагиате. Я всего лишь отметил (используя приведенный им пример), что Морган раньше Лоуи предположил, что животных начали одомашнивать не в утилитарных целях. Но это не плагиат; многие «современные» идеи нашей эпохи можно найти у Аристотеля. Мне жаль, что у Лоуи сложилось иное впечатление.

Теперь давайте обратимся к некоторым вопросам, которые стали объектом его критики.

### Оценка Моргана

Я, конечно, хорошо знаю о лестных суждениях в адрес Моргана со стороны английских

антропологов Хаддона и Риверса, индийского ученого Митры и его американского учителя Кларка Уисслера. Но я знаю также и то, что многие видные антропологи, в особенности из группы Боаса, последовательно игнорировали Моргана, преуменьшали его значение и искажали его. Я считаю, что я достаточно полно показал это в своих статьях. Однако могу добавить еще одну интересную деталь, на которую я раньше не обратил внимания. Проф. Лоуи цитирует Радклифф-Брауна, который лестно отзывается о «Системах» Моргана. Однако он не обращает

557

внимания на то, что в библиографии к пространной статье Радклифф-Брауна «Социальная организация австралийских племен»<sup>3</sup>, содержащей 188 ссылок на 101 наименование 52 авторов, имя Моргана не появляется ни разу, несмотря на тот факт, что он был одним из первых (если не первым) антропологов, кто писал об австралийской социальной организации<sup>4</sup>. В сущности, можно без преувеличения сказать, что Морган, не без помощи своих протекже — Лоримера Файсона и А. Хауитта (учителем и руководителем которых он был на протяжении их десятилетней переписки), заложил основы австралийской этнологии. Однако Радклифф-Браун упоминает о Моргане в своей статье лишь для того, чтобы возразить ему.

Вспоминается также, несмотря на несколько теплых слов, сказанных Лоуи о Моргане в более поздние годы, что поначалу он характеризовал Моргана как «типичный случай всестороннего, но неглубокого ума (*esprit ample et faible*), согласно классификации интеллекта Дюзема»<sup>5</sup>. И даже сейчас, когда Лоуи приводит «перлы», иллюстрирующие «узколобость» Моргана<sup>6</sup>, он не вполне справедлив. Например, он ссылается на суждение Моргана о том, что отдельные фрески Микеланджело «по сути дела, абсурдны». Но он не говорит, почему Морган так считал. «Когда Микеланджело думал, что мог бы изобразить сцены Страшного суда на трех тысячах квадратных футов оштукатуренной стены, и полагал, что это изображение будет чем-то иным, нежели выражением его собственного недомыслия, он заблуждался»<sup>7</sup>.

Я никогда не считал и тем более не утверждал, что Морган безупречен. Я никогда не отрицал, что он делал ошибки и что у него были недостатки. Но защищать его против несправедливых обвинений, как делал я, не значит объявлять его не имеющим изъянов и не совершающим ошибок. Лоуи говорит, что ему «хотелось бы видеть со стороны Уайта какое-то понимание того, что случайная невежливость по отношению к Моргану может иметь объективную причину». Я полагаю, что дал ему такую возможность. Несколько лет назад я взял на себя смелость показать, что позиция Моргана в отношении степени развития ацтекского общества была несостоятельной<sup>8</sup>.

Морган утверждал, что ацтекское общество было демократическим и что не было ни одной группы американских индейцев, которая бы в своем развитии пошла дальше уровня *societas*. Я смог показать — с помощью хорошо обоснованной и достаточно документированной аргументации, — что причиной заблуждения Моргана и Банделье были *данные, которые они сами добыли и которыми пользовались*. Я не думаю, что подобная аргументация могла быть разработана «человеком, находящимся в тисках непреодолимой силы фанатизма». Возможно, д-р Лоуи за-

558

был об этом проявлении моей способности к критическому взгляду на Моргана, хотя он рецензировал для журнала «Американская древность» изданную мной книгу и, могу добавить, находил мою критику «необычайно уравновешенной и убедительной»<sup>9</sup>.

Подведем итоги: Моргана попеременно игнорировали, преуменьшали его значение и искажали — иногда весьма грубо. Я попытался защитить его от этой несправедливости. Лоуи моя позиция кажется чем-то вроде фанатичного и слепого почитания героя; мне же она представляется попыткой восстановления справедливости и честной игры. Я никогда не считал Моргана безупречным. Напротив, я показал, что могу относиться к нему критично. И если я не составил перечень его недостатков, то лишь потому, что: 1) это сделали другие — и с избытком; 2) значительную фигуру в науке следует оценивать, исходя из того, что ее выделяет среди современников, ставя выше их, а не на основе ошибок и промахов, которые он разделяет с ними.

### **Морган и дарвинисты**

Мне кажется, д-р Лоуи внес путаницу в обсуждение проблемы, которую я поднял в работе «Отношение Моргана к религии и науке». Проблема, как я ее вижу, состоит в следующем. После выхода в свет «Происхождения видов» в Европе и Америке началась полемика. Это была борьба между христианским теологическим и научным пониманием человека. Я утверждал, что *если вы участвуете в этой борьбе, то должны быть на той или другой стороне* — на стороне религии или

на стороне науки. Исходя из этой предпосылки, я обратил внимание на заключение, к которому пришли некоторые антропологи: *Морган не был строгим дарвинистом, поскольку никогда не мог освободиться от ортодоксальных религиозных убеждений*. Я показал, что заключение это — ложное. Фактически я доказал, что на самом деле все было наоборот: *Морган принял сторону Дарвина, а не сторону теологов*. Этот вопрос и представлял суть спора.

В этой связи — поскольку Лоуи насчитал 15 ссылок на себя в одной из моих статей - позвольте заметить, что он не упомянут в работе «Отношение Моргана к религии и науке» как один из субъектов вышеуказанной неправильной интерпретации Моргана. Однако он внес в нее свою лепту, говоря о Моргане как о «буржуазном правововеде, который никогда не порывал связи с христианской ортодоксией»<sup>10</sup> — и это было сказано в одной из *самых последних*, а не более ранних, то есть опубликованных в 20-е годы и ранее, работ.

Важно отметить, что д-р Лоуи *теперь не оспаривает тезис моего эссе* «Отношение Моргана к религии и науке». Он *не* пытается

559

реанимировать такие карикатурные эпитеты в адрес Моргана, как «консервативный библиеист» (Линтон), «отвергавший теорию органической эволюции» (Радклифф-Браун), который «ни в одной из своих работ не пользовался словом "эволюция"» (Стерн) и «никогда не порывал своих связей с христианской ортодоксией» (Лоуи). Вместо этого он упирает на то, что: 1) были во времена Моргана известные ученые, бывшие в то же время глубоко религиозными людьми; 2) ученые критиковали Дарвина. Можно, конечно, согласиться с этими утверждениями. Действительно, были служители религии, внесшие свой вклад в науку, как утверждает Лоуи, и были ученые, отличавшиеся набожностью. Но они не были вовлечены в полемику Дарвина с теологами — по крайней мере, я не знаю никого, кто бы защищал веру в божественное творение и в то же время поддерживал Дарвина. Именно это я имел в виду, когда говорил: «Если вы за теологию, то вы против науки». Мне думается, этот смысл следовал из контекста. Вряд ли была необходимость в том, чтобы проф. Лоуи прояснял этот вопрос. Думается, что он, скорее, запутал его своей «отвлекающей атакой». Я полагаю, что мой тезис все еще остается в силе: Морган не был другом теологической традиции; он был верным поборником науки вообще и дарвинизма в частности.

### **Являются ли сторонники Боаса антиэволюционистами**

Проф. Лоуи старается представить дело так, будто «Боас и его ученики критикуют не {культурную} эволюцию, а эволюционные схемы Моргана и других авторов»<sup>11</sup>. Боюсь, ему будет трудно убедить в этом своих читателей. Конечно, в последние десятилетия многие ученые заявляют, что они противостояли не *эволюции как таковой*, а *однолинейной* эволюции. Но либо они не уточняют, что называют словом «однолинейный», либо определяют его таким образом, что данное понятие оказывается неприменимым к Тай-лору или к Моргану, да и вообще к кому бы то ни было.

Если сторонники Боаса не противостояли культурному эволюционизму как таковому, но лишь отдельным положениям этой концепции, то как Лоуи объяснит то заявление, которое делает один из его поклонников в своей восторженной рецензии на книгу Лоуи: «Теория культурной эволюции кажется мне одной из самых пустых, бесплодных и вредных теорий, когда-либо существовавших в истории науки»<sup>12</sup>? Как он объяснит утверждение Сэпира о том, что «эволюционизм как принцип интерпретации культуры — *всего лишь случайный этап в истории человеческой мысли* (курсив всюду мой. — Л.У.)»<sup>13</sup>? Или утверждение того же автора о

560

том, что существуют «как разные типы социальной организации... так и весьма сходные формы, которые не могут быть объяснены *никакой* формулой эволюционной теории»<sup>14</sup>? Как объяснить утверждение Бенедикт о том, что антропологические данные «лучше всего изучать без обращения к *каким бы то ни было* эволюционным схемам», что «идею эволюции» следует «оставить в стороне при изучении культуры»<sup>15</sup>? Или высказывание Бунцель по поводу «ошибки, свойственной *всем* эволюционным аргументам»<sup>16</sup>? Или

утверждение Стерна о том, что «культуры... слишком сложны и... слишком разнообразны, чтобы их можно было поместить в *какую бы то ни было* определенную социально-эволюционистскую схему»<sup>17</sup>? Согласно Сэпиру, Лоуи «полагает, что... не существует серьезных эволюционистских схем, которые могли бы служить нам ориентиром в истории человеческого общества»<sup>18</sup>. Сэпир согласен с этой точкой зрения. В своей статье «Боас и американские этнологи» Уильяме хвалит Боаса за то, что он создал и возглавил школу, которая «на протяжении более четверти века» искренне критиковала теорию культурной эволюции<sup>19</sup>. Пол Радин очень ясно показывает, что школа Боаса выступала не просто против «эволюционистских схем Моргана и других авторов». Он пишет: «Если Боас и его школа отвергали схемы эволюционного развития Тайлора и Моргана, то *никоим образом* не из-за незрелости, неразработанности и неадекватности *этих* схем, а в силу того, что *они отвергали все последовательности развития...* (По отношению к теории эволюции} *Боас всегда занимал преимущественно антагонистическую позицию* (курсив мой. — Л.У.)»<sup>М</sup>. И наконец, один из наиболее известных учеников Боаса совсем недавно «охотно подтвердил свою веру» в антиэволюционную традицию<sup>21</sup>. Так что эти свидетельства и факты определенно указывают на то, что Боас и его ученики противостояли самой теории культурной эволюции, а не только тем или иным конкретным формулировкам этой теории. Короче говоря, они не очень радушно приняли «этот великий принцип, которого должен твердо придерживаться каждый ученый, если он собирается понять мир, в котором живет, или его историю»<sup>22</sup>.

Более того, мы могли бы спросить: если школа Боаса выступала только против *определенных формулировок* теории эволюции, а не против самой теории по существу, почему эти люди не высказывались более адекватно? Когда в прежние времена ученые выступали против теории эволюции в биологии, они делали это для того, чтобы поправить ее с целью улучшения и развития. Что сделали представители школы Боаса для того, чтобы разработать адекватную форму эволюционной теории, которой можно было бы заменить более ранние и сравнительно грубые представления?

561

Что касается термина «антиэволюционист», позвольте мне скорее сказать, что это не мое собственное изобретение. Этим термином часто пользовался покойный Александр Гольденвейзер, которого Лоуи назвал «философом американской антропологии»<sup>23</sup>, — для *характеристики философских взглядов школы Боаса*<sup>24</sup>. Другой ученик Боаса, Пол Радин, тоже не однажды использовал этот термин в том же значении<sup>25</sup>.

Похоже, у проф. Лоуи есть проблема, связанная с пониманием моего выражения «реакционная философия антиэволюции». Он говорит, что она, «естественно, подразумевает теории дегенерации... де Местра»<sup>26</sup>. Я не понимаю, как что-либо из когда-либо сказанного мною могло привести его к такому заключению. Я полагаю, что выражался достаточно ясно. В 1938 г. я прямо говорил об антиэволюционистах *XX столетия*, которые противостояли культурным эволюционистам второй половины XIX в.<sup>27</sup> Годом позднее в работе «Об одной проблеме терминологии родства» я выражал ту же точку зрения, которая осталась неизменной и в других моих работах: «Энергия и эволюция культуры» и «Диффузия против эволюции»<sup>28</sup>. В каждом случае четко и ясно показано, что антиэволюционисты — это антропологи XX в., которые противостояли теории культурной эволюции, разработанной во второй половине XIX в. Под словом «реакционный» я подразумевал «противостоящий, выступающий против» теории, являющейся одной из самых фундаментальных и плодотворных теорий во всех областях науки: физической, биологической и культурной,— так что это оказывалось противостоянием прогрессу в философии науки. Сэпир признал если не значение, то *направление* антиэволюционистских усилий школы Боаса, когда в рецензии на «Первобытное общество» Лоуи написал: «Антропология... сегодня целенаправленно культивирует застой. Она быстро дрейфует к антиэволюционному историческому методу»<sup>29</sup>. Нет большой разницы, назвать ли ее «реакционной» или «застойной». В любом случае мы наблюдаем попытку двигаться против течения мысли в науке и философии.

### **Диффузия против эволюции**

У меня такое впечатление, что мне не удалось сделаться понятным для Лоуи в моем эссе по этому вопросу, поскольку он, кажется, все еще думает, что эволюционисту следует принимать во внима-

ние факты диффузии. Как я отмечал раньше, Тайлор и Крёбер показали эволюцию письма безотносительно к диффузии. Эйнштейн и Инфельд в своем исследовании, касающемся «Эволюции физики», не проявили интереса к диффузии. Но можно ли рас-

562

смаatrивать эволюцию, то есть временную, функциональную последовательность форм — математики, готической архитектуры, греческой драмы, денежного обращения, кланов, картелей, локомотива, парламентской формы правления, теории относительности, радара, симфоний, металлургии, фортепиано или культуры в целом, — не обращаясь к диффузии? Разве у нас на самом деле нет таких исследований в антропологической или иной литературе? То, что серьезные исследования такого рода были и могли быть выполнены, настолько очевидно, что вызывает недоумение, почему проф. Лоуи не хочет признать основополагающий для таких исследований принцип<sup>30</sup>. Тем не менее он продолжает настаивать, что диффузию следует принимать во внимание, и утверждает, что «диффузия отрицает возможность доказать эволюцию»<sup>31</sup>. Он, кажется, не в состоянии понять, что *развитие* черты или комплекса и их *диффузия* в другие регионы — два совершенно разных процесса, что они не противостоят друг другу и могут сосуществовать вместе вполне гармонично: стиль глиняных украшений, тип ткацкого станка, форма письменности, денежного обращения и т.д. — развиваются в одном регионе и распространяются в другие. Совместное существование эволюционного и диффузного процессов в культуре постоянно упоминается в качестве примера в трудах Моргана и Тайлора. Современное признание этого факта можно найти и в недавней работе Ральфа Линтона: «Диффузия внесла двойной вклад в развитие человечества. Она способствовала развитию культуры как таковой и в то же самое время обогащала содержание отдельных культур... Она помогла ускорить эволюцию культуры в целом, избавляя каждое общество от необходимости самостоятельно совершать каждый шаг в последовательном ряду изобретений (курсив мой. — Л.У.)»<sup>32</sup>.

Д-р Лоуи попадает в самую точку, когда показывает, что Морган действительно вывел историю племенного общества из своих эволюционистских формул, и он абсолютно прав, называя эту историю «настоящей псевдоисторией». Но это не доказывает, что *формулы* эти необоснованны. Это показывает только то, что эволюционист, как и антиэволюционист, может использовать их неправильно. Эволюционистские формулы были созданы с целью показать, как одна культурная форма вырастает из другой - как, например, семь стадий Крёбера в развитии ткацкого дела<sup>33</sup>. Они не были предназначены для того, чтобы реконструировать историю племенного общества, а если использовались с этой целью, то ошибка была неизбежна, независимо от того, кто ее совершал — эволюционист или антиэволюционист. Но позвольте мне подчеркнуть, что формула не теряет своей законной силы только потому, что кто-то неправильно пользуется ею. Используемые с той

563

целью, для которой они предназначены, эволюционистские формулы могут быть плодотворными и эвристичными.

### **Возникновение эволюционистских формул**

Проф. Лоуи утверждает, что я нигде не объяснил, как «в конечном счете возникли» эволюционистские схемы. Он спрашивает, являются ли они «эмпирическими индукциями» или «априорными конструктами»<sup>34</sup>. После того как была написана его статья, вышло в свет другое мое эссе — «Крёберовские "конфигурации развития культуры"», где мне было что сказать по этому вопросу<sup>35</sup>. Я старался показать, что многие великие жизненные и организующие принципы науки не являются результатом индукции. Прочитав снова Эйнштейна: «Не существует такого индуктивного метода, с помощью которого можно было бы открыть фундаментальные понятия физики. Отсутствие понимания этого факта — главная философская ошибка очень многих исследователей XIX в... Теперь мы особенно ясно понимаем, насколько неправы те теоретики, которые считают, что теория индуктивно возникает из опыта...»<sup>36</sup>.

То, что Эйнштейн говорит здесь о физике, безусловно, можно отнести к науке вообще и к этнологии в частности.

Школа Боаса долгое время исходила из предпосылки, что, если вы располагаете достаточным количеством *фактов*, из них может возникнуть нечто конструктивное. Как сказал Радин, «сущность его (Боаса) метода состояла в том, чтобы... собирать факты, как можно больше фактов... и позволять им говорить за себя»<sup>37</sup>. К сожалению, факты не говорят сами за себя; они требуют интеллекта с воображением, говорящего за них. Факты сами по себе — инертны и

бессмысленны до тех пор, пока они не возрождены к жизни и смыслу творческой силой разума<sup>38</sup>.

Антрополог, прошедший обучение у Боаса, не слишком ценит творческое воображение. Напротив, он, как правило, склонен считать его нежелательным и ненаучным. Ученики Боаса любят отмечать его «безжалостную логику», «научную строгость», «едкий критицизм», с одной стороны, и его «отвращение» к обобщениям<sup>39</sup> и системам, нетерпимое отношение к теории, короче говоря, к творческому синтезирующему разуму, с другой стороны. Они научились насмехаться над эволюционистами. Сэпир называл их «кабинетными философами»<sup>40</sup>. Он утверждал, что «старая классическая антропология, все еще существующая,— это не наука, а псевдонаука, подобная средневековой алхимии»<sup>41</sup>. Согласно Гольденвейзеру, сфера теории культурной эволюции была не чем иным, как «счастливой возможностью для упражнений творческо-

564

го воображения», а теория эволюции — «заменителем критического мышления»<sup>42</sup>.

Враждебность по отношению к рефлексивному мышлению, творческому воображению и теории стала традиционной среди учеников Боаса. Радин говорит о «подчеркнутом недоверии к любым теориям, чего бы они ни касались», в Соединенных Штатах<sup>43</sup>. В таком же духе высказывается и Риверс по поводу антитеоретической основы американской этнологии<sup>44</sup>.

Боасовская установка была откровенно выражена Лофером следующим образом: «Должен признаться, мое направление мыслей сейчас таково, что я никому не дал бы больше ни гроша за новую теорию, но я всегда в восторге от новых фактов... (курсив мой. — Л.К.)»<sup>45</sup>. Не было ли это признание (которое было бы невероятным в устах физика или вообще человека науки) инспирировано книгой Лоуи «Цивилизованы ли мы?» Отвращение к теории так сильно подчеркивалось американскими антропологами, что «утверждать, будто нечто является "теоретическим", — говорит Клакхон, — значит сказать, что оно несколько неприлично»<sup>46</sup>.

Последствия этой антитеоретической, направленной против творческого воображения позиции во многом оказались такими, каких можно было ожидать: масса фактов, которые либо ничего не значили, либо значили очень много. Крёбер назвал результат такой философии и такого метода «довольно бесплодным»<sup>47</sup>. В 1921 г. (спустя год после того, как появилась книга Лоуи «Первобытное общество»), Гольденвейзер отмечал, что «> критически настроенного этнолога развилась определенная робость (*sic*) при обращении к идеям», и предупреждал, что «при отсутствии конструктивных идей... метод и критицизм обречены на бесплодие»<sup>48</sup>. Рискну сказать, что трудно найти другую главу в истории науки, в которой агрессивная враждебность к теории, к духу научной жизни зашла бы так далеко, как в случае с группой Боаса.

Вернемся к *источнику* и происхождению эволюционистски\* схем. Когда Лоуи хотел понять, являются ли они «эмпирическими индукциями», то отчасти напоминал оппонентов Дарвина, которые, подобно Брайану, хотели знать, *видел* ли кто-нибудь когда-нибудь, чтобы один вид превращался в другой, обезьяна — в человека. Но мы уже имели дело с эмпиризмом и индукцией. Добавим только, что без творческого воображения не бывает науки, а с ним возможны теории и схемы, которые, согласно Эйнштейну, представляют собой «свободный полет человеческого интеллекта»<sup>49</sup>. Дарвин пришел к своим схемам не вследствие «эмпирической индукции», собирая факт за фактом. Он *создал* их, как он сам говорил, синтезировав идею Мальтуса с идеями из других источников<sup>50</sup>.

565

### **Католические антропологи и эволюция**

Лоуи уверяет нас, что антропологическая теория в сущности не столь темна, как я ее изобразил, и что меж темных облаков реакционной философии во множестве сияют серебристые проблески эволюционизма. Он полагает, что католические священники Шмидт и Копперс, по сути дела,— эволюционисты в глубине души. Согласно Лоуи, Шмидт «даже [принимает] термин "эволюция"»<sup>51</sup>.

Шмидт проводит различие между словами «эволюция» и «эволюционизм», — различие, которое, признаюсь, мне не слишком понятно. Но в то время как термин «эволюция» он принимает, он категорически против термина «эволюционизм». «Я не хочу иметь ничего общего ни с каким-то "признанным" эволюционизмом, ни с каким бы то ни было неэволюционизмом», — заявляет он<sup>52</sup>. И действительно, Шмидт говорит, конечно, об

эволюционных стадиях и тому подобных вещах, так же как Лоуи говорил о «стадии, предшествовавшей эволюции сиба», о «независимой эволюции этого признака», а в одной из своих последних работ, в параграфе, озаглавленном «Эволюция», — о «зачатке дальнейшего развития»<sup>53</sup>. («Зачатки развития» - это, конечно, выражение, которое больше использовал Морган в своем «Древнем обществе».) Но для того, чтобы сделаться эволюционистом, недостаточно эпизодического признания эволюционного процесса.

То, что проф. Лоуи пытается представить католических священников как эволюционистов, весьма примечательно, особенно в свете следующих моментов: 1) католические священники, как и многие другие авторы, которых цитирует Лоуи, известны как недвусмысленные противники эволюционной теории в науке о культуре; 2) Боас и его школа восхвалялись известным иезуитским антропологом за их стойкую оппозицию эволюционизму; 3) сам Лоуи постоянно цитируется иезуитским антропологом в связи с борьбой, которую Лоуи ведет с эволюционной теорией вообще, и в связи с его нападками на Моргана в частности.

Мы только что видели, как патер Шмидт открыто говорит, что он не хочет иметь ничего общего с эволюционизмом, даже в признанной его форме. Сильвестр А. Зибер (антрополог) и Франц Мюллер (социолог) утверждают, что в своей книге «Социальная жизнь первобытного человека», опубликованной с благословения архиепископа, они «пытаются доказать, насколько неадекватной была эволюционистская интерпретация». Они также говорят об «эволюционных странностях Моргана», его «недальновидности», «нелепых интерпретациях» и тому подобном<sup>54</sup>.

Патер Альберт Мунч в своей работе «Эволюция и культура» стремится показать, что «картина, нарисованная в эволюционном

566

бреду (sic), является ложной». В своей «Культурной антропологии» он указывает на «полное поражение эволюционистского взгляда на развитие культуры»<sup>55</sup>.

В работе Альберта Мунча и Генри Спалдинга «Введение в социологию» содержится подробный анализ антропологической теории. С самого начала они критикуют теорию «культурной эволюции». В основе первой главы «лежит тот факт, что научное и беспристрастное исследование истории культуры не может принять теорию "культурной эволюции"». Вторая глава этой книги озаглавлена «Эволюционные теории культуры, вступающие в противоречие с фактами». Во введении они называют семь «главных особенностей» своей книги, первая из которых сводится к тому, что «отвергается эволюционная теория культуры, а семья и государство считаются единственной основой христианской этики»<sup>56</sup>.

Снова подвергаясь риску быть обвиненным в «мелодраматичности», скажу, что в истории, написанной Мунчем и Спалдингом, Льюис Морган весьма подходит на роль злодея, а Роберт Лоуи — на роль героя. В придачу к своему протесту против «причуд» Моргана и его «притянутых за уши и недоказуемых "направлений человеческого прогресса"» эти авторы критикуют его взгляды и по таким конкретным вопросам, как промискуитет, первобытный коммунизм и т.д. «Но его (Моргана) работа была всего лишь гипотезой, которая оказалась ложной, что и было с удивительной ясностью и убедительностью показано Робертом Лоуи». Вышеуказанные авторы отмечают, что «патер Копперс и д-р Лоуи независимо друг от друга пришли к важным заключениям, которые потрясли основания всех строго эволюционистских объяснений социального прогресса»<sup>57</sup>. Так как д-р Лоуи посчитал, сколько раз я его цитировал в одной из своих статей, ему, возможно, будет интересно узнать, что его имя появляется на первой странице первой главы «Введения в социологию» и, кроме того, еще 24 раза до шестидесятой страницы, тогда как имя патера Шмидта в том же промежутке появляется 13 раз, а патера Копперса — 17 раз. В небольшой (на 95 страниц) работе Мунча он упоминается или цитируется 33 раза в связи с его деятельностью на ниве антиэволюционизма.

Патер Джозеф Уильяме, д-р философии, профессор, преподающий культурную антропологию на старших курсах Бостонского колледжа, бывший президент Иезуитской антропологической ассоциации, опубликовал в иезуитском издании «Мысль» очень интересную статью «Боас и американские этнологи». Суть статьи — восхваление Боаса и его учеников за их решительный, настойчивый и успешный отпор теории культурной эволюции. «Боас в корне изменил направление научного мышления американских

этнологов», - говорит Уильяме. Установки ранней американской этнологии были строго эволюционистскими, и они «оставались такими до тех пор, пока профессор Колумбийского университета Боас не поставил перед этнологией ясную цель — проверить и пересмотреть те самые теории, которые разрабатывались эволюционной школой... Сейчас нас интересует именно необычайное влияние этого тихого, скромного ученого, и в особенности то, как оно сказалось на падении авторитета классической теории эволюции практически у всей группы ведущих американских этнологов... Непосредственно под влиянием личного авторитета д-ра Боаса эволюция, особенно в своей классической форме, впала в немилость у американских этнологов... Именно проф. Францу Боасу было предназначено стать основателем американской школы, которой было суждено открыть новую эру в культурной антропологии, до самого основания подорвав всю систему эволюции культуры»<sup>58</sup>.

В свете вышесказанного представляется, что попытка д-ра Лоуи выдать данных католических священников за эволюционистов не является адекватным изображением их взглядов.

### **Эволюционизму ничто не угрожает**

Д-р Лоуи уверяет нас, что «эволюции как научной доктрине... ничто не угрожает». Я тоже чувствую, что так оно и есть или в конце концов будет. Я все время подчеркивал ее важность во всех областях науки и отмечал, что сегодня культурная антропология и ортодоксальная теология — почти единственные области, проявляющие радушие и дающие приют философии антиэволюционизма. Я, однако, верю, - о чем говорил и раньше, — что этот период реакции когда-нибудь закончится и что культурная антропология не только вернет свою благосклонность этому основному понятию всех наук, но и будет им умело и энергично пользоваться.

Но если эволюционизму ничто и не угрожает, то не потому, что школа Боаса что-то сделала для этого, а вопреки ей. Согласно их собственным заявлениям, сообщениям об их достижениях, а также свидетельствам других авторов, школа Боаса небезуспешно, решительно и упорно десятилетиями боролась с теорией культурной эволюции. Многими наблюдателями было объявлено, что эволюционизм в этнологии «умер»<sup>59</sup>. «Но на самом деле этот вопрос еле\*-дует считать все еще актуальным,— пронизательно отмечает патер Уильяме, — и, вероятно, так будет продолжаться еще какое-то время, *несмотря на то что благодаря инициативе и неутомимым стараниям д-ра Боаса теория эволюции неуклонно теряет почву под ногами, по крайней мере в данной сфере науки* (курсив мой. — Л.У.)»<sup>60</sup>.

568

И все же Лоуи советует мне «расслабиться». Когда эволюционизм «неуклонно теряет почву под ногами» благодаря неутомимым стараниям школы Боаса и их клерикальных товарищей по оружию, когда ученики Боаса «с радостью поддерживают» веру в доктрину своего учителя, те, кто хотел бы видеть этнологию широко применяющей один из наиболее могущественных инструментов, поступят опрометчиво, если будут расслабляться — по крайней мере на данном этапе. Однако я не могу согласиться с предсказанием патера Уильямса десятилетней давности. Я не думаю, что эволюционизм сегодня «неуклонно теряет почву под ногами». Напротив, письма, которые я получаю в ответ на мои статьи, особенно от более молодых антропологов, заставляют меня думать, что существует неудовлетворенность точкой зрения Боаса и большой интерес к эволюционизму.

### **Примечания**

Перевод выполнен по изданию: *White L.A. Evolutionism in Cultural Anthropology: A Rejoinder // American Anthropologist, 1947. № 49. P. 400-413.*

<sup>1</sup> *Lome R.H. Evolution in Cultural Anthropology: A Reply to Leslie White // American Anthropologist, 1946. V. 48. P. 223-233.*

<sup>2</sup> *White L.A. Energy and the Evolution of Culture // American Anthropologist, 1943. V. 45. P. 335-336; idem. Morgan's Attitude Towards Religion and Science // American Anthropologist, 1944. V. 46. P. 218-230; idem. Diffusion vs. Evolution: An Anti-Evolutionist Fallacy // American Anthropologist, 1945. V. 47. P. 339-356.*

<sup>3</sup> *Radcliffe-Brown A.R. The Social Organization of Australian Tribes // Oceania, 1931. V. 1. P. 426-456.*

<sup>4</sup> *Morgan L.H. Australian Kinship // Proceedings, American Academy of Arts and Sciences, 1872. V. 8. P. 412-438; idem. Ancient Society. N.Y., 1877. Part II. Chapt. 1; idem. Introduction. Kamilaroi and Kurnai by Lorimer Fison and A.W. Howitt. Melbourne, Sydney, 1880.*

- <sup>5</sup> *Lome R.H. Review of: Rivers W.H.R. Kinship and Social Organization // American Anthropologist, 1915. V. 17. P. 330.*
- <sup>6</sup> *Lome R.H. Evolution in Cultural Anthropology. P. 225.*
- <sup>7</sup> *Extracts From the European Travel Journal of Lewis Henry Morgan. Publications, Rochester Historical Society XIV. Rochester, New York, 1937. P. 285.*
- <sup>8</sup> *Pioneers in American Anthropology: The Bandelier-Morgan Letters, 1873-1883. V. 1. Albuquerque, 1940. P. 27-46.*
- <sup>9</sup> *Lome R.H. Review of: Pioneers in American Anthropology... // American Antiquity, 1941. V. 7. P. 196.*
- <sup>10</sup> *Idem. The History of Ethnological Theory. N.Y., 1937. P. 54.*
- <sup>11</sup> *Idem. Evolution in Cultural Anthropology... P. 227. В своем следующем печатном выступлении он решительно заявил, что школа Боаса критиковала не понятие «эволюция», а лишь «невразумительную эволюционную метафизику, не имеющую ничего общего с наукой» (Lowie R.H. Professor White and «Anti-Evolutionist» Schools // Southwestern Journal of Anthropology, 1946. V. 2. P. 240-241).*
- <sup>12</sup> *Lauffer B. Review of: Lowie R.H. Culture and Ethnology // American Anthropologist, 1918. V. 20. P. 90. Лоуи указывает, что Лофер не был учеником Боаса. Однако он придерживался сходных со школой Боаса взглядов по многим вопросам, особенно по таким, как антиэволюционизм и враждебное отношение к творческому воображению.*
- <sup>13</sup> *Sapir E. Review of: Lowie R.H. Primitive Society // The Freeman, 1920. V. 1. P. 378.*
- <sup>14</sup> *Idem. Anthropology and Sociology // The Social Science and Their Interrelations. Boston, 1927. P. 100.*
- <sup>15</sup> *Benedict R. The Science of Custom // The Making of Man. N.Y., 1931. P. 809-810.*
- <sup>16</sup> *Bunzel R. Art // General Anthropology. Boston, 1938. P. 578.*
- " Stem B. Lewis Henry Morgan: Social Evolutionist. Chicago, 1931. P. 135.*
- 570
- <sup>17</sup>
- <sup>22</sup>
- <sup>18</sup> *Sapir E. Review of: Lowie R.H. Primitive Society // The Nation, 1920. V. 111. P. 46.*
- <sup>19</sup> *Williams J.J. Boas and American Ethnologists // Thought, 1936. V. 11. P. 199-200.*
- <sup>20</sup> *Radin P. The Mind of Primitive Man // The New Republic, 1939. V. 98. P. 303.*
- <sup>21</sup> *Herskovits M.J. Economics and Anthropology: A Rejoinder // Journal of Political Economy, 1941. V. 49. P. 273. Херсковитц также не пользовался эволюционистским термином «дописьменный» («preliterate»), предпочитая ему слово «бесписьменный» («nonliterate»).*
- <sup>22</sup> *Tylor E.B. Anthropology. L., 1881. P. 20.*
- <sup>23</sup> *Lowie R.H. Review of: Goldenweiser A. Early Civilization // The Freeman, 1922. V. 6. P. 235.*
- <sup>24</sup> *Goldenweiser A. The Social Organisation of the Indians of North America // Journal of American Folklore, 1914. V. 27. P. 412; idem. Cultural Anthropology // The History and Prospects of the Social Sciences. N.Y., 1925. P. 221, 226, 227; idem. Diffusion and the American School of Historical Ethnology // American Journal of Sociology, 1925. V. 31. P. 19.*
- <sup>25</sup> *Radin P. Social Anthropology. N.Y., 1932. P. 8; idem. The Method and Theory of Ethnology. N.Y., 1933. P. 4.*
- <sup>26</sup> *Lowie R.H. Evolution in Cultural Anthropology... P. 226, 231.*
- <sup>27</sup> *White L.A. Science is sciencing // Philosophy of Science, 1938. V. 5. P. 386-387. В письме ко мне проф. Лоуи высказывался по этому же вопросу.*
- <sup>28</sup> *Idem. A Problem in Kinship Terminology // American Anthropologist, 1939. V. 41. P. 571-572; idem. Energy and the Evolution of Culture // American Anthropologist, 1943. V. 45. P. 355; idem. Diffusion vs. Evolution... P. 354.*
- <sup>29</sup> *Sapir E. Review of: Lowie R.H. Primitive Society // The Dial, 1920. V. 69. P. 533.*
- <sup>30</sup> *Lowie R.H. Introduction to cultural Anthropology. N.Y., 1940. P. 28. В одной из своих последних работ Лоуи говорит об эволюции плуга из мотыги - не обращаясь к диффузии.*
- <sup>31</sup> *Idem. Evolution in Cultural Anthropology... P. 230.*
- <sup>32</sup> *Linton R. The Study of Man. N.Y., 1936. P. 324.*
- <sup>33</sup> *Kroeber A.L. Anthropology. N.Y., 1939. P. 360-361.*
- <sup>34</sup> *Lowie R.H. Evolution in Cultural Anthropology... P. 231.*
- <sup>35</sup> *White L.A. Kroeber's «Configurations of Culture Growth» // American Anthropologist, 1946. V. 48. P. 78-93.*
- <sup>36</sup> *Einstein A. Physics and Reality // Journal of the Franklin Institute, 1936. V. 221. P. 360, 365-366.*
- <sup>37</sup> *Radin P. The Mind of Primitive Man // The New Republic, 1939. V. 98. P. 301.*
- <sup>38</sup> *Как сказал однажды известный протезе Моргана Адольф Бандель: «В конце концов, роль мышления важнее роли факта, поскольку факт остается мертвым без постоянного воздействия на него мышления» (см.: Pioneers in American Anthropology. V. 2. P. 207).*
- <sup>39</sup> *Покойный Элси К. Парсонс отмечал, что д-р Лоуи «безжалостен к схемам» (Parsons E.G. Review of*

- Lowie R.H. *Primitive Society* // *The New Republic*, 1920. V. 24. P. 245).
- <sup>40</sup> *Sapir E. Review of* Lowie R.H. *Primitive Society* // *The Freeman*. P. 377.
- <sup>41</sup> *Idem. Review of* Lowie R.H. *Primitive Society* // *The Nation*. P. 46.
- <sup>42</sup> *Goldenweiser A. Four Phases of Anthropological Thought: An Outline* // *Papers and Proceedings, American Sociological Society*, 1921. V. 16. P. 55;
- 571
- <sup>31</sup> *idem. Anthropological Theories of Political Origins* // *History of Political Theories*. N.Y., 1924. P. 433. Важно обратить внимание на то, что Гольденвейзер отождествляет творческое воображение с эволюционистами. По мнению ученика Боаса, это ставит «творческое воображение» на подобающее ему место!
- <sup>43</sup> *Radin P. The Method...* P. 253.
- <sup>44</sup> *Rivers W.H.R. The Ethnological Analysis of Culture* // *Report of the 81st Meeting of the British Association for the Advancement of Science*. 1911. P. 490-499.
- <sup>45</sup> *Laufer B. Review of* Lowie R.H. *Are We Civilised?* // *American Anthropologist*, 1930. V. 32. P. 162.
- <sup>46</sup> *Kluckhohn C. The Place of Theory in Anthropological Studies* // *The Philosophy of Science*, 1939. V. 6. P. 333.
- <sup>47</sup> *Kroeber A.L. Review of* Lowie R.H. *Primitive Society* // *American Anthropologist*, 1920. V. 22. P. 380.
- <sup>48</sup> *Goldenweiser A. Four Phases...* P. 65.
- <sup>49</sup> *Einstein A. On the Method of Theoretical Physics* // *The World as I See It*. Albert Einstein. N.Y., 1934. P. 33.
- <sup>50</sup> *Darwin F. The Life and Letters of Charles Darwin*. V. 1. N.Y., 1896. P. 68.
- <sup>51</sup> *Lowie R.H. Evolution in Cultural Anthropology...* P. 232; см. также P. 226—227; *idem. Professor White...* P. 240.
- <sup>52</sup> *Schmidt W. The Culture Historical Method of Ethnology*. N.Y., 1939. P. xxvi.
- <sup>53</sup> *Lowie R.H. Family and Sib* // *American Anthropologist*, 1919. V. 21. P. 32; *idem. Culture and Ethnology*. N.Y., 1917. P. 142; *idem. Introduction to Cultural Anthropology*. N.Y., 1940. P. 98.
- <sup>54</sup> *Sieber S.A., Mueller F.H. The Social Life of Primitive Man*. St. Louis, 1941. P. 10, 28, 37.
- <sup>55</sup> *Muntsch A. Evolution and Culture*. St. Louis, 1923. P. 31; *idem. Cultural Anthropology*. N.Y., 1936. P. 11.
- <sup>56</sup> *Muntsch A., Spalding H. Introductory Sociology*. N.Y., 1928. P. 7, xiv.
- <sup>57</sup> *Op. cit.* P. 98, 15.
- <sup>58</sup> *Williams J.J. Op. cit. ff.*
- <sup>59</sup> См.: *Linton R. The Study of Man*. P. 316; *Hooton E. Apes, Men and Morons*. N.Y., 1937. P. 221; *Radin P. The Method and Theory...* P. 4; *Schmidt W. The Culture Historical Method...* P. 36.
- <sup>60</sup> *Williams J. Op. cit.* P. 196.

Перевод Е.Д.Руткевич под редакцией А.Н.Кожановского

## Эволюционизм и антиэволюционизм в американской этнологической теории

### Раннеэволюционистский период

В конце XIX столетия теория эволюции была широко распространенной, если не доминирующей, в американской этнологии. С разрушением христианской космологии, включающей идею Творения, грехопадения человека, деградации культур и т.д., новая антропологическая наука попробовала предложить более адекватный взгляд на культуру и человека. Естественно, что в существующих обстоятельствах этот взгляд принял форму эволюционистской теории. В противоположность догме Творения теория роста и развития через последовательность стадий была применена и к человеку, и к культуре. Теории биологической и культурной эволюции разрабатывались параллельно.

Мы считаем, что переход от теологического и креационистского взгляда к научному и эволюционистскому подходу хорошо выражен в работе Льюиса Генри Моргана (1818—1881). В своем «Древнем обществе» он оспаривает в равной степени как Моисееву космогонию вообще, так и теорию вырождения<sup>1</sup> в частности: «Существование дикарей и варваров больше нельзя объяснить теорией человеческого вырождения. Эта теория появилась как следствие Моисеевой космогонии и молча принималась в силу ложно понятой необходимости, которой более не существует. Как теория она не только не может объяснить существование дикарей, но и не подтверждается фактами человеческого опыта»<sup>2</sup>.

Тезис Моргана, развиваемый им в «Древнем обществе», является по сути дела эволюционистским. Он считает, что человек возникает на предчеловеческой стадии биологического развития и эволюционирует в уникальное человеческое животное. Он полагает, что культура начинается на уровне грубых инстинктов и про-

573

ходит в своем развитии вплоть до настоящего времени ряд последовательных стадий. В каждой из четырех частей «Древнего общества» рассматривается развитие определенного аспекта культуры: Изобретений и Открытий, Семьи, Власти и Собственности.

### **Реакция на эволюционизм**

В последние годы XIX столетия появляется реакция на теорию эволюции в этнологии. Она возникает в порядке рабочей гипотезы. Сначала была подвергнута сомнению ценность находок эволюционистов. Затем был брошен вызов их теоретическим предпосылкам, а вскоре эволюционистская позиция в целом подверглась согласованной критике. Инициатором этой критики был Франц Боас (1858—1942), немецкий ученый-физик, отправившийся в 1883 г. на Баффинову землю «попутешествовать и посмотреть мир» (по словам Крёбера) и изучить условия Арктики. Однако он заинтересовался эскимосами и их образом жизни. И после краткого пребывания в Германии по возвращении из Арктики, отказавшись от физики, он эмигрировал в Америку, где с тех пор посвятил себя антропологии.

В критике эволюционизма, начатой Боасом, ему умело помогали несколько его учеников, мужчин и женщин, в особенности Роберт Лоуи (1883-1957), Александр Гольденвейзер (1880-1940), Эдвард Сэпир (1884-1939), Рут Бенедикт (1887-1948) и Мелвилл Херсковиц (1895—1963)<sup>3</sup>. Кроме учеников Боаса, были и другие авторы, принимавшие участие в крестовом походе против эволюционной теории, в особенности Бертольд Лофер (1874—1934). Поскольку наше эссе касается главным образом *американской* этнологической теории, стоило бы отметить, что ряд представителей антиэволюционизма были либо иностранцами, либо детьми эмигрантов. Я не знаю, какое значение можно было бы или следовало бы придать этому факту. Но на то, что *какое-то* значение он имеет, указывает, как мне кажется, их сопоставление с Кларком Уисслером (1870—1947). Уисслер родился в сердце Соединенных Штатов, в старой американской семье. Его образование и подготовка были абсолютно американскими. Хотя он учился на факультете психологии и антропологии Колумбийского университета почти в то же самое время, что Лоуи, Крёбер, Сэпир и Гольденвейзер, и хотя его полевая работа и монографии были во многом похожи на их работы, его сильно отличала от них теоретическая позиция. Он никогда не был антиэволюционистом. Напротив, он считал эволюционизм само собой разумеющимся, важным этнологическим принципом<sup>4</sup>. В своем отношении к Моргану — «отцу американской этнологии» — Уисслер также сильно отличался от Боаса и его

574

учеников. В то время как они то игнорировали, то высмеивали или приуменьшали значение Моргана<sup>5</sup>, Уисслер относился к нему с огромным уважением<sup>6</sup>.

Боас начал свою атаку на теорию культурной эволюции еще в 1896 г. В работе «Ограничения сравнительного метода в антропологии» он утверждал, что «все изоощренные попытки создания грандиозной системы эволюции общества мы будем считать сомнительной ценностью до тех пор, пока не будут представлены доказательства, что те же самые феномены не могут развиваться каким-то другим способом» (с. 905). А это равнозначно тому, что мы не примем дарвинизм до тех пор, пока «не представлено доказательство», что Бог не мог создать человека. Затем в этой своей статье он советует антропологам «отказаться от напрасной попытки создать единообразную систематическую историю эволюции культуры»<sup>7</sup>. В своих более поздних работах Боас уделяет все больше внимания антиэволюционистской теме, с которой он не расстается до самого конца. Как его ученики, так и другие авторы называли Боаса лидером антиэволюционистского движения в американской этнологии. «Боас был первым, кто попытался идти против эволюционистского течения, — говорит Пол Радин. — И сам Боас, и представители его школы много энергии потратили на то, чтобы развенчать эволюционизм»<sup>8</sup>. Сэпир подчеркивает, что Боас «разоблачал иллюзии и выставлял напоказ ошибки» эволюционистов. Его ученики делали то же самое. Проф. Р.Лоуи утверждал, что «Боас и его ученики критиковали не эволюцию, а эволюционные схемы Моргана и иных авторов»<sup>9</sup>. Однако такую интерпретацию лучше всего опровергает один из видных учеников Боаса Пол Радин, который говорит, что «если Боас и его школа отвергали схемы развития Тайлора и Моргана, то не потому, что те были недостаточно разработанными и незрелыми, но потому, что *они отвергали всякую последовательность развития* (курсив мой. — Л.У.)»,

что следовало из теории развития<sup>10</sup>.

Утверждение Лоуи о том, что школа Боаса не противостояла эволюции *как таковой*, опровергается, кроме того, их книгами и точными высказываниями по этому вопросу, что будет видно из последующих цитат.

Александр Гольденвейзер в течение почти четверти века неоднократно критиковал и «опровергал» теорию культурной эволюции, как-то названную им «суррогатом критического мышления».

Начиная с работы «Социальная организация индейцев Северной Америки», вышедшей в 1914 г., и вплоть до «Антропологии», его последней большой важной работы (1937), он продолжал критиковать эволюционизм и противостоять ему<sup>11</sup>.

575

Р.Лоуи был одним из самых стойких бойцов школы Боаса, критиковавших культурный эволюционизм. Его работы «Культура и этнология» и «Первобытное общество» Херскович назвал «наиболее впечатляющей критикой эволюционной гипотезы социального развития»<sup>12</sup>. Сэпир и Э.К.Парсонс также аплодировали им как ниспровержению эволюционизма<sup>13</sup>.

Сэпир заявлял, что разные типы человеческой социальной организации так «сильно отличаются друг от друга... что их невозможно объяснить никакой формулой эволюционной теории»<sup>14</sup>.

Отметим, что он говорит «никакой», а не только теми, которые были выдвинуты Морганом, Спенсером или Тайлором. Он считал, что старая классическая антропология (то есть эволюционисты) создала «не науку, а псевдонауку, подобную средневековой алхимии»<sup>15</sup>. Он называл эволюционистов «кабинетными философами» и утверждал, что «эволюционизм как интерпретативный принцип культуры — лишь преходящая фаза в истории мышления»<sup>16</sup>. Здесь нет ни малейшего намека на то, что не одобряются лишь «эволюционные схемы Моргана и других авторов». Совсем наоборот: не одобряется эволюционизм *per se*.

Мелвилл Херскович — верный последователь антиэволюционистской традиции Франца Боаса. В своем эссе «Человек, говорящее животное» он основательно и сильно критикует эволюционистов, называя их «социальными философами». Он повторяет свои нападки в «Антропологии и экономике», а затем снова в работе «О ценностях в культуре». Он выступает даже против термина «до-письменный», поскольку тот используется эволюционистами, употребляя вместо него слово «бесписьменный»<sup>17</sup>.

Рут Бенедикт, тоже известная ученица Боаса, говорит, что «от идеи эволюции следует отказаться при изучении культур... (что данные антропологии) лучше изучать, не усложняя привлечением каких бы то ни было эволюционных установок»<sup>18</sup>. Здесь мы снова отмечаем, что она выступает не только против «эволюционных схем Моргана и других авторов» (Лоуи), но также против *любых*, то есть всех эволюционных теорий. Рут Бунцель, ученица Боаса, считает, что «утверждение о том, что может быть установлена универсальная последовательность культурных форм... [есть] ошибка, присущая *всей* эволюционистской аргументации (курсив мой. — Л.У.)»<sup>19</sup>. Снова ударение на *всех* эволюционистских теориях, а не только на эволюционистских теориях определенных людей. Бернард Стерн утверждает, что «культуры... слишком сложны... и слишком разнообразны, чтобы их можно было поместить в *какую бы то ни было* определенную социальную эволюционную схему (курсив мой. — Л.У.)»<sup>20</sup>.

В заключение процитируем одно из самых красочных выражений антиэволюционистской философии, с которым нам довелось

576

столкнуться. Мы почерпнули его из подчеркнуто одобрительного отзыва на книгу Лоуи «Культура и этнология», принадлежащего перу Бертольда Лофера. Читаем следующее: «Теория культурной эволюции, по-моему, самая бессмысленная, бесплодная и вредная из всех известных в истории науки дешевая игрушка для развлечения взрослых детей, — заслуженно третируется Лоуи»<sup>21</sup>.

Весьма уместно вспомнить здесь слова другого стойкого реакционера и оппонента эволюционной теории — Уильяма Дженнингса Брайана, который говорил, что «нет более отталкивающей доктрины из всех, когда-либо провозглашенных человеком [чем теория эволюции]»<sup>22</sup>.

Свой вклад в антиэволюционистское движение в американской этнологии внесли также и римско-католические священники. Начало было положено патером В.Шмидтом и его школой в Европе, однако эта школа пустила корни и, похоже, стала процветать на американской почве.

Отметим сначала «Эволюцию и культуру» преподобного Альберта Мунча (О.И.)\*, опубликованную в Сент-Луисе в 1923 г. с благословения архиепископа. В предисловии говорится: «Цель этой работы — выдвинуть аргументы против эволюционной теории развития культуры». Первая глава названа «Эволюционные теории культуры, отвергнутые антропологами»; вторая

глава — «Эволюционные теории культуры, опровергаемые фактами». Автор убеждает своих читателей в том, что «картина, нарисованная в эволюционном бреду, является ложной», и призывает «социологию отказаться от... ошибочно спекулятивной и эволюционной установки... и иметь дело с реальностями»<sup>23</sup>.

Авторы «Введения в социологию» Альберт Мунч (О.И.) и Генри Спалдинг (О.И.) перечисляют здесь семь «характерных черт» этой книги, первая из которых заключается в том, что «отвергает эволюционную теорию культуры и утверждает, что в основании семьи и государства лежат главные принципы христианской этики». Глава первая «исходит из факта [sic], что научное и беспристрастное изучение истории культуры не может принять теорию культурной эволюции». Глава вторая называется «Эволюционные теории культуры, опровергаемые фактами»<sup>24</sup>.

«Культурная антропология» преподобного патера Мунча, изданная с церковного благословения, придерживается той же традиции. Патер Мунч — профессор социальной антропологии Сент-Луисского университета (по крайней мере был им в 1936 г.).

«Социальная жизнь первобытного человека» Сильвестра Зиберера (О.С.Г.)\* и Франца Мюллера (М.П.С.И.)\*, изданная с благословения архиепископа, представляет собой описание культурно-историчес-

\* См. примеч. пер. на с. 324.

577

кой школы патера Шмидта (О.С.Г.), патера Копперса и других. Эта книга, говорит патер Зиберер во введении, представляет собой «попытку доказать, насколько неадекватной была эволюционистская интерпретация». Он доказывает несостоятельность «эволюционистских причуд» Моргана, демонстрирует его «грубые ошибки» и называет его интерпретацию терминов родства «нелепой»<sup>25</sup>.

Антиэволюционизм католических клерикальных антропологов тесно связан с определенными утверждениями о природе и состоянии первобытного человека, которые им хотелось бы обосновать, а именно: первобытный человек «неискоренно религиозен»<sup>26</sup>, с явной склонностью к монотеизму; состояния изначального промискуитета никогда не было — «некая фундаментальная духовная и религиозная основа, укорененная в их моральном сознании... дает этим бедным неграмотным людям силы сохранять идеальный моногамный образ жизни»<sup>27</sup>; первобытного коммунизма не было нигде в первобытном обществе, институт частной собственности существовал с самого начала; у первобытных людей уже было некоторое понимание «естественного морального права», которым руководствовались наиболее развитые народы. Все эти антропологи энергично и зло критиковали Моргана и стремились ниспровергнуть «основы материалистического социализма»<sup>28</sup>.

В этой связи небезынтересно также отметить, что у католических антропологов было весьма высокое мнение о представителях школы Боаса в связи с тем, что последние выступали против эволюции. Проф. Лоуи, по-видимому, является их главным героем. В «Эволюции и культуре» — небольшой 95-страничной книжке — Мунч упоминает или цитирует Лоуи 33 раза. Во «Введении в социологию» имя Лоуи появляется на первой странице первой главы и затем 24 раза до 60-й страницы, тогда как здесь же имя патера Шмидта появляется только 13 раз, патера Копперса — 17 раз. Вновь и вновь Лоуи восхваляют за его «блестящее опровержение теорий, стремящихся обосновать неподвижную схему, согласно которой происходит культурное развитие»<sup>29</sup>. Имя Лоуи часто связывают с именем патера Копперса, например: «Патер Копперс и д-р Лоуи независимо друг от друга пришли к важным выводам, которые потрясли основы всех строго эволюционных объяснений социального прогресса»<sup>30</sup>. В анонимной рецензии на книгу «Первобытное общество» в журнале «Католический мир» Лоуи хвалят за то, что он критикует Моргана, материалистическую социологию, социалистическую философию, первобытный коммунизм, сексуальный коммунизм и т.д.

Франц Боас превозносится католическими антропологами как основатель антиэволюционистского движения в американской этнологии. Патер Джозеф Уильямс, профессор культурной антропологии на старших курсах Бостонского колледжа и бывший пре-

578

зидент иезуитской антропологической ассоциации, опубликовал в иезуитском журнале «Мысль» очень показательную статью «Боас и американские этнологи». В ней он называет Боаса «основателем американской школы, которой было суждено открыть новую эру в культурной антропологии, с самого начала подрывая всю систему эволюции культуры». Согласно патеру Уильямсу, Боас, «хорошо воспитавший своих учеников в верности своему учению», с их

помощью в конечном счете «подавил классическую теорию эволюции среди практически всех ведущих американских этнологов». «Благодаря инициативе и неослабным усилиям д-ра Боаса,— говорит патер Уильяме,— теория эволюции неуклонно теряет почву». Боас «ведет атаку на культурную эволюцию... более четверти века»<sup>31</sup>. Преподобный патер Мунч также называет Боаса «человеком, который больше всех потрудился для американской антропологии»<sup>32</sup>. Так что мы считаем, что римско-католические клерикальные ученые идут прямо вслед за школой Боаса в их крестовом походе против культурного эволюционизма<sup>33</sup>.

В результате этой кампании, «которая велась более четверти века» против теории культурной эволюции в американской этнологии, многие склонялись к тому, чтобы объявить эту теорию мертвой. Уже в 1911 г. известный английский антрополог У. Ри-верс отмечал «отчетливый прогресс в Америке, связанный с тем, что эволюционная точка зрения осталась в стороне»<sup>34</sup>. Другой английский антрополог, Раймонд Ферт, высказывается по поводу всеобщего отказа от эволюционистской позиции. Патер Шмидт отмечает, что в Америке «среди этнологов вряд ли найдется хоть один последователь эволюционизма». Пол Радин говорит, что противостояние между эволюционистами и антиэволюционистами, «к счастью, предано забвению»<sup>35</sup>. Э.Хутон заявляет, что «нет нужды в описании и обсуждении... эволюционной школы в антропологии», поскольку от этой точки зрения «отказалось большинство социальных антропологов»<sup>36</sup>.

Благодаря школе Боаса философия антиэволюционизма получила распространение в американской социологии. Подтверждение этого мы находим в работе Кимбелла Янга «Социология, изучение общества и культуры», в книге «Введение в социологию» Р.Сазерленда и Д.Вудворда и других авторов<sup>37</sup>.

Мы находим отражение антиэволюционизма Боаса в работе известного американского философа и историка Д.Г.Рандалла «Формирование современного сознания»<sup>38</sup>.

Возможно, самым показательным примером распространения влияния Боаса в антиэволюционистских направлениях является статья проф. Г.Виденгрена из Уппсалы в последнем выпуске «Это-са», шведского этнологического журнала — «Эволюционизм и

579  
проблема возникновения религии». Здесь мы находим бескомпромиссное принятие учения школы Боаса о культурной эволюции, где часто цитируются Гольденвейзер, Лоуи и реже — Боас и Радин<sup>39</sup>.

### **Критика антиэволюционизма**

Когда думаешь о роли эволюционной теории в биологических науках, когда видишь ее растущее значение в физических науках — в космогонии, астрофизике, в связи с проблемами трансформаций энергии и материи,— то впечатляет та враждебность, с которой относятся к ней в американской этнологии. Эволюционный характер культурных изменений, по мнению Крёбера, «очевиден даже самому слабому ученому»<sup>40</sup>.

Эволюционизм, говорит Тай-лор,— это «великий принцип, которого каждый ученый должен строго придерживаться, если он хочет понять тот мир, в котором он живет, равно как и прошлое этого мира»<sup>41</sup>. Известный физик Роберт Милликан считает концепцию эволюции одной из «трех идей... возвышающихся над другими по части влияния, которое они уже оказали и которое им суждено оказывать и впредь на развитие человеческого рода... Поскольку из открытий, следующих одно за другим в современной науке, мы узнаем о все большем возрасте звезд, Солнечной системы, Земли, древних окаменелостей, доисторического человека, истории, о которой сохранились письменные свидетельства, возрасте социальных институтов,— то эволюционная теория становится господствующей почти во всех областях человеческого мышления»<sup>42</sup>.

Эрвин Шрёдингер — тоже физик и нобелевский лауреат, заявляет, что «идея эволюции оказала гораздо большее влияние, чем любая другая идея, *на все отрасли современной науки и по сути дела на всю современную жизнь в целом*: речь идет об идее как в ее общей, так и в частной, представленной Дарвином форме (курсив мой. -Л.У.)»<sup>43</sup>.

Фактически, эволюционная теория довольно широко используется в социальных науках, за исключением тех, что испытали на себе влияние учений Боаса. Так что мы наблюдаем весьма необычную и в какой-то степени неправдоподобную ситуацию, когда этнология — одна из всех наук — пестует философию последовательного антиэволюционизма. За огромным подъемом эволюционной теории после выхода книги «Происхождение видов»

в 1859 г. последовало решительное и непреклонное сопротивление со стороны теологов и разного рода реакционеров. На научном поле оппоненты эволюционизма были вытеснены из сферы биологии. Они отступили в область социальных наук, в частности в этнологию, где сначала укрепили свои позиции, а затем

580

двинулись в контратаку. В результате на сегодняшний день единственное прибежище реакционной философии антиэволюционизма — это культурная антропология и ортодоксальная теология. Между тем, странно для какой бы то ни было науки оказаться в такой ситуации.

### **Диффузия против эволюции**

Один из излюбленных аргументов школы Боаса против теории эволюции в культуре можно сформулировать так: неизбежность и масштаб диффузии как культурного процесса совершенно нейтрализуют эволюционистские тенденции и сводят их к нулю. Или точнее: факты наличия диффузии сводят на нет теорию эволюции. На самом деле часть представителей группы Боаса считала, что уже один этот аргумент настолько силен, что его достаточно, чтобы совершенно уничтожить теорию эволюции. Так, Лоуи заявлял, что «повсеместное наличие диффузии... *обрубает корни любой теории исторических законов* (курсив мой. — Л.У)»<sup>44</sup>. Эта мысль не один раз повторялась им с 1917 по 1940 г.

Гольденвейзер также неоднократно утверждал, что феномены диффузии опровергают теорию эволюции. Мелвилл Херскович и М.М.Уилли, Бернард Стерн, А.Ирвинг Халлоуэлл и другие поддерживали этот антиэволюционистский аргумент<sup>45</sup>.

Но если эволюционизм опровергается наличием диффузии, как Морган, Тайлор и другие смогли вообще сформулировать такую теорию? Ответ приверженцев Боаса сводился к тому, что эволюционисты просто игнорировали диффузию, не смогли «оценить ее по достоинству» (Гольденвейзер) или не поняли ее<sup>46</sup>. Гольденвейзер удивительным образом обвиняет эволюционистов в том, что они смотрели на диффузию с «презрением» или «находились под влиянием циничной установки по отношению к ней».

Таким образом, аргументация «диффузия против эволюционизма» состоит из двух частей: во-первых, эволюционисты игнорировали диффузию, не поняли ее или не оценили, или же просто смотрели на нее с презрением; во-вторых, наличие диффузии опровергает теорию эволюции. Оба эти утверждения несостоятельны.

Эволюционисты, по крайней мере Морган и Тайлор как главные представители этой школы, не игнорировали диффузию, не говоря уж о том, что вовсе не смотрели на нее с презрением. Напротив, они испытывали повышенный интерес к диффузии, считали ее одним из главных процессов культурного изменения и уделяли ей большое внимание. Исследование Тайлором распространения воздуходушных кузнечных мехов из Малайзии на Мадагаскар и игры в кости из Индии в Мексику — является классическим<sup>47</sup>.

581

Работа Моргана «Системы кровного родства и свойства человеческой семьи» изобилует ссылками на диффузию и признанием последней<sup>48</sup>. Во все не противопоставляя диффузию эволюции, Морган время от времени показывает, как они гармонично дополняют друг друга<sup>49</sup>; культура, по его мнению, развивается в одном регионе и распространяется в другой<sup>50</sup>. Подобным образом и Тайлор комментирует тот факт, что «когда люди в один прекрасный день начинают культивировать растения, то потом это умение передается ими друг другу по всему земному шару»<sup>51</sup>. Морган снова и снова обращает внимание на факт распространения культуры от одного народа к другому: «Повсюду в пределах единого континента все племена хоть в какой-то степени должны были приобщиться к прогрессу, достигнутому каждым из них»<sup>52</sup>. Таким образом, мы видим, что Морган и Тайлор совершенно не заслуживают обвинений, выдвинутых сторонниками Боаса<sup>53</sup> против эволюционистской школы<sup>54</sup>.

Обратимся теперь ко второй части аргументации «диффузия против эволюции», а именно к тому, что само по себе наличие диффузии аннулирует эволюционистскую теорию. Антиэволюционисты впадают здесь в заблуждение: они путают *эволюцию культуры с культурной историей народов*. Показать, что это заблуждение, несложно: нужно лишь обратиться к одному из излюбленных «опровержений» эволюционизма, а именно — к проблеме последовательности каменного,

бронзового и железного веков. Антиэволюционисты утверждали, что, поскольку некоторые народы, а именно африканские племена, благодаря диффузии перешли непосредственно от каменного к железному веку, совершенно минуя бронзовый век, эволюционистская последовательность каменного, бронзового и железного веков оказывается опровергнутой. Многие представители школы Боаса использовали именно этот аргумент, причем некоторые использовали его неоднократно<sup>55</sup>. Эти рассуждения, конечно же, являются ошибочными. Согласно рассматриваемой эволюционистской формуле, *искусство металлургии* последовательно проходит эти стадии, но из этой формулы *не* следует, что все *народы* должны пройти эти стадии и именно в этом порядке.

Смещение эволюции как *процесса культуры* с культурной историей народов связано с именем Боаса, который внес эту путаницу в первом издании своей работы «Ум первобытного человека» в 1911 г., если не в какой-то более ранней работе. Там, в главе, посвященной критике «эволюционной точки зрения», он отмечает: «Не кажется несомненным, что *любой народ*... [должен пройти] через все эти стадии развития (курсив мой. — Л.У.)»<sup>56</sup>. В другом издании этой работы Боас заявляет, что «теория одноли-

582

нейного культурного развития... означает, что *различные группы человечества*... повсюду развиваются примерно по одним направлениям...»<sup>57</sup>.

## II

### Эволюционные стадии, прогресс и оценка культур

Теперь обратимся к критическому рассмотрению той позиции, которую занимают представители школы Боаса, оппоненты эволюционизма, по вопросам стадий развития, прогресса и оценки культур. Они утверждают следующее: так как процесс культурного изменения является неэволюционным по своему характеру, то не может быть никаких «стадий» развития. Понятие прогресса может быть только субъективным и поэтому не годится для использования в научной интерпретации культур; и, следовательно, неоправданно говорить, что одна культура является более высокой, более развитой или лучшей, чем другая.

На протяжении многих лет Боас выступал против концепции стадий культурного развития<sup>58</sup>. Так же поступал и Гольденвейзер в своей непрерывной критике эволюционизма. Сэпир утверждал, что «учение о социальных стадиях не может быть подтверждено фактами, тщательно собранными в процессе антропологического исследования»<sup>59</sup>. Лоуи «официально отрекается» от «веры в законы, регулирующие самостоятельное воспроизводство одной и той же последовательности стадий» у разных народов<sup>60</sup>. Херскович отказывается от концепции стадий в своей книге «Экономическая жизнь первобытных народов». Херскович отвечал рецензенту, который оспаривал его точку зрения по этому вопросу: «Я рад... вновь выразить свою убежденность в том, что использование такого понятия, как "стадии развития", предполагает веру в такой тип социальной эволюции, которому нельзя... найти подтверждения»<sup>61</sup>. И совсем недавно Скаддер Микил отмечал, что «от любой теории, включавшей ряд эволюционных стадий культуры, достаточно легко избавиться»<sup>62</sup>. Эта атака на концепцию стадий со стороны Боаса и других авторов заставила социолога Дороти Гэри сказать: «В течение последних нескольких лет любимым видом спорта среди части американских исследователей культуры стало нокаутирование различных так называемых "стадийных" теорий социальной эволюции, хотя бы для собственного удовольствия». Однако, продолжает она, «это хороший спектакль и, возможно, хорошая журналистика, но очевидно, что это — отнюдь не хорошая наука»<sup>63</sup>.

583

Точка зрения Боаса на прогресс такова: о прогрессе позволительно говорить лишь в области механических изобретений — таких, как топоры, ткацкие станки, плуги, — и до некоторой степени в сфере научного знания, но в области социальной организации, этики, философии, религии или культуры в целом понятие прогресса будет субъективным, а потому ненаучным<sup>64</sup>.

Если мы не можем говорить о прогрессе в сфере культурных изменений, то как тогда мы сможем оценивать культуры? «Вы и не можете» — таков ответ антиэволюционистов. «Не считая таких измеряемых изменений, как усовершенствование топоров и ткацких станков или знания и средства победить болезнь, вы не можете оценивать культуры».

В качестве примера субъективности суждений эволюционистов сторонники Боаса обвиняют своих оппонентов в том, что наша культура помещается ими на «вершине лестницы... Все, что казалось сильно отличающимся от наших обычаев, считалось поэтому наиболее ранним, а остальные феномены располагались там, где они были бы уместнее всего, чтобы составить прямую линию,

идущую вверх»<sup>65</sup>. Рут Бенедикт говорит то же самое и фактически в тех же выражениях. Боас, Лоуи, Херсковиц и Суонтон придерживаются того же взгляда<sup>66</sup>.

Особо показательным примером этого этноцентрического предубеждения приверженцы Боаса считают проблему изначального промискуитета в человеческом обществе. «Утверждалось, — говорит Крёбер, — что поскольку мы придерживаемся строго моногамного брака, то вначале сексуальные отношения человека носили характер неразборчивых половых связей»<sup>67</sup>. Лоуи, Херсковиц и Суонтон выдвигают эту же аргументацию<sup>68</sup>.

Но эта теория не в ладу с фактами. Тайлор вполне определенно отвергает теорию промискуитета в первобытной орде. «Человечеству никогда не было присуще состояние воюющей друг с другом толпы, где каждый сам за себя. Составной частью общества всегда были семьи или домохозяйства, связанные добрыми отношениями, регулируемые правилами брака...».

Герберт Спенсер говорит: «Я не думаю, что найдутся такие данные, которые убедят нас в том, что промискуитет когда-либо существовал в явной форме...»<sup>69</sup>.

Таким образом, из главных представителей социального эволюционизма лишь Морган поддерживал теорию изначального промискуитета. Но он делал это не потому, что был «мыслителем середины викторианской эпохи, для которого вышеуказанный вывод нуждался лишь в констатации, а не в доказательстве того, что моногамия есть высшая форма брака», как утверждал Лоуи<sup>70</sup>, а потому, что рассматривал ее в качестве средства объяснения термино-

584  
логии систем родства. Хорошо было бы и по этому поводу давать верные сведения.

Что же касается размещения нашей культуры на вершине эволюционной лестницы и классификации других культур в соответствии со сходством или отличием от нашей — процедуры, которую Крёбер называет «удивительно наивной», — то хотелось бы спросить, что в ней неправильного, если рассматривать ее *в качестве метода!* Разве мы зачастую не пользуемся ею в науке? Разве мы не классифицируем формы ископаемых лошадей, приматов и т.д. в ряды в соответствии со сходством или отличием от живых форм? Разве мы не располагаем автомобили, станки, плуги и т.д. в эволюционном ряду на основе морфологического сравнения? Разве филологи не реконструируют историю языка с помощью этого метода? Разве стал бы кто-нибудь утверждать, что власть короля могла бы предшествовать власти вождя, деньги — бартеру, а бумажные деньги появились раньше других средств обмена?

Конечно, эволюционисты хотели бы считать свою собственную культуру высшей стадией общего культурного развития, для того чтобы поместить ее на вершину эволюционной лестницы. Но рассматриваемый *метод* имеет силу и является полезным независимо от того, какая культура находится наверху. Как мы сейчас покажем, превосходство западной цивилизации может быть продемонстрировано с помощью объективных измерений. Само собой разумеется также, что к этому методу следует подходить критически; мы должны быть уверены, что мы имеем дело с генетическими рядами. К примеру, мы не могли бы расположить языки банту, китайцев, эскимосов и ирокезов в эволюционном ряду на основе их сходства с английским или отличия от него. Кто-то может допустить глупые ошибки в статистике, но это не обесценит статистику как метод или средство.

Снова и снова приверженцы Боаса заявляли, что культуры нельзя оценивать<sup>71</sup>. Их позицию можно прекрасно выразить следующими двумя утверждениями.

В недавней статье «О ценностях в культуре» Херсковиц цитирует длинный отрывок из книги Лоуи «Первобытное общество», в которой, говорит он, содержится утверждение «о невозможности оценки культур в целом», после чего он заявляет: «В настоящее время твердо установлено, что оценивать культуры невозможно... Это означает огромный шаг вперед в направлении ясности мышления...»<sup>72</sup>.

Маргарет Мид говорит своим друзьям-антропологам: «Наш вклад состоял в признании *равноценности человеческих культур*, рассматриваемых в целом... Мы всегда *выступали против любой классификации культур* в иерархические системы, на вершине ко-

585  
торых помещается наша собственная культура, а другие мировые культуры располагаются по нисходящей линии в соответствии со степенью отличия от нашей культуры... Мы выступали за своего рода "*демократию культур*" — концепцию, которая, безусловно, займет свое место среди других великих демократических постулатов (курсив мой. — Л.У.)»<sup>73</sup>.

Так что антиэволюционисты ставят себя в странное, если не удивительное положение. Фактически они доказывают, что непозволительно ни при каких обстоятельствах утверждать, что культура

мая выше или лучше культуры арунта; это значит, что современная западная цивилизация не выше культуры средневековой Англии или древнекаменного века. Такие утверждения превращаются в ничто перед лицом науки, а также здравого смысла. Они могут служить опорой «великому демократическому постулату», но они мало способствуют «ясности мышления». Культуры *можно* оценивать, и делать это нужно по объективным критериям. Человек — это животное, и, подобно другим живым существам, он вовлечен в борьбу за существование и выживание. Культура — это *средство* сделать жизнь безопасной и продолжительной для человеческого рода. Одно средство может быть лучше другого. Культуры как средства сделать жизнь безопасной и продолжительной — неодинаковы. Напротив, они весьма различны. Одни — сравнительно неэффективны в качестве средств существования, защиты от стихии и от врагов, от болезней и т.д.; другие — эффективнее. Мы можем измерять и классифицировать культуры в зависимости от этих степеней эффективности: количества питания и других необходимых человеку вещей, созданных на единицу человеческого труда; прочности укрытия перед лицом стихии; качества наступательного и оборонительного оружия; способности бороться с болезнями, на что указывает уровень смертности, таблицы ожидаемой продолжительности жизни и т.д.; контроля над силами природы вообще, эффективности средств коммуникации и транспорта и т.д. Все эти аспекты культурного изменения можно измерить на основе объективных показателей, а результаты измерения в большинстве случаев можно выразить в математических терминах. Более того, мы можем свести все эти измерения и индексы к одному общему знаменателю, а именно к степени, в которой человек посредством культуры может осуществлять контроль над силами природы. Это можно выразить как количество энергии, освоенной и использованной на человека в год. Таким образом, у нас есть единственный, единообразный, объективный критерий, с помощью которого все культуры можно сравнивать и оценивать. Здесь перед нами логичная, разумная, научная и проясняющая

586

проблему концепция культурных различий и культурного изменения.

На утверждение Боаса о том, что социальные системы, религии и этические философии нельзя оценивать, возразим, что они представляют собой также средства культуры, которые человек (будучи животным) использует, стараясь сделать свою жизнь безопасной, и которые, следовательно, могут быть измерены достижениями культуры. Социальная система — это социальная организация, использующая технологический инструментарий для поддержания своего существования, защиты и нападения, борьбы с болезнями и т.д. Философия и религия также могут быть эффективными и неэффективными средствами, обеспечивающими пропитание, оборону, здоровье и т.д. Этические системы, формы искусства, церемонии и т.д. — это средства, способствующие социальной солидарности, регулирующие социальную жизнь, поддерживающие *esprit de corps*\*. Социальные системы, этические философии, церемонии и т.д. не должны сравниваться непосредственно друг с другом — этическая система культуры *A* с этической системой культуры *B*, — отдельно от соответствующего культурного контекста. Кто-то может, конечно, спросить, что лучше: мех, перья, чешуя или скорлупа? Каждый из них можно считать лишь одним аспектом органического целого. Бессмысленно поэтому пытаться оценивать социальные системы и этические философские доктрины отдельно от соответствующего им культурного контекста. Но в качестве аспектов органического культурного целого их можно оценивать так же реалистично, как топоры, плуги и ткацкие станки, то есть как средства сделать жизнь безопасной и продолжительной для человеческого вида.

Вернемся теперь к очень интересному аспекту нашего исследования антиэволюционистской позиции школы Боаса: несмотря на их постоянные заявления о том, что «эволюционные стадии» и «прогресс» — ненаучные понятия и что культуры нельзя оценивать, *почти все они используют понятия «стадии» и «прогресс» и почти все довольно-таки бесцеремонно классифицируют культуры!*

Боас использовал понятие стадий на протяжении не одного десятка лет: «стадии культуры»; «когда племенное общество достигает такой экономической стадии»; «все уровни культуры»; «высокая стадия политической организации»<sup>74</sup>. Гольденвейзер: «высокая и низкая стадии социального развития»<sup>75</sup>. Лоуи: «стадии... прогресса»; «стадии развития»<sup>76</sup>.

Относительно «прогресса», а также «более высоких» и «более низких» культур обратим внимание на следующее. Боас: «гигант-Сословный дух (фр.} - Прим. пер.

587

ский шаг вперед в развитии культуры»; «прогресс в развитии политических общностей был медленным, но верным»; «более развитые типы цивилизации»; «высшие цивилизации»; «в беднейших культурах»; «арабская цивилизация... достигла стадии развития, которая была, несомненно, высшей»<sup>77</sup>. Лоуи: «самые низшие из известных культур»; «более примитивные и более развитые охотники»; «более простые культуры»; «центры более высокой цивилизации»<sup>78</sup>. Гольденвейзер: «более высокие культуры»; «грубая культура австралийцев... более высокая цивилизация»; «более высокие индийские цивилизации»<sup>79</sup>. Сэпир: «более высокие и более низкие уровни»; он противопоставляет «самые примитивные племена» тем, которые «культурно развиты»; «безусловно менее примитивный» и «высокий уровень культуры»<sup>80</sup>. Херско-виц: «самые примитивные цивилизации»; «великие политические африканские объединения... более простые, менее сложные общества»; «столкновение культур, не равных по своей силе»<sup>81</sup>. Мид систематизирует культуры в соответствии с тремя уровнями интеграции<sup>82</sup>.

Конечно, можно процитировать дюжины других ссылок; мы выбрали наугад некоторые, для того чтобы показать, что школа Боаса пользовалась этими понятиями.

### **История и наука — но не эволюция**

Еще один философский аспект критики сторонниками Боаса теории эволюции объяснялся тем, что они создали свою классификацию типов интерпретации культуры, в которой эволюционизму не было места. Согласно этой классификации, существуют только два вида интерпретации: временная, которую они называют «историей», и невременная, которую они называют «наукой». Эволюционный аспект культурного изменения либо смешивается с историей — как в том случае, когда Боас ссылается на «идею о том, что феномены настоящего возникли в процессе развития из предшествующих форм, с которыми они генетически связаны» в качестве примера «исторической точки зрения»<sup>83</sup>, — либо эволюционный аспект вообще игнорируется. Намётки классификации «исторической» и «научной» интерпретаций культуры появляются в одном из самых ранних эссе Боаса «Изучение географии»<sup>84</sup>.

Достаточно четко она сформулирована в работе «История антропологии»<sup>85</sup>, а в скрытой или явной форме она присутствует почти во всех его более поздних теоретических работах. Из известных учеников Боаса Крёбер, Лоуи, Радин также придерживались этого различия. Мы встречаемся с ним на факультете антропологии Чикагского университета, где в течение нескольких лет (1931—

588

1937) преподавал британский антрополог А.Радклифф-Браун. Различение между исторической и научной интерпретациями культуры — важная черта антропологической философии этого ученого<sup>86</sup>. Проф. Роберт Редфилд, Сол Такс и другие ученики Радклифф-Брауна также придерживались этой точки зрения<sup>87</sup>. Отличительной чертой «Программы курса антропологии», опубликованной на факультете антропологии Чикагского университета (1937), является разделение всей области как физической, так и культурной антропологии на «исторические» и «научные» исследования. Так что мы не обнаружим эволюционистских интерпретаций даже в биологии; человеческая эволюция исчезла вместе с эволюцией культуры!

Это деление на «историческую» и «научную» интерпретации, безусловно, является необоснованным и вводящим в заблуждение. Эволюционистская интерпретация столь же реалистична и столь же обоснованна, как и историческая или невременная «научная» интерпретации. Расовая история человека, конечно, — не то же самое, что эволюция человека; история письма или монетной системы — вовсе не то же самое, что эволюция письма или денег. История — не то же самое, что эволюция<sup>88</sup>. Исторические интерпретации имеют дело с рядом событий, каждое из которых уникально во времени и пространстве. Эволюционистские интерпретации имеют дело с временной последовательностью форм, при которой события воспринимаются скорее как классы, чем как уникальные явления. История говорит, что одно событие предшествует другому или следует за ним; эволюция говорит, что одна форма вырастает из другой. История человека или лошадей скажет нам, что такие-то виды, роды, отряды жили там или здесь, тогда-то и тогда-то, мигрировали в какой-то другой регион, имели различный опыт в определенном месте и в определенное время. Эволюционистский взгляд на человека или на лошадь скажет нам, что ряд известных нам форм следует расположить в

определенной последовательности. Конечно, эта последовательность временная, но нет необходимости делать ссылки на особое время или место.

Не является эволюция и попросту «суммированной историей», как называл ее Крёбер<sup>89</sup>. Во-первых, у нас могут быть исторические сведения без какой бы то ни было примеси эволюционизма, такие как история лука и стрел или курения табака. Точно так же у нас могут быть эволюционистские сведения — о деньгах и т.д.— без истории чего бы то ни было. Во-вторых, что еще важнее, исторические и эволюционные процессы совершенно отличаются друг от друга по своей природе и действию. Эволюционный процесс — упорядоченный; его можно описать с помощью научных

589

законов; он — предсказуем. Исторический процесс — случаен; исторических законов не бывает; предсказания возможны лишь в очень узких рамках, и часто происходит то, чего не ожидали. Так, эволюция Солнца, радиоактивных элементов, человека, лошадей, письменности, денег, математики, социальных систем и т.д.- упорядоченные процессы. Мы можем сформулировать *законы* эволюции<sup>90</sup>. Мы можем предсказать направление эволюционного развития. История же — ряд случайных происшествий: маленький корсиканец поступает в военную академию, пуля убийцы находит свою жертву или не находит и в результате история идет так, а не иначе, стрелочник засыпает и происходит крушение поезда, в котором гибнет император, или, возможно, в самую последнюю минуту император передумает и не поедет поездом. Никто не сможет предсказать, когда эрцгерцог будет застрелен, с чьим эрцгерцогом это случится или что произойдет, когда он упадет, сраженный выстрелом. Так что эволюционные и исторические процессы оказываются разными по самой своей природе<sup>91</sup>.

#### **Эволюция: однолинейная и многолинейная**

Один из любимых тактических ходов оппонентов Моргана, Спенсера, Тайлора и других авторов состоял в том, чтобы заклеить эволюционную теорию и интерпретацию, назвав ее «однолинейной», а затем утверждать, что *однолинейной* эволюции не бывает. И потому, когда добираться до конца их аргументации, там, как правило, практически ничего не остается от эволюционизма, потому что какая эволюция *не* является однолинейной? Короче говоря, эволюционизм был однолинейным, чего не бывает в реальности; поэтому теория эволюции ошибочна.

В основе этой, да и любой другой многообразной критики эволюционизма лежит путаница и неправильная интерпретация. Боас путает эволюцию культуры с культурной историей народов: «Теория однолинейного культурного развития... означает, что различные человеческие группы с незапамятных времен начали свое развитие из общего для них всех состояния отсутствия культуры... и повсюду их развитие происходило примерно в одном направлении... (курсив мой. — Л.У.)<sup>92</sup>». Было нетрудно показать, что «у различных человеческих групп» были абсолютно разные истории культуры; африканские племена миновали стадию бронзового века, на что постоянно указывали приверженцы Боаса. Поэтому, утверждали они, теория эволюции несостоятельна.

Мы уже видели, что эволюция культуры и культурная история народов — совершенно разные вещи, и поэтому нарушение какой-либо «человеческой группой» определенной последовательности

590

стадий культурного развития никоим образом не обесценивает теорию этих стадий.

Проф. Ральф Линтон считает «веру в однолинейную эволюцию всех... культур, означающую, что все культуры проходят или прошли одни и те же стадии в своем восхождении наверх», одной из ошибок антропологии. Он также поясняет: имеется в виду, что каждая культура (то есть каждый *народ*) должна пройти определенную, фиксированную последовательность стадий<sup>93</sup>.

Как уже отмечалось, в конце опровержений приверженцами Боаса *однолинейной* эволюции мало что оставалось от эволюционной теории. Другие критики, отвергая *однолинейную* эволюцию, хотят все же поддержать возможность многолинейного процесса развития. Так, проф. А.М.Тоццер не желает «отрицать то, что происходят важные изменения культуры, если хотите - эволюция культуры, но не по единственной, общей линии развития»<sup>94</sup>. Покойный

Чарльз Эллвуд также полагал, что теория «лишь одной общей линии... развития» была ошибкой, но считал допустимыми несколько линий развития<sup>95</sup>. Линтон, как мы уже видели, противопоставляет «однолинейной эволюции», однако говорит, что мы можем «выделить ряд различных направлений в эволюции культуры...».

Оценивая позицию антиэволюционистов по этому вопросу, отметим две вещи: 1) теории так называемых классических эволюционистов по своему характеру были не только *однолинейными*, но также и *многолинейными*; 2) и «однолинейность», и «многолинейность» — в равной степени обоснованные понятия, применимые к процессу культурной эволюции; в одном случае он интерпретируется как один процесс, в другом — как несколько.

Боас утверждает, что концепция «однолинейного развития культуры» была «преобладающей в трудах антропологов в конце прошлого столетия»<sup>96</sup>. С этим взглядом были согласны все представители школы Боаса, а также другие социологи и антропологи. Однако он не соответствует фактам.

Герберт Спенсер, выдающийся философ-эволюционист, утверждает нечто совершенно иное. «Подобно другим видам прогресса, — говорит он, — *социальный прогресс — нелинейный, но дивергентный и редивергентный*. Любой продукт дифференциации дает начало новой системе дифференцированных продуктов... Мы можем сделать *априорное* заключение, что в соответствии с законом эволюции будет развиваться множество непохожих понятий на основе понятий первоначально сходных (курсив мой. — Л.У.)»<sup>97</sup>. Нельзя не задаться вопросом: да читали ли когда-нибудь антиэволюционисты Спенсера?

Боас в своем противостоянии «однолинейной эволюции» говорит, что «культуры различаются подобно тому, как различаются

591

многие виды, а возможно, и роды животных»<sup>98</sup>. Но у эволюциониста Тайлора мы находим классификацию культурных черт по группам, которые этнограф может изучать, как натуралист изучает виды растений или животных. Эти виды, говорит он, «имеют тенденцию превращаться в многообразие... Решая главную задачу рациональной этнографии... было бы желательно разработать схему эволюции этой культуры *по многим ее направлениям* (курсив мой. — Л.У.)»<sup>99</sup>.

Это вряд ли можно назвать однолинейной концепцией эволюционного процесса. Кроме того, рассматривая распространение племен и культур по земному шару, Спенсер говорит, что «увеличивавшиеся в количестве группы *стремились обзавестись различиями*, большими или меньшими: так возникали роды и виды (курсив мой. — Л.У.)»<sup>100</sup>.

Хотя Морган подчеркивает однолинейные, а не многолинейные аспекты культурного развития, он также допускает «отклонения от единообразия в частных случаях, вызванных особыми причинами»<sup>101</sup>.

Однако вопрос состоит не в том, интерпретируется ли эволюционный процесс как однолинейный или многолинейный. Обе интерпретации вполне и в равной степени обоснованы. Культуру можно рассматривать как в единственном, так и во множественном числе<sup>102</sup>. Культура — это класс феноменов. Мы можем рассматривать класс и в качестве целого, и с точки зрения его подразделений или отдельных составляющих его элементов. Мы можем представлять себе эволюцию культуры в целом<sup>103</sup> или же эволюцию отдельных культур, подобно тому как мы можем говорить об эволюции лошади или эволюции родов и видов лошадей.

Собственно говоря, вопрос, который следовало бы задать в связи с однолинейной и многолинейной эволюцией, заключается в том, какие проблемы интерпретации культуры лучше решаются одним понятием, какие — другим, какие — обоими? Очевидно, эволюционистская интерпретация человеческой культуры *в целом* должна быть однолинейной. Но культуру человечества, рассматриваемую как множество культур — как роды, виды, многообразия, используя слова Тайлора, — следует интерпретировать с помощью многолинейной эволюции. Эволюцию письменности, металлургии, общества, архитектуры, торговли и т.д. — либо с однолинейной, либо с многолинейной точки зрения. Морган заблуждался, полагая, что «эволюцию семьи» можно рассматривать как однолинейное развитие<sup>104</sup>. Морган и другие эволюционисты заблуждались, считая, что за матрилинейным счетом родства следовал патрилинейный и что эта последовательность была неизменной. Но это никоим образом не обесценивает однолинейных интерпретаций, просто это значит, что определенные явления не годятся для однолинейной интерпретации. Тот факт, что

592

треугольники не являются ни нравственными, ни сладкими, не означает, что эти понятия не могут использоваться в другом контексте.

Что касается однолинейной эволюции, то, если мы, как большинство американцев, предположим, что культурное развитие в Западном полушарии происходило совершенно независимо от культурного развития в Восточном полушарии, тогда факты убедительно подтверждают положение Моргана о том, что «человечество развивалось, по сути дела, в одном направлении, которое имело разные, но единообразные разветвления на всех континентах, и это развитие было очень сходным у всех человеческих наций и племен». В обоих полушариях мы находим поразительное сходство на многих этапах культурного развития: ткацкое и керамическое ремесла, металлургия, архитектура, кланы, племена, конфедерации племен, феодализм, письменность, математика, астрономия и т.д. Однолинейный характер культурного развития, взятый в целом, действительно впечатляет.

Итак, подведем итоги обсуждения однолинейной эволюции.

1. Было грубым искажением то, что классических эволюционистов называли только однолинейными эволюционистами; они были с таким же успехом и многолинейными эволюционистами.
2. Однолинейные интерпретации культурного развития так же релевантны и обоснованы, как и многолинейные интерпретации; просто это два разных аспекта одного и того же процесса.
3. Некоторые эволюционисты ошибались, интерпретируя определенные явления, например формы семьи, так, что они образуют однолинейную последовательность. Но это никоим образом не обесценивает однолинейных интерпретаций как таковых.
4. Сравнение культурного развития Восточного и Западного полушарий вплоть до 1492 г. служит ярким подтверждением однолинейных интерпретаций.

### III

Культурное изменение: постепенное или резкое

Было бы поучительно, уяснив характер, а возможно, и мотивы критики, исходящей от антиэволюционистов, рассмотреть следующий, относительно мало важный вопрос. Гольденвейзер в своих многочисленных критических выступлениях и опровержениях эволюционистов все время обвиняет их в акцентировании внимания на постепенности культурного изменения в ущерб его резким или революционным проявлениям<sup>105</sup>. «{Классическо-антропологическая} эволюционная концепция постепенного изменения, — 593

пишет он, - *натолкнулась на препятствие* в лице другой группы эволюционистов (курсив мой. — Л.У.)», которые акцентировали внимание на резком и разрушительном изменении. Он отмечает, показывая недостатки эволюционистов, что каждому изменению в культуре предшествует замедленный период, во время которого происходит накопление факторов, вызывающих надвигающееся изменение. Когда «сопротивление преодолено, изменение происходит скачком»<sup>106</sup>.

После такой критики, как эта, эволюционная теория предстает в искаженном виде. Никто не спорит с тем, что эволюционисты часто подчеркивали медленный, постепенный аспект культурного изменения. Но относительно резкое и глубокое изменение подразумевается их концепцией стадий: не могло бы быть никаких *стадий*, если бы *всякое* изменение было медленным и единообразным. Более того, в их работах содержится множество конкретных ссылок на резкие и глубокие изменения. Морган, к примеру, замечает, что «самые передовые отряды человечества задерживались, так сказать, на определенной стадии прогресса, пока какое-нибудь великое изобретение или открытие (типа одомашнивания животных или плавки железа) не придавало им нового мощного импульса для движения вперед». Особое внимание он обращает на «отсутствие железных орудий, задержавшее прогресс человечества на варварской стадии». Когда это изобретение было совершено, культура сделала скачок вперед. В качестве примера революционных изменений он приводит изобретение лука и стрел и одомашнивание животных; каждое из этих изменений «должно было стать мощным импульсом человеческого прогресса»<sup>107</sup>.

Таким образом, мы видим, что эволюционисты снова страдают от искажения их взглядов сторонниками Боаса.

Именно в этой связи появляется еще один интересный момент. Гольденвейзер цитирует Карла Маркса по крайней мере три раза, противопоставляя эволюционную концепцию постепенного

изменения революционной концепции резкого и глубокого изменения. Гольденвейзер осторожно замечает, что «Маркс не отрицал реальности постепенного изменения»<sup>108</sup>. Однако выглядит странным и вызывает удивление, что он не цитирует многочисленных признаний Морганом существования революционного изменения. Гольденвейзер определенно создает впечатление, что эволюционизм натерпелся («натолкнулся на препятствие»), используя его собственные слова от Маркса. И то, что он не хочет исправить это впечатление, указав, что Маркс был в восторге от открытий, содержащихся в «Древнем обществе», и собирался написать о них книгу; что его соавтор Фридрих Энгельс написал такую книгу (в 1884 г.), когда Маркса уже не было в живых; что «Древ-

594  
нему обществу» суждено было стать марксистской классикой и что оно было переведено на многие европейские и восточные языки (японский, китайский), — то, что он не сделал этого, обращает на себя внимание. У неискушенного читателя вполне могло бы создаться впечатление, что у Маркса с эволюционистами было противоборство, хотя в действительности дело обстоит совсем наоборот. Но затем Гольденвейзер перекинулся на опровержение эволюционизма, и если ссылки на Маркса могут помочь ему в этом, то тем лучше. Как сам Гольденвейзер однажды заметил, «когда занимаешься критикой, то возникает искушение зайти в критике слишком далеко и тем испортить результат, поскольку в такой критике проявляются те же предубежденность или догматизм, которые предполагалось разоблачить в процессе критического анализа»<sup>109</sup>.

Ошибки и недостатки школы Боаса, проявившиеся в вопросе о культурной эволюции, можно было бы продемонстрировать и показать (если бы позволяло место) и на многих других вопросах, как, например, их позиция относительно возникновения государства, экономической организации первобытных культур, рабства и иных классовых различий и т.д. Я надеюсь, что у меня будет возможность обратиться к этим вопросам в будущем. А теперь я хотел бы подвести итоги этого эссе, показав направление, в котором могло бы пойти возрождение эволюционизма в этнологической науке.

### **Возрождение эволюционизма**

Что касается шагов по возрождению эволюционизма, то некоторое представление о них можно было бы почерпнуть из критики, уже заявленной антиэволюционистами по ряду таких вопросов, как стадии, прогресс, оценка культур. Однако мне бы хотелось дать более исчерпывающее описание той формы, которую могла бы принять эволюционная теория при интерпретациях культуры в будущем.

Человек — это животное и, подобно всем другим живым существам, он постоянно стремится сделать свою жизнь безопасной и продолжительной. Культура — это название средств, инструментов, используемых человеком и только человеком в этой борьбе. Если говорить конкретно и по существу, культура — это совокупность орудий, приспособлений, традиционных привычек, обычаев, чувств и идей. Культурное поведение человека от некультурного поведения стоящих ниже его животных, равно как и поведение самого человека, рассматриваемого как *животное*, от поведения человека как *человеческого существа* отличается использованием символов<sup>110</sup>. Символ можно определить как вещь, значение кото-

595

рой устанавливается теми, кто пользуется ею. Только у человека есть способность пользоваться символами. Вследствие применения этой способности человеческий вид создает такую окружающую среду, которой нет ни у каких других видов — культурную среду. Культура — это традиционная организация объектов (орудий и вещей, созданных орудиями), идей (теоретических и практических знаний, верований), чувств (отношения к молоку, человекоубийству, теще и т.д.) и действий (обычаев, институтов, ритуалов и т.д.), зависящих от употребления этих символов. Функция культуры состоит в том, чтобы регулировать приспособление человека как животного вида к его естественной среде обитания. Это означает, что культура должна, с одной стороны, регулировать физические взаимосвязи человека с землей и космосом, а с другой стороны, контролировать взаимосвязи людей друг с другом. Значит, мы должны различать технологический и социальный аспекты культуры, которые отвечают за взаимосвязи человека соответственно с природой и друг с другом. К этим двум аспектам следует добавить третий — философский, —

представляющий собой знание, веру и убеждения, короче говоря, *предпосылки*, на основе которых осуществляется человеческая жизнь в ее технологическом и социальном аспектах. Таким образом, культура может быть представлена как упорядоченное целое, имеющее три главных аспекта: технологический, социальный и идеологический, или философский.

Технологический, социальный и философский элементы культуры взаимодействуют друг с другом и влияют друг на друга. Однако роли, которые играют эти три класса элементов в жизни человеческого рода, далеко не одинаковы. Технологический аспект, несомненно, самый важный; социальный и идеологический аспекты зависят от технологического, которым определяются их форма и содержание.

Вполне понятно, что существование человека зависит от внешнего мира. Ясно также, что в той степени, в какой человеческое существо отличается от животного, человек берет все необходимое для жизни у природы с помощью технологических средств. Поэтому человеческое существование зависит от культурной технологии.

Социальная организация народа в значительной степени представляет собой организованное использование соответствующей технологии для обеспечения пропитания, укрытия, защиты, лечения и т.д. Влияние технологии на социальные системы хорошо видно, когда сравниваешь охотничьи народы с земледельческими, рыболовецкими племенами или промышленными нациями. Мы видим ее косвенное влияние на различные социальные установления — такие, как системы родства, своды законов, этика и этикет, цель которых состоит в достижении максимальной безопасности

596

жизни благодаря наиболее эффективному использованию технологии. Мы можем назвать всего несколько элементов социальной организации, которые не *определялись* бы технологической культурой (в качестве примера можно привести мужской клуб), и мы не можем представить себе ничего, что не *зависело* бы от нее.

Идеологическая культура, философия народа, тоже тесно связана с определяющей ее технологией и является функцией последней. Поэтому изменения в технологии приводят к изменениям в философии. Само собой разумеется, это не значит, что, зная технологию культуры, можно предсказывать философию с такой степенью точности, чтобы сказать, будет ли она исходить из веры в три души (а не в две или в одну) или, например, будет ли она толковать звезды как пропавших цыплят или как звериные глаза. Это означает только то, что, зная тип технологии, можно предсказывать тип философии. У охотничьего народа будет один тип философии, у земледельческого или промышленного — другой. Появление и развитие земледелия, изобретение телескопа, микроскопа, спектроскопа, парового двигателя, означающие не что иное, как несколько из целого ряда шагов технологического прогресса, представляют собой огромные вехи в истории философии. Философия меняется и развивается по мере того, как возрастает контроль человека над природой. В действительности философия — это концептуализация опыта, обусловленная его технологической основой и социальной формой.

И теперь мы в состоянии понять эволюцию культуры как процесс. Он опирается на материальные, механические, физические и химические средства, с помощью которых человек соединяется с землей под ним и с космосом вокруг него. Социальные системы и философские доктрины являются социологическими и идеологическими функциями технологической культуры, которые меняются в соответствии с изменениями последней. Поэтому культурная эволюция в целом представляет собой функцию технологической эволюции в частности.

Эволюция технологии — это проблема освоения энергии и использования ее в работе. В соответствии со вторым законом термодинамики энергия все более равномерно распространяется в космосе, а материя становится все менее упорядоченной. Короче говоря, вселенная одновременно распадается и разбегается. Процесс, который мы называем жизнью, действует в противоположном направлении; это создание, становление все более высокоорганизованной материи, движение ко все большим концентрациям энергии. Но этот процесс возможен лишь постольку, поскольку живые материальные системы могут брать свободную энергию извне и включать ее в себя. Всякая жизнь — это борьба за свободную энергию.

597

Так же как биологические системы эволюционируют, захватывая свободную энергию и используя ее для создания более высокоорганизованных систем, организмов с более высокой степенью контроля над окружающей средой, — так же и культурные системы эволюционируют, захватывая все больше и больше свободной энергии из внешнего мира и

используя ее для создания более высокоорганизованных систем с большей степенью контроля над соответствующей им окружающей средой. Культурная эволюция — это продолжение процесса биологической эволюции на более высоком уровне.

Культура развивается тогда и постольку, когда и поскольку количество освоенной энергии на единицу населения в год увеличивается, притом что другие факторы остаются постоянными. Вначале культурная система располагала лишь энергией человеческого организма. До тех пор пока не было одомашнивания животных и выращивания растений, энергия из этого первоначального источника лишь в очень небольшой степени дополнялась использованием огня, ветра и текущей воды. Одомашнивание животных в ограниченной степени и разведение растений в гораздо большей степени стали дополнительными материальными средствами к энергетическим ресурсам культурных систем. В результате они оказались в состоянии экстенсивно развиваться. После сотен тысяч лет ограниченного развития, когда человеческий организм был главным источником энергии для культурного созидания, культура сделала огромный рывок вперед с развитием земледельческих навыков<sup>11</sup>. Сразу же за эпохой неолита возникли великие цивилизации Египта, Месопотамии, Индии, Китая, Перу, Мексики и Центральной Америки. Позднее энергия топлива, используемая двигателем, снова продвинула культуру вперед. И сегодня мы на пороге новой эры энергии, которую могут использовать культурные системы. Если она не приведет к гибели цивилизации, то может продвинуть ее так же далеко в сравнении с эпохой каменного угля, как сама эта эпоха отстояла от эпохи хлебных злаков, а та, в свою очередь, — от эпохи охоты и собирательства.

Технологическая эволюция — это вопрос как орудий, так и энергии. Должны быть средства освоить энергию и заставить ее работать. Эти средства могут быть различными: одни лучше, другие хуже. Если фактор энергии является постоянным, культура может идти вперед, по мере того как совершенствуются средства, с помощью которых энергию можно освоить и заставить работать. Но совершенствование орудий и машин не является беспредельным; раньше или позже они достигают состояния максимальной эффективности и тогда культурный прогресс прекращается до тех пор, пока не увеличится количество энергии.

Совершенствование ору-

598

дий может способствовать прогрессу культуры лишь в определенных пределах. Когда эти пределы достигнуты, культурный прогресс может происходить только за счет дальнейшего пополнения энергии. И орудия, и энергия важны для технологической эволюции, но фактор энергии имеет первостепенное значение. Усовершенствование орудий и машин будет идти в ногу с освоением энергии, именно фактор энергии двигает весь процесс вперед. Мы можем поэтому использовать энергию как основной показатель культурной эволюции. Культура развивается по мере того, как увеличивается количество (на душу населения в год) освоенной энергии, которую заставили работать<sup>112</sup>. Культуру можно классифицировать в терминах энергии: чем больше освоено энергии, тем выше культура.

Таким образом, мы можем проследить эволюцию культуры с уровня антропоидов до настоящего времени в терминах энергии. В конкурентной борьбе культурных систем более сильная побеждает, более слабая терпит поражение. И сила здесь определяется с точки зрения энергии. Борьбу, ведущуюся в современном мире между культурными системами, можно понять, исходя из поиска источников энергии. И результат этой борьбы (будет ли это мировое государство или возврат к более ранним культурным уровням) будет определяться количеством энергии, которая окажется в распоряжении различных систем, и тем способом, каким она расходуется. В качестве основы для понимания прошлого и предсказания будущего у нас не будет лучшей концепции, чем использование культурой природных источников энергии.

### **Заключение**

Итак, мы сделали обзор состояния американской этнологической теории за 75-летний период. Примерно с 1870 по 1895 г. доминирующей была теория эволюции. Атака на эту теорию началась в последние годы XIX в., быстро распространяясь и набирая силу в начале XX в. и достигнув кульминации, вероятно, в книге Р.Лоуи «Первобытное общество» — работе, встреченной многими как похоронный звон по эволюционизму. С тех пор утверждение о том,

что эволюционизм свое отжил, считается само собой разумеющимся многими американскими этнологами и социологами.

Крестовый поход против эволюционистской теории возглавил Франц Боас со своими учениками. Но они не были одиноки. Их весьма поощряли и оказывали им большую поддержку клерикальные антропологи Римско-католической церкви. Эти ученые не так оптимистично, как светские этнологи, смотрели на «смерть» эволюционизма. Относительно недавно, в 1936 г., его преподаватель патер Дж. Уильямс заявил, что «на самом деле этот вопрос все еще

599

следует считать существующим и, вероятно, он будет оставаться таковым еще какое-то время»<sup>113</sup>.

Мы думаем, что патер Уильямс совершенно прав в этом вопросе, хотя не можем согласиться с ним по поводу того, что эволюционизм «основательно сдал позиции... благодаря инициативе и неутомимым усилиям д-ра Боаса» и его учеников. Реакция может преуспеть на какое-то время, но она не может продолжаться бесконечно долго, если, как говорит Морган, «прогрессу суждено быть законом будущего, подобно тому как он был законом прошлого»<sup>114</sup>. Если наша цивилизация не будет искалечена или отброшена далеко назад случайными временем от времени катаклизмами вроде массовых убийств и разрушений, мы можем надеяться на прогресс в культурном развитии в будущем, как это наблюдалось и в прошлом. Фактически нынешнее укрощение нами ядерной энергии сулит возможность как более высокой и прекрасной цивилизации, чем какая-либо из известных до сих пор миру, так и разрушения и деградации.

В том случае, если культура движется вперед к новым и более высоким уровням, можно с уверенностью ожидать, что наука и философия науки будут развиваться и совершенствоваться. Трудно представить, что та концепция и та теория, которые стали самой сущностью биологии, которые физики считают одним из двух или трех величайших изобретений человеческой мысли и которые, в конце концов, уже доказали свою значимость в социальных науках, могут вечно игнорироваться этнологами. Раньше или позже они возродятся.

Как заметил Гольденвейзер, который критиковал и «опровергал» эволюционизм на протяжении четверти века, «возможно, слишком энергично включившись в процесс яростной критики эволюции, мы не устояли перед соблазном отрицать и все позитивное, что было создано этим направлением мысли. И здесь есть большие возможности для конструктивной работы, которую еще предстоит проделать»<sup>115</sup>.

Действительно, здесь есть над чем работать. И чем быстрее мы сделаем это, тем лучше. Говорить, что сегодня мы живем в сложные времена — это банальность. Нам необходимо все доступное нам понимание и ориентиры, которые дает нам это понимание. Эволюционистская теория и только она одна даст нам возможность открыть основополагающие принципы развития культуры, понять ее настоящее и предсказывать будущее. Как давным-давно говорил Тайлор, завершая свою «Антропологию», «знание направления человеческой жизни от далекого прошлого до настоящего не только поможет нам предвидеть будущее, но может послужить руководством в том, чтобы мы оставили после себя мир в гораздо лучшем состоянии, чем то, в котором мы его застали».

600

### Примечания

Перевод выполнен по изданию: *White L.A. Evolutionism and Anti-Evolutionism in American Ethnological Theory // Calcutta Review, 1947. № 104. P. 29-40; 161-174.*

<sup>1</sup> И в Европе «теория деградации» также была достаточно уважаемой, чтобы потребовалось ее опровержение со стороны Тайлора (*Tylor E.B. Primitive Culture. V. 1. L., 1871. Ch. 2*), Дарвина (*Darwin Ch. The Descent of Man. N.Y., 1871. Ch. 5*), Спенсера (*Spencer H. The Principles of Sociology. V. 2. N.Y., 1885. Ch. 8*).

<sup>2</sup> *Morgan L.H. Ancient Society. N.Y., 1877. P. 7-8.*

<sup>3</sup> А.Л.Крёбер (1876-1960) - один из самых известных учеников Боаса, отличается от большинства других его учеников своим отношением к культурной эволюции. Хотя Крёбер и поддерживал на словах антиэволюционизм (см.: *Kroeber A.L. Anthropology. N.Y., 1923. P. 8-9*), но тем не менее сделал

ряд попыток использовать в своей работе эволюционистскую точку зрения (*Kroeber A.L.* О P. cit. P. 139, 142, 360-362, 442, 446; *idem.* The Superorganic // *American Anthropologist*, 1917. V. 19. P. 163-213; см. также: *White L.* Kroeber's «Configurations of Culture Growth» // *American Anthropologist*, 1946. V. 48. P. 78-93).

<sup>4</sup> «В последнее время эволюция в качестве объяснения различных форм жизни признается как нечто само собой разумеющееся. Создание человеческой культуры, как мы уже отмечали, также считается проявлением эволюционного процесса, и для критически мыслящего человека доказательство эволюции культуры является *намного более важным, чем подтверждение органической эволюции* (курсив мой. — *Л.У.*)» (*Wissler C.* Man and Culture. N.Y., 1923. P. 296).

<sup>5</sup> Боас даже не упоминает имени Моргана в своем выступлении «История антропологии», хотя он несколько раз ссылается на «людей, сделавших ее [антропологию] тем, чем она является» (*Boas F.* The History of Anthropology // *Science*, 1904. V. 20. P. 522).

<sup>6</sup> Уисслер говорит о Моргане как об «этом великом гении» (*Wissler C.* Recent Developments in Anthropology // *Recent Developments in the Social Sciences*. Philadelphia, 1927. P. 55).

<sup>7</sup> *Boas F.* The Limitations on the Comparative Method of Anthropology // *Science*, 1896. V. 4. P. 905, 908.

<sup>8</sup> *Radin P.* The Method and Theory of Ethnology. N.Y., 1933. P. 253-254.

<sup>9</sup> *Lome R.H.* Evolution in Cultural Anthropology: A Reply to Leslie White // *American Anthropologist*, 1946. V. 48. P. 227. В более поздней статье Лоуи категорично утверждает, что школа Боаса «не выступает против эволюции» (*idem.* Professor White and «Anti-evolutionist» Schools // *Southwestern Journal of Anthropology*, 1946. V. 2. P. 240).

<sup>10</sup> *Radin P.* The Method and Theory... P. 303

<sup>11</sup> Другие критические отзывы можно найти в следующих работах Гольденвейзера: *Goldeweiser A.* Four Phases of Anthropological Thought: An Outline // *Papers and Proceedings, American Sociological Society*, 1921. V. 16. P. 50-69; *idem.* Early Civilization. N.Y., 1922; *idem.* Anthropological Theories of Political Origins // *History of Political Theories*. N.Y., 1924. P. 430-456;

601

*idem.* Cultural Anthropology // *The History and Prospects of the Social Sciences*. N.Y., 1925. P. 210-254;

*idem.* Diffusion and the American School of Historical Ethnology // *American Journal of Sociology*, 1925. V.

31. P. 19-38; *idem.* Anthropology and Psychology // *The Social Sciences and Their Interrelations*. Boston,

1927. P. 69-88; *idem.* Evolution, Social // *Encyclopedia of the Social Sciences*. V. 5. 1931. P. 656-662.

<sup>12</sup> *Herskovits M.* Man, the Speaking Animal // *Sigma Xi Quarterly*, 1933. V. 21. P. 82. См. также статью: *Herskovits M.* On the Values in Culture // *The Scientific Monthly*, 1942. V. 54. P. 557-560, где приводится отрывок из «Первобытного общества» как, «вероятно, крайнее» выражение особого антиэволюционистского взгляда.

<sup>13</sup> *Sapir E.* Review of. Lowie R.H. Primitive Society // *The Freeman*, 1920. V. 1. P. 377-379; *idem.* Review of. Lowie R.H. Primitive Society // *The Nation*, 1920. V. 111. P. 46-47; *idem.* Review of. Lowie R.H. Primitive Society // *The Dial*, 1920. V. 69. P. 528-533.

<sup>14</sup> *Idem.* Anthropology and Sociology // *The Social Sciences and Their Interrelations*. Boston, 1927. P. 100.

<sup>15</sup> *Idem.* Review of. Lowie R.H. Primitive Society // *The Nation*. P. 46.

<sup>16</sup> *Idem.* Review of. Lowie R.H. Primitive Society // *The Freeman*. P. 377-378.

<sup>17</sup> *Herskovits M.* Economics and Anthropology: A Rejoinder // *Journal of Political Economy*, 1941. V. 49. P. 273.

<sup>18</sup> *Benedict R.* The Science of Custom // *The Making of Man*. N.Y., 1931. P. 809-810.

<sup>19</sup> *Bunzel R.* Art // *General Anthropology*. Boston, 1938. P. 78.

<sup>20</sup> *Stem B.* Lewis Henry Morgan: Social Evolutionist. Chicago, 1931. P. 135.

<sup>21</sup> *Lauffer B.* Review of. Lowie R.H. Culture and Ethnology // *American Anthropologist*, 1918. V. 20. P. 90.

<sup>22</sup> *Bryan W.J., Bryan M.B.* The Memoirs of William Jennings Bryan. Philadelphia, 1925. P. 547.

<sup>23</sup> *Muntsch A.* Evolution and Culture. St. Louis, 1923. P. 31, 93.

<sup>24</sup> *Muntsch A., Spalding H.* Introductory Sociology. N.Y., 1928. P. xiv, 7.

<sup>25</sup> *Sieber S., Mueller F.* The Social Life of Primitive Man. St. Louis, 1941. P. 10, 28, 37, 47.

<sup>26</sup> *Muntsch A.* Evolution and Culture. P. 35.

<sup>27</sup> *Sieber S., Mueller F.* The Social Life... P. 33.

<sup>28</sup> *Muntsch A.* Evolution and Culture. P. 22-23.

<sup>29</sup> *Ibid.* P. 85.

<sup>30</sup> *Muntsch A., Spalding H.* О P. cit. P. 15.

<sup>31</sup> *Williams J.J.* Boas and American Ethnologists // *Thought*, 1936. V. 11. P. 194, 196, 198-200, 203.

<sup>32</sup> *Muntsch A.* Cultural Anthropology. N.Y., 1936. P. 6.

<sup>33</sup> В свете вышесказанного попытки Лоуи представить патера Шмидта и близких ему клерикальных антропологов как эволюционистов (*Lowie R.H.* Evolution in Cultural Anthropology... P. 232; *idem.* Professor White and «Anti-evolutionist» Schools // *Southwestern Journal of Anthropology*, 1946. V. 2. P.

240-241) и его категоричное утверждение, что школа Шмидта «не противостоит эволюции», являются по меньшей мере странными.

<sup>34</sup> *Rivers W.H.R.* The Ethnological Analysis of Culture. Report of the 81st Meeting of the British Association for the Advancement of Science. 1911. P. 491.

602

<sup>35</sup> *Radin P.* The Method and Theory... P. 4.

» *Hooton E.* Apes, Men and Morons. N.Y., 1937. P. 221.

<sup>37</sup> *Young K.* Sociology. N.Y., 1942. P. 99; *Sutherland R., Woodward J.L.* Introductory Sociology. Philadelphia, 1937. P. 646-647.

<sup>38</sup> *Randall J.H.* The Making of the Modern Mind. Boston, 1940. P. 522.

<sup>39</sup> *Widengren G.* Evolutionism and the Problem of the Origin of Religion // *Ethos*, 1945. V. 10. P. 57-96.

<sup>40</sup> *Kroeber A.L.* The Superorganic // *American Anthropologist*, 1917. V. 19. P. 164.

<sup>41</sup> *Tylor E.B.* Anthropology. L., 1881. P. 20.

<sup>42</sup> *Millikan R.* Science and the New Civilization. N.Y., 1930. P. 166, 183.

<sup>43</sup> *Schrodinger E.* Science and the Human Temperament. L., 1935. P. 83.

<sup>44</sup> *Lowie R.H.* Primitive Society. N.Y., 1920. P. 434.

<sup>45</sup> *Idem.* Culture and Ethnology. N.Y., 1917. P. 95; *idem.* The History of Ethnological Theory. N.Y., 1937. P. 60; *idem.* Introduction to Cultural Anthropology. N.Y., 1940. P. 371; *Goldenweiser A.* Early Civilization. N.Y., 1922. P. 26-27; *idem.* Cultural Anthropology // The History and Prospects of the Social Sciences. N.Y., 1925. P. 226; *idem.* Anthropology and Psychology // The Social Sciences and Their Interrelations. Boston, 1927. P. 81; *idem.* Anthropology. N.Y., 1937. P. 516; *Herskovits M., Willy M.M.* The Cultural Approach to Sociology // *American Journal of Sociology*, 1923. V. 29. P. 195; *Stern B.* Lewis Henry Morgan: Social Evolutionist. Chicago, 1931. P. 135; *Hallowell A.I.* Anthropology: Yesterday and Today // *Sigma Xi Quarterly*, 1936. V. 24. P. 164.

<sup>46</sup> Линтон, хотя и не является представителем группы Боаса, тем не менее выражает их точку зрения, когда говорит, что эволюционисты были незнакомы с «принципами диффузии» (*Union R.* The Study of Man. N.Y., 1936. P. 382-383).

<sup>47</sup> *Tylor E.B.* Researches into the Early History of Mankind. L., 1865. P. 167-169.

<sup>48</sup> *Morgan L.H.* Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family // *Smithsonian Contributions to Knowledge*, 1871. V. 17. P. 62, 188, 198, 471.

<sup>49</sup> Тот факт, что процессы диффузии и эволюции в культуре могут не противоречить, а гармонично дополнять друг друга, хорошо выражен проф. Ральфом Линтоном: «Диффузия внесла двойной вклад в развитие человечества. Она стимулировала рост культуры в целом и в то же самое время обогащала содержание отдельных культур... Она способствовала ускорению эволюции культуры в целом, устраняя необходимость для каждого общества самостоятельно совершать каждый шаг в ряду изобретений» (*Linton R.* О Р. cit. P. 324).

<sup>50</sup> *Morgan L.H.* Systems of Consanguinity... P. 448; *idem.* Ancient Society. P. 308-530; *idem.* Houses and House-Life of the American Aborigines // *US Geographical and Geological Survey of the Rocky Mountain Region. Contributions to North American Ethnology*, 1881. V. 4. P. 44.

<sup>51</sup> *Tylor E.B.* Anthropology. P. 215.

<sup>52</sup> *Morgan L.H.* Ancient Society. P. 40.

<sup>53</sup> Лоуи признал вклад Тайлора в изучение диффузии, отметив, что как сторонник диффузии он «идет гораздо дальше, чем во всяком случае склонны идти современные этнологи» (*Lowie R.H.* Culture and Ethnology. P. 6; *idem.* The History of Ethnological Theory. P. 74 ff.). Гольденвейзер также признает, что Тайлор «писал о диффузии с пониманием и проникательностью» (*Goldenweiser A.* Evolution, Social. P. 661).

603

<sup>54</sup> См. мой очерк «Отношение Моргана к религии и науке» (1944), где рассматривается другой поразительный пример искажения.

<sup>55</sup> *Lome R.H.* Culture and Ethnology. P. 81; *idem.* Primitive Society. P. 437; *idem.* Introduction to Cultural Anthropology. P. 142, 371; *Goldenweiser A.* Anthropology. P. 513—514; *idem.* Early Civilization. P. 25.

<sup>56</sup> *Boas F.* The Mind of Primitive Man. N.Y., 1911. P. 184.

<sup>57</sup> *Idem.* The Mind of Primitive Man (rev. ed.). N.Y., 1938. P. 178.

<sup>58</sup> *Idem.* The Mind of Primitive Man. N.Y., 1911. P. 192-193; *idem.* Anthropology // *Encyclopedia of the Social Sciences*, 1930. V. 2. P. 109.

<sup>59</sup> *Sapir E.* Anthropology and Sociology // The Social Sciences and Their Interrelations. Boston, 1927. P. 99; *idem.* Review of: *Lowie R.H.* Primitive Society // *The Dial*, 1920. V. 69. P. 528-533.

<sup>60</sup> *Lowie R.H.* Primitive Society. P. 432, 435.

<sup>61</sup> *Herskovits M.* Economics and Anthropology... P. 273.

<sup>62</sup> *Mekeel S.* Review of: *Murphy J.* Anthropology // *American Sociological Review*, 1943. V. 8. P. 747.

- <sup>63</sup> Gary D. The Developing Study of Culture // Trends in American Sociology. N.Y., 1929. P. 208.
- <sup>64</sup> См.: Boas F. Anthropology and Modern Life. N.Y., 1928. P. 213-214, 219-220; *idem*. Anthropology // Encyclopedia of the Social Sciences, 1930. V. 2. P. 103; *idem*. Methods of Research // General Anthropology. Boston, 1938. P. 676-678; Lowie R.H. Primitive Society. P. 438-439; *idem*. Introduction to Cultural Anthropology. N.Y., 1940. P. 373; Goldenweiser A. Anthropology, P. 524 (и многие его более ранние работы, в которых он критикует теорию культурной эволюции); Herskovits M. The Economic Life of Primitive Peoples. N.Y., 1940. P. 7-8.
- <sup>65</sup> Kroeber A.L. Anthropology. P. 8.
- <sup>66</sup> Benedict R. The Science of Custom. P. 810; Boas F. The History of Anthropology. P. 517; *idem*. The Mind... (rev. ed.). P. 676; Lowie R.H. Primitive Society. P. 56, 205; Herskovits M. Man, the Speaking Animal. P. 68—69; Swanton J. Some Anthropological Misconceptions // American Anthropologist, 1917. V. 19. P. 461.
- <sup>67</sup> Kroeber A. L. Anthropology. P. 8.
- <sup>68</sup> Lowie R.H. Primitive Society. P. 56; Herskovits M. Man, the Speaking Animal. P. 69; Swanton J. O P. cit. P. 462.
- <sup>69</sup> Spencer H. The Principles of Sociology. V. 1. N.Y., 1878. P. 662.
- <sup>70</sup> Lowie R.H. Primitive Society. P. 56.
- <sup>71</sup> Boas F. The History of Anthropology. P. 515, 517; *idem*. The Mind... (rev.ed.) P. 225; Goldenweiser A. Early Civilization. P. 125-126; Herskovits M. Man, the Speaking Animal. P. 68; Benedict R. Patterns of Culture. Boston, 1934. P. 1; Lowie R.H. Primitive Society. P. 439; *idem*. Introduction to Cultural Anthropology. P. 373-374.
- <sup>72</sup> Herskovits M. On the Values in Culture // The Scientific Monthly, 1942. V. 54.
- <sup>73</sup> Mead M. The Role of Small South Sea Cultures in the Post-War World // American Anthropologist, 1943. V. 45. P. 193.
- <sup>74</sup> Boas F. Ethnological Problems in Canada // Race, Language and Culture (1940). N.Y., 1910. P. 341; *idem*. The Primitive Mind and the Present Hour // Race and Democratic Society (1945). N.Y., 1917. P. 128; *idem*. The International State // Race and Democratic Society. P. 142; *idem*. The Mind... (rev. ed.). P. 8.
- 604
- <sup>75</sup> Goldenweiser A. Review of: Durkheim E. Elementaires de la Vie Religieuse // American Anthropologist, 1915. V. 17. P. 723.
- <sup>76</sup> Lowie R.H. Primitive Society. P. 1; *idem*. Introduction to Cultural Anthropology. P. 265.
- <sup>77</sup> Boas F. The Negro's Past // Race and Democratic Society (1945). N.Y., 1906. P. 63; *idem*. Race and Democratic Society. N.Y., 1945. P. III; *idem*. Anthropology. Lectures on Science, Philosophy and Art. N.Y., 1908. P. 25; *idem*. The History of the American Race // Race, Language and Culture (1940). N.Y., 1911. P. 329; *idem*. The Mind... (rev. ed.). P. 13, 303.
- <sup>78</sup> Lowie R.H. Primitive Society. P. 182, 68; *idem*. Are We Civilised? P. 149; *idem*. Introduction to Cultural Anthropology. P. 146; *idem*. Introduction to Cultural Anthropology (2nd ed.). P. 481.
- <sup>79</sup> Goldenweiser A. The Social Organization of the Indians of North America // Journal of American Folklore, 1914. V. 27. P. 436; *idem*. Early Civilization. P. 315; *idem*. Anthropology. P. 427.
- <sup>80</sup> Sapir E. Review of: Lowie R.H. Primitive Society // The Freeman. P. 378; *idem*. Review of: Lowie R.H. Primitive Society // The Nation. P. 47; *idem*. Anthropology and Sociology. P. 100, 109.
- <sup>81</sup> Herskovits M. Man, the Speaking Animal. P. 69; *idem*. Applied Anthropology and the American Anthropologists // Science, 1936. V. 83. P. 222.
- <sup>82</sup> Mead M. Cooperation and Competition Among Primitive Peoples. N.Y., 1937. P. 467.
- <sup>83</sup> Boas F. The History of Anthropology. P. 515.
- <sup>84</sup> *Idem*. The Study of Geography // Science, 1887. V. 9.
- <sup>85</sup> *Idem*. The History of Anthropology.
- <sup>86</sup> Radcliffe—Brown A.R. Some Problems of Bantu Sociology // Bantu Studies, 1922. V. 1. P. 38-46; *idem*. The Methods of Ethnology and Social Anthropology // South African Journal of Science, 1923. V. 20. P. 124-147; *idem*. The Present Position of Anthropological Studies // Proceedings, British Association for Advancement of Science, 1931. P. 141-171.
- <sup>87</sup> Redfield R. Tepoztlan, a Mexican Village: A Study of Folk Life. Chicago, 1930; *idem*. Introduction. Social Anthropology of North American Tribes. Chicago, 1937. P. vii-xii; Tax S. Some Problems of Social Organization // Social Anthropology of North American Tribes. Chicago, 1937. P. 3-32.
- <sup>88</sup> White L. History, Evolutionism and Functionalism: Three Types of Interpretation of Culture // Southwestern Journal of Anthropology, 1945. V. 1. P. 221-248; *idem*. Science is Sciencing // Philosophy of Science, 1938. V. 5. P. 369-389.
- <sup>89</sup> Kroeber A.L. History and Evolution // Southwestern Journal of Anthropology, 1946. V. 2. P. 1-15.
- <sup>90</sup> См., к примеру: White L. Energy and the Evolution of Culture // American Anthropologist, 1943. V. 45. P. 335-356.
- <sup>91</sup> Эти «процессы», безусловно, являются понятиями, с помощью которых мы анализируем и

интерпретируем реальность. В той степени, в какой эти понятия соответствуют наблюдаемым феноменам во внешнем мире, мы можем говорить о процессах в культуре, в живых существах и неодушевленной природе.

<sup>92</sup> *Boas F. The Mind... (rev.ed.). P. 178.*

<sup>93</sup> *Linton R. Error in Anthropology// The Story of Human Error. N.Y., 1936. P. 314.*

<sup>94</sup> *Tozzer A.M. Social Origins and Social Continuities. N.Y., 1925. P. 16. Показа-*

605

тельно, что проф. Тоццер назвал свою книгу «Социальные истоки и... последовательность социальных изменений» вместо «Происхождение и эволюция культуры».

<sup>95</sup> *Ellwood Ch. Culture and Human Society // Social Forces, 1944. V. 23. P. 13.*

<sup>96</sup> *Boas F. The Aims of Anthropological Research // Science, 1932. P. 610.*

<sup>97</sup> *Spenser H. The Principles of Sociology. V. III. N.Y., 1897. P. 331.*

<sup>98</sup> *Boas F. The Aims... P. 610-611.*

<sup>99</sup> *Tylor E.B. Primitive Culture. V. I. L., 1871. P. 8, 14, 20-21.*

<sup>100</sup> *Spenser H. The Principles... P. 33.*

<sup>101</sup> *Morgan L.H. Ancient Society. P. 18.*

<sup>102</sup> Радуэт, что есть известный американский социолог, которого не вводит в заблуждение и не смущает термин «однолинейный». Р.М. Мак-Ивер хорошо понимает, что эволюционный процесс можно рассматривать и как однолинейный, и как многолинейный (*Maclver R.M. Society: A Textbook of Sociology. N.Y., 1937. P. 485-486.*)

<sup>103</sup> Лоуи сказал, что «есть только одна культурная реальность, которая не является искусственной, а именно - человеческая культура всех времен и народов» (*Lowie R.H. Cultural Anthropology: A Science // American Journal of Sociology, 1936. V. 42. P. 305.*)

<sup>104</sup> Его ошибка, однако, состоит не в предпочтении однолинейной интерпретации многолинейной, а в том, что он считает эволюционирующим организмом семью, которая таковым не является.

<sup>105</sup> *Goldenweiser A. Early Civilization. P. 26; idem. Cultural Anthropology. P. 227; idem. Anthropology and Psychology. P. 73-74; idem. Evolution, Social. P. 660; idem. Anthropology. P. 518-519.*

<sup>106</sup> *Goldenweiser A. Cultural Anthropology. P. 227; idem. Anthropology and Psychology. P. 74.*

<sup>107</sup> *Morgan L.H. Ancient Society. P. 21-22, 39-40, 43, 534, 535, 539, 553.*

<sup>108</sup> *Goldenweiser A. Cultural Anthropology. P. 227; idem. Evolution, Social. P. 660; idem. Anthropology. P. 519.*

<sup>109</sup> *Ibid. P. 519.*

<sup>110</sup> Более полное рассмотрение данного вопроса см.: *White L. The Symbol: The Origin and Basis of Human Behavior // Philosophy of Science, 1940. V. 7. P. 451-463; idem. On the Use of Tools by Primates // The Journal of Comparative Psychology, 1942. V. 34. P. 369-374; idem. The Origin and Nature of Speech // Twentieth Century English. N.Y., 1946. P. 93-103.*

<sup>111</sup> «...Находки на Ближнем Востоке, кажется, указывают на то, что культивирование растений и одомашнивание животных в этом регионе привело к необычайному расцвету Культуры» (*Linton R. The Present Status of Anthropology. P. 245.*)

<sup>112</sup> Более полно этот вопрос рассматривается в: *White L. Energy and the Evolution of Culture.*

<sup>113</sup> *Williams J. Boas and American Ethnologists. P. 196.*

<sup>114</sup> *Morgan L.H. Ancient Society. P. 552. Приведенные слова воодушевляли множество людей во многих странах.*

<sup>115</sup> *Goldenweiser A. Anthropology. P. 521.*

Перевод Е.Д.Руткевт под редакцией А.Н.Кожановского

## Эссе о культуре

### Человек, культура и люди в подлинном смысле

#### слова

Человек — это животное. Человек в подлинном смысле слова — то же самое животное плюс культура. Культура была создана человеком, но, однажды возникнув, она обрела собственную жизнь и стала поколение за поколением превращать мужчин и женщин в подлинных людей. Однако культура от начала и до конца зависит от человека; она будет жива, пока жив он, и умрет вместе с ним.

Около миллиона лет назад по просторам Азии и Африки мелкими группами бродили какие-то странные животные. Они передвигались на двух ногах, в вертикальном положении, их передние конечности оставались свободными, они имели крупные черепа, смотрели прямо перед

собой, были относительно безволосыми, ели все, что удавалось найти, были задиристыми, но не храбрыми, много общались между собой и обладали едким запахом. Это были антропоидные обезьяны, непосредственные предшественники человека.

Потом в один прекрасный день произошло следующее: одна из обезьян произнесла первое слово. То было не мычание и не визг, не крик и не вой. То было слово. То были звуки, соединенные вместе так, чтобы выразить то, что говорящий хотел в них выразить. И вскоре он открыл, что может организовать звуки так, как ему хочется, и может заставить их выразить все, что он пожелает сказать. Человекообразная обезьяна превратилась в человека. В слове содержалось начало — начало Человека и Культуры.

Что сделал первый человек, так это свободно и произвольно наделил звуки значением. Он обнаружил, что может проделать это с чем угодно: со скалой, жестом или с цветом. Но эти значения невозможно было воспринять при помощи чувств; никто не смог бы определить на слух, что значит *доко*: есть или спать? Или определить глазами, что означает красный цвет: страх или отвагу? С той самой поры, как человекообразная обезьяна превратилась в человека, последний превратился в архитектора и строителя, работаю-

609  
щего с новым и уникальным средством, строящего мир, какого никогда раньше на этой земле не бывало.

Все изменилось. Камни не были больше просто предметами, у которых есть форма, вес и цвет. Теперь они «лежали запечатленными в пробудившейся душе, и все, что (человек) созерцал, дышало внутренним значеньем». Солнце стало живым богом, а не только светящимся диском. Возможно, бог этот носил маску, когда вел свою ладью по небу, меж тем как на земле под его благодатными лучами возникала жизнь. И земля сделалась человеку матерью, из четырехчастного лона которой он появился и в западную область которой в конце концов вернется.

Звезды глядели сверху на маленького примата и стерегли его, пока он спал. Тучи угрюмо ворчали, а змеи молний раскалывали крепкие дубы. «Густой туман спускался на маленьких кошачьих лапах». Старик-Ураган чертил свой путь по пыльной равнине, когда в горах Бабка-Паучиха оказывала помощь утомленному охотнику.

Весь ландшафт переменялся и как бы родился заново. В том месте, вон там, где старое камедное дерево росло возле ямы с водой, народ Эму останавливался на отдых во времена Альчеринга. А за тем холмом лежат спрятанные в потайном месте чуринги народа Кенгуру. В домашнем быту одни виды пищи считались пригодными, другие — нечистыми (некоторые животные имели раздвоенные копыта, но не жевали жвачку, или, например, некоторые рыбы не имели чешуи). Запрещалось варить козленка в молоке его матери. Для достижения состояния праведности следовало время от времени поститься или воздерживаться от половых контактов. А то еще требовалось наносить глубокие раны на плечи и посыпать голову пеплом. В социальной жизни этого нового примата тоже все было по-другому. К себе подобным не относились больше как просто к мужским или женским особям, молодым или старым, крупным или мелким. Теперь одна была сестрой, другая кузиной. Парование сделалось браком. И существовали тайны инцеста и экзогамии, связанные друг с другом. У человека могло быть много «матерей», и женитьба на любой их дочери считалось бы преступлением. Мужчине запрещалось разговаривать со своей тещей. Нарекать младенцев и защищать их следовало с помощью чар. Мальчики должны были подвергаться обрезанию или лишаться верхних резцов. А подо всем этим, охватывая собой всё, скрывались тайны жизни и смерти: прихода и ухода человеческого духа.

Но это было еще не все. Существовал иной мир, в который человек попадал после того, как ложился спать. Он мог подняться, покинув свое ложе и свое тело, и отправиться в далекое путеше-

610

ствие в страну чудес. Иногда в случае смертельной болезни к нему приходили духи и забирали его с собой в землю богов, где он сидел и разговаривал с ними, как с людьми. Или же в вихре неистового танца дух внезапно овладевал им, и человек начинал издавать крики на странном языке или падал без чувств на землю. Поистине мир, в который вошел человек, получив однажды ключ, был миром чудес.

Итак, человек строил новый мир, в котором предстояло жить. Конечно, он по-прежнему шагал по земле, чувствовал, как ветер обдувает ему щеку, слышал, как он шумит среди сосен; человек пил из ручьев, спал под звездами и просыпался, чтобы приветствовать солнце. Но это было не прежнее солнце! Ничто уже не было прежним. Все было «залито божественным светом», а на каждой руке были «знаки вечности». Вода была не просто чем-то, что требуется для утоления жажды,— она могла даровать вечную жизнь. Между человеком и природой висела завеса культуры, и он ничего уже не мог видеть иначе, как через нее. Он по-прежнему пользовался органами чувств. Он обтесывал камень, охотился на оленей, находил себе пару и производил потомство. Но все это пронизывалось сутью слов, значений и ценностей, которые существовали помимо ощущений. И эти значения и ценности — в дополнение к ощущениям — сопровождали человека и зачастую превалировали над последними. Человек сделался иррациональным животным.

Первобытный человек был великодушен и гостеприимен: он пускал других животных в свой собственный мир. В самом деле, *существовал* только один мир. Во всяком случае, в мифах звери и люди могли разговаривать друг с другом, жениться и иметь детей. Но дни невинности миновали, и сегодня мы знаем про себя, что уникальны, что сколько бы мы ни жили вместе с другими животными, ни одно из них не может разделить с нами нашу *человеческую* жизнь. Ни одно животное не может знать об инцесте или адюльтере, ни одно не в состоянии понять, что такое святая вода, ни одно не может чтить субботу. Только у человека есть боги, и только человек может иметь представление о смерти. Все это — наш собственный, наш отдельный мир.

Предки человека не были большими и сильными, не были и особо одаренными — по крайней мере в сравнении с их собратьями-животными. У них не было силы медведя и быстроты оленя. Они так много ходили по земле, что не могли уже лазать по деревьям и, как Тарзан, раскачиваться на ветках. И, разумеется, они не умели летать. У них не было ни костяного панциря, защищающего мягкие ткани (как у черепахи), ни колючих игл, как у дикобраза. У них не было ни яда, как у змеи, ни даже защитного за-

611

пахы, как у скунса. Они действительно были слабы и настолько плохо обеспечены средствами борьбы за жизнь, что удивительно, как вообще сумели выжить.

Что касается первобытного человека, то он тоже был жалок и слаб. Он был чем угодно, только не господином всего того, что видел вокруг себя. Он жил среди зверей и птиц и признавал их превосходство; он с гордостью заявлял о тотемическом происхождении от них, а во многих случаях они становились его богами. Но, как бы в компенсацию за свои недостатки, человек оказался обладателем особой способности: он умел говорить.

Орудия и слова сделали человека как бы выше ростом. Ему могло не доставать клыков и силы, зато он мог изготовить копье и с его помощью убить могучего пещерного медведя. Благодаря речи он и несколько его собратьев могли объединиться и свалить крупнейшего мамонта. Человек мог снять меховую шкуру с медведя или бобра и сам носить ее. Или же он мог построить укрытие для себя и своей семьи. Потом однажды он открыл, как добывать и контролировать огонь. Теперь человек мог готовить себе еду на огне, обогревать хижину и отпугивать хищных зверей. Разумеется, огонь стал наделяться тайной, как и многим другим. Он был живой, его надлежало кормить, он сделался священным и одновременно оставался вполне мирским. Так — с оружием, ловушками и палками-копалками — мужчины и женщины добывали себе пищу. А еще они обеспечивали себя утварью для своих нужд и украшениями — для своего удовольствия. Открытие, что группа мужчин может одолеть самого свирепого зверя, что, пользуясь речью и умно планируя свои действия, мужчины могут перехитрить самых хитрых животных, давало человеку огромное преимущество в его соперничестве с другими видами. Человек как животное не изменился; он по-прежнему оставался тщедушным приматом. Но его культура — его орудия, оружие и утварь, его знания и верования — возросла и постепенно сделалась эффективным механизмом контроля. *Человечество* начало свой долгий путь развития и экспансии.

После веков медленного и незначительного роста культура внезапно сделала мощный скачок: человек обрел контроль над солнечной энергией посредством культивирования растений и одомашнивания животных. Множились и улучшались сами приемы земледелия и

животноводства: поля стали орошать и подкармливать удобрениями, коров — доить, лошадей - запрягать, зерно и скот — улучшать за счет селекции. Из земли извлекли красный и желтый металлы, превратив их в орудия и украшения. Затем из горных пород с помощью огня добыли черный металл — железо, и с ним армия получила первоклассное оружие, а рабочие — более совершенные орудия. Там, где раньше стояли бедные деревни,

612

возникли большие города. На смену племенам пришли нации, а по равнинам раскинулись империи. Общество теперь делилось на части. Существовали цари и знать, воины и жрецы; но были и крестьяне, занятые тяжелой работой в поле, и ремесленники, трудившиеся в мастерских. Одна из гильдий — писцы — занималась только тем, что тщательно выписывала слова людей на пергаменте или высекала их в камне.

Сменялись столетия, возникали и рушились империи. Бессмертные монархи умирали, и их забывали. Раз за разом мать-земля насквозь пропитывалась кровью победителей и побежденных; пот крепостного и раба падал на землю подобно росе.

Затем в один прекрасный день легкая струйка дыма показалась на горизонте, клубясь и колеблясь на ветру. Под ней находилась «огненная машина» из мастерской Томаса Ньюкомена. Потом настал черед Джеймса Уатта и Мэтью Бультона: началась «топливная революция». Культура вновь принесла новый способ овладения громадной энергией солнца и использования ее в работе. Индустриальные центры росли как грибы; изделия производства лились с фабрик все более широким потоком. Для завоевания и колонизации разыскивались новые земли; новый образ жизни требовал безграничных рынков и сырьевых запасов. Медицина одержала верх над страшными болезнями; население Земли удвоилось и продолжало увеличиваться.

Таким образом, развитие культуры подняло человека над животными и обеспечило ему основательный контроль над силами природы. Подобно Гадкому утенку, Золушке или героям народных сказок, человек был поднят из своего незавидного положения и в конце концов стал хозяином Земли.

Однако если, с одной стороны, культура дала человеку контроль и власть над миром природы, то, с другой стороны, она привела его к подчинению и зависимости от себя самой. Однажды стартовав, культура в дальнейшем только росла и развивалась. Ее поток ширился раз за разом за счет изобретений и открытий. Разумеется, культуру *поддерживают* люди, как люди же ее и порождают. Но единожды возникнув, культура обрела свой собственный ход. Она течет сквозь века будто сама собой — самодостаточная и независимая. Она способна выйти из берегов и затопить другую культуру или народ (именно так европейская культура повела себя в Америке, Азии и Африке).

Каждый индивид, каждое поколение самим фактом своего рождения вводится в мир культуры, которая уже сформирована. Мы, живущие сегодня, не создавали нашу культуру, точно так же как современные тибетцы не создавали свою. Во всех случаях культура была здесь еще до нашего появления. Наша культура сегодня — это

613

продукт культуры вчерашнего дня и всех остальных прошлых дней вплоть до самых первых слов, относящихся ко времени, не оставившем о себе свидетельств. Наша культура выросла из «промышленной» и «топливной» революций, а также из более ранних технологий и институтов феодализма, точно так же как манориальная система явилась законным порождением своего прошлого. Культура есть процесс *sui generis*, последовательность причин и следствий, парад прошлого и того, что было им создано. Мы суть не что иное, как катализатор, делающий возможной цепную реакцию.

Большая власть культуры может означать большую зависимость человека. В первобытном племени все были свободны и равны; все люди были братьями. Контроль их над природой был весьма ограничен, зато каждый имел свободный доступ к ее ресурсам; имевшиеся возможности были открыты для всех, и каждый жил за счет собственных усилий. Однако великая победа земледелия в плодородных речных долинах Египта, Месопотамии и других мест обернулась для большинства населения крепостной зависимостью или рабством. Миллионы людей в поте лица гнули спины на полях или добывали камень для дворцов и пирамид, в то время как цари и их любовницы возлежали на пышных ложах, а царственного вида жрецы распевали свои молитвы в

величественных храмах. Столетия спустя победа угля и пара привела к возникновению шумных городов и созданию несметных богатств. Однако в шахтах, на заводах и фабриках тяжело трудились мужчины и женщины, участи которых не позавидовал бы и раб. И убогие трущобы, в которых жили рабочие, составляли печальный контраст со свежим воздухом и открытым небом средневекового крепостничества.

Но страдали не только народные массы. Богатые и могущественные испытывали пагубное воздействие той же самой системы, которая эксплуатировала бедных и слабых. Деньги сделались мерилем всех вещей. И не было такого — самого отвратительного — преступления, которое бы *кто-нибудь* не совершил ради корысти; и не было такого священного долга, который не могли бы предать. Торговля человеческой плотью, то есть рабами, черными и белыми; продажа наркотиков молодым людям; продажа благосклонности судей; разворовывание касс, принадлежащих рабочим союзам, теми самими людьми, которым была вверена забота о них, — все это сделалось в порядке вещей.

...Торговля! Есть ли в мире добродетель,

Которая б могла произрастать

В сени отравленных ее ветвей,

Где царствуют лишь бедность и богатство...\*

\* Автор цитирует поэму Перси Биши Шелли «Королева Маб». — *Прим. пер.*

614

Удивительно еще, что в социальной системе, которая ставит права собственности выше прав и благосостояния человека, существует так много человеческой доброты и порядочности.

Но если мы и не делаем свою культуру, то наша культура уж точно делает нас. Что бы мы ни думали, ни чувствовали, во что бы ни верили и что бы ни делали, — все обусловлено этой внетелесной традицией. Говорим ли по-французски, едим ли палочками, верим в воскресение, кладем в чай соль и масло по тибетскому обычаю или пьем его с молоком, как англичане, лечим ли болезнь с помощью вакцины или фетиша, употребляем витаминные пилюли или едим своих тотемных животных — все это потому, что этого требует от нас наша культура.

Обычно говорят, что под бесконечным разнообразием культурных проявлений кроется общий неизменный фактор. Его называли *человеческой природой*, и всезнающий дилетант имел обыкновение говорить, как бы вынося приговор, что «везде в мире человеческая природа одинакова». Но эта универсальная константа не есть *человеческая* природа: «человеческая природа» имеет *культурный*, а не «природный» характер. Вполне может быть (а мы считаем, что, вероятно, и существует) общий биологический фактор, лежащий в основе всех культур. Однако это животный фактор, фактор животных приматов. Культура — и только она одна — может сделать его человеческим. А разнообразие человечества зависит от времени, места и обстоятельств. Оно охватывает диапазон от братских отношений до сожжения еретиков, от обрезания до вакцинации.

Культура делает больше, нежели просто влияет на нас. Она нам говорит либо, что наши миры устроены божественным провидением, либо что мы *сами* обладаем силой созидания и контроля. Я благодарю богов, что моя культура сделала меня баптистом, а не буддистом. И если я ем говядину, отказываюсь от свинины или наслаждаюсь мясом людей из соседнего племени, я знаю, что веду себя правильно и достойно. Господство культуры над человеком было в прошлом затушевано представлением о том, что все предопределено Создателем. Но сегодня наша культура, как правило, заставляет нас верить в то, что наша судьба находится в наших собственных руках, что мы можем строить мир по своему усмотрению и навязывать свою волю за счет более крупных и более совершенных бомб.

Удивительно наблюдать то богатство и разнообразие работы, какую совершила культура, создавая подлинных людей из животных, коими люди как таковые и являются. Достоинства и пороки многообразны; формы, в которых они выражены, бесчисленны. Красота, правда и великодушие, упорный труд и смиренное страдание, самоотвержение и жертвенность, мужество и непоколебимая

615

вера, доброта и милосердие, щедрая любовь, терпимость и понимание — все это присуще роду человеческому наряду с жадностью и завистью, трусостью и вероломством, жестокостью, не знающей иных границ, кроме пределов человеческой выносливости, с подлостью, столь отвратительной, что даже порочного человека от нее стошнит. Культура, этот художник-мастер, лепит свои работы то так, то эдак миллионом разных способов. Однако под бесконечным многообразием неизменно скрывается одно и то же: постоянство человеческого организма.

Приматом человек был, приматом и останется. Слова и моральные нормы, орудия и верования — от *сoup depoint*\* до цифровых компьютеров и от анимизма до теории относительности — суть меняющиеся костюмы от разных спектаклей, притом что актеры остаются прежние.

Человек подлинный — самое ценное из творений культуры. У многих культур есть великие достижения: впечатляющие дворцы и храмы, прекрасные произведения искусства, гигантские телескопы для наблюдения за небом, действенные вакцины для борьбы с болезнями, своды законов, моральные нормы и духовные ценности. Но значение и ценность абсолютно всего, перечисленного здесь, коренится в подлинных людях; без них оно было бы мертво и бессмысленно. Орудия, верования и институты являются не чем иным, как внетелесными, внешними атрибутами человека как животного. Подлинный человек — это персонифицированная культура, единственный смысл ее бытия, ее величайшая ценность. Когда однажды великая культура (ныне являющаяся нашей собственной) достигла своего предела, разве не в виде человеческого существа на этой земле Высшее Существо породило Сына, призванного появиться от женщины и идти вместе с нами?

Человек подлинный — самое брэнное из творений культуры. Кости зверей могут окаменеть и сохраняться веками. Кости человека тоже могут сохраняться после его смерти — и даже вместе с иссохшей плотью. Однако когда человеческое существо умирает, *его* культура умирает вместе с ним. Каменный топор или глиняный черепок могут существовать бесконечно, — чтобы у археологов был необходимый материал и им было чем заниматься. Но когда умирает культура, воплощенная в человеке, она исчезает бесследно.

В прошлом году я наблюдал старого индейца-пуэбло, которого знаю тридцать лет. Его коричневая кожа покрыта морщинами, как старый саквож. Его ладони огрубели от тяжелой работы. Парализованная рука беспомощно висит вдоль тела. Но прошлым летом он танцевал и пел весь день на празднике в честь святого покровителя его пуэбло — с пучком ястребиных перьев в волосах, с еловой

\* См. с. 247.

616

веткой, раскачивающейся у него в руке в такт песен. Этот славный старик — знахарь. Он хорошо знает богов и часто с ними разговаривает. Он кормит свои фетиши и дает им покурить сигареты из кукурузных листьев. Он видел дни войны и танцевал перед ритуалом высушивания скальпов. Он знает около сотни песен и молитв.

Когда этот старик ляжет, чтобы больше уже не подняться, все, что в нем есть, перестанет существовать. Его усталые старые кости, его ослабевшие конечности, его черные с проседью волосы и изрядно стертые зубы — все это останется. Но дух его вернется в Шипап — через горный перевал на севере, вниз, в четырехчастное лоно земли, откуда пришел его народ. А песни и слова, боги, молитвы и магия, знание о прошлом, искусство охоты и приемы земледелия — все, что культура встроила в каждую косточку и каждую жилку его существа, исчезнет, чтобы уже никогда не вернуться и не возродиться вновь.

Разумеется, когда какой-то индивид умирает, культуру, носителем которой он был, могут поддерживать его собратья. *Но этого может и не произойти.* Кто знает, что погибло вместе с неандертальцами или кроманьонцами? Что стало с Осирисом и Кецалько-атлем? Кто может сказать, сколь многое потерял мир с выпадением каждого племени или народа из кавалькады культур? И если сама человеческая раса как таковая угаснет, ее культура должна будет исчезнуть навсегда.

Этот исторический путь человека и культуры, с его парадоксами и контрастами, представлял собой грандиозное приключение. Посредством Слова человекообразная обезьяна стала человеком. Человек создал культуру, а культура сформировала подлинных людей. Затем Слово стало Богом, и в конечном счете Сын Бога тоже стал человеческим существом. Человечество — это сплав Человека с Культурой, составляющий сферу нашего космоса.

Культура дала человеку власть и контроль. Но платой за это стала зависимость человеческого рода. Нас, зажатых в тиски культуры, неумолимо влечет все дальше, и мы должны бесстрашно встретить все то, что нам предстоит. Теперь, в наши дни, когда культура предлагает нам перспективу, в соответствии с которой мы уже больше не привязаны к Земле и можем путешествовать на Луну и другие планеты, та же культура наряду с этим сулит нам самую страшную угрозу! Когда-то в прошлом человек мог погибнуть, если бы не помощь культуры. Но сегодня он может быть уничтожен *вследствие* культуры, исчезнув с лица земли в огне термоядерного взрыва.

Однако Человек и Культура *могут* избежать такой участи. Чаши весов нелегко уравновесить, и они могут склониться в ту или иную сторону. Если мы избежим самоуничтожения, нам ста-

617

нет доступен более прекрасный и более великодушный мир, чем тот, который существовал когда-либо ранее, мир, где нет воюющих государств и где все люди могут быть братьями. Тогда сможет реализоваться идеал человеческого гуманизма. Время решения\* , вероятно, уже близко.

Перевод выполнен по изданию: *White LA. Man, Culture, and Human Beings // Michigan Alumnus Quarterly Review, 1959. V. 66. P. 1—6.*

*Перевод И.Ж.Кожановской*

\* «Решения» в том смысле, в каком оно было достигнуто - или навязано - в Геттисберге. [Автор скорее всего имеет в виду битву при г. Геттисберге в 1863 г. во время Гражданской войны в США. Победа в сражении досталась северянам и стала переломной в ходе всей кампании, завершившейся ликвидацией рабства в стране. — *Прим. ред.*]

## Что такое классификационный термин родства?<sup>1</sup>

### Введение

Льюис Генри Морган открыл систему терминов родства, которой пользовались ирокезы-сенека в 40-х годах XIX в., систему, по ряду признаков резко отличную от той, что имела хождение у народов Западно-Европы и была свойственна их культурам. Основное отличие, наиболее характерное для ирокезской системы, заключалось в терминологическом слиянии боковых и прямых родственников по некоторым (хотя и не по всем) позициям. Например, сестер матери называли здесь своими «матерями», а их детей — своими «братьями» и «сестрами». Морган называл такую систему *классификационной*<sup>1</sup>, системы же, которые не объединяли боковых и прямых родственников (как у нас), он звал *описательными*.

Из этого открытия и нескольких лет кропотливых исследований возникли моргановские «Системы кровного родства и свойства человеческой семьи», книга, опубликованная Смитсоновским институтом в 1871 г. А.К.Хаддон<sup>2</sup> и А.Р.Радклифф-Браун<sup>3</sup> называли ее «монументальной»; Роберт Лоуи считал ее «величественным памятником»<sup>4</sup>; Джордж П.Мёрдок характеризовал ее как, «вероятно, самое оригинальное и блестящее, единственное в своем роде достижение за всю историю антропологии»<sup>5</sup>. Кроме того, из «Систем» выросло моргановское «Древнее общество» (1877).

Для Моргана системы терминологий родства были проявлением форм социальной организации: классификационная система характеризовала племенные общества (*societas*, как он называл их); гражданские общества (*civitas*), то-есть нации и государства нового времени, обладали описательными системами. Читатели, не знакомые со структурой и функцией систем родства, найдут довольно понятное (но, разумеется, не исчерпывающее — и не грозящее исчерпать силы читателя) их описание в моей «Эволюции культу-

619

ры»<sup>6</sup>, в главе 6 («Родство»), где особое внимание уделяется классификационной системе. Теперь же мы ограничимся рассмотрением понятия «классификационный» только в применении к терминам родства.

Согласно Лоуи<sup>7</sup>, а также Риверсу<sup>8</sup>, Морган в буквальном смысле единолично создал науку о родстве, и классификационная система была тем семенем, из которого эта наука выросла. В 1909 г. А.Л.Крёбер опубликовал статью под заголовком «Классификационные системы родства», где предпринималась попытка разрушить фундамент, на котором эта новая наука была воздвигнута. «Термины родства отражают психологию, а не социологию, — говорил он, — они обусловлены прежде всего языком»<sup>9</sup>. Психологическая теория Крёбера подверглась критике со стороны У. Риверса в его книге «Родство и социальная организация»<sup>10</sup>, где одновременно приводились существенные факты в пользу позиции Моргана. Крёбер, однако, от своей точки зрения не отказался. В 1934 г. он вновь выступил против принципа социологической интерпретации терминов родства. На этот раз энергичный отпор он встретил со стороны Радклифф-Брауна<sup>11</sup>. Если бы не эти два английских антрополога, науке о родстве пришлось бы туго в Соединенных Штатах

(позиция Лоуи в этом споре была двойственной, как мы покажем ниже; он по меньшей мере, запутал вопрос). Репутация Крёбера была, разумеется, очень высока. Я видел его «Классификационные системы родства» переизданными в последние годы в томе материалов для чтения, предлагаемых студентам университета.

Льюис Г. Морган, основатель науки о родстве<sup>12</sup>, разделил все известные системы родства на две большие категории, которые он назвал *классификационной* и *описательной*<sup>13</sup>.

Принципиальным, хотя и не единственным, отличием между ними является то, что классификационные системы по некоторым позициям терминологически объединяют прямых и боковых родственников, тогда как описательные системы этого не делают.

Моргановская классификация была раскритикована и отвергнута А.Л.Крёбером в 1909 г. в его статье «Классификационные системы родства». «Различие между описательной и классификационной системами, — утверждал он, — субъективно и поверхностно... Если исходить из точки зрения английской системы, она является менее классификационной; если судить с индейской точки зрения — то более...; если же взглянуть с общей и сравнительной позиции, то ни одна из систем не является ни более, ни менее классификационной»<sup>14</sup>. Он считал, что «кузен» и даже «брат» суть классификационные термины. «Коротко говоря, — ут-

620

верждает он, — основной принцип классификационной системы полностью разваливается в ходе анализа»<sup>15</sup>.

Однако именно Крёбер, а не Морган проявляет субъективизм, когда заявляет, что различие между «классификационным» и «описательным» зависит от точки зрения. Различие, проводившееся (или, скорее, признававшееся) Морганом, носило объективный характер: всякая система либо объединяет термины прямых и боковых родственников, либо нет.

Начиная с 1909 г. и особенно в последние двадцать лет или около того за Крёбером в его критике и отрицании моргановской категории классификационных систем последовали многие антропологи. В большинстве своем они считают, что опровергают Моргана, доказывая, что такие термины английской системы, как *кузен*, *дядя* и *тетка*, — классификационные термины. В 1922 г. Гольденвейзер заявил, что «такие термины, как "дядя" и "тетка", используются как классификационные нами же самими»<sup>16</sup>; он повторил эту сентенцию и пятнадцатью годами позже, в своей «Антропологии»<sup>17</sup>. Тоццер: «Наша система является классификационной в нескольких случаях, например при использовании слова "кузен"»<sup>18</sup>. Стерн, биограф Моргана, соглашается с Крёбером, что *кузен* и *дядя* являются классификационными терминами<sup>19</sup>. Пенниман: «Нашу собственную систему номенклатуры Морган называл описательной. Но на деле она классификационная. Мы говорим о дядях, тетках и кузенах, не принимая во внимание, к каким родственникам — отцовским или материнским - они относятся...»<sup>20</sup> (однако уже в следующем предложении он ссылается на «Notes and Queries on Anthropology», где дается то же самое разграничение между «классификационным» и «описательным», что и у Моргана). Он повторяет это утверждение во втором, исправленном издании книги «Сто лет антропологии»<sup>21</sup>. Пиддингтон считает, что «классификационные термины — это те, что относятся более чем к одному отношению родства, например "тетка"... "кузен" в нашей собственной системе»<sup>22</sup>. Джиллин полагает, что «в нашей собственной системе *тетка*, *дядя* и *кузен* суть классификационные термины»<sup>23</sup>. Хё-бель: «Мы тоже используем некоторые классификационные термины, такие как "кузен", "дядя"». Однако ранее, на той же странице, он говорит, что системы, в которых «преобладает слияние, называются классификационными системами...»<sup>24</sup>.

Мёрдок отвергает моргановский тезис о том, что классификационные системы характеризуют первобытные племена, а описательные системы — гражданские общества. Он говорит, что за исключением нескольких африканских обществ «все известные системы родства являются классификационными... Западноевро-

пейские системы, включая нашу собственную, используют классификационные термины по меньшей мере также свободно, как это делает обычное первобытное племя... в нашей собственной системе "брат отца" и "брат матери" сгруппированы под одним классификационным термином...»<sup>25</sup>.

Но Мёрдок использует свое собственное, не моргановское определение «классификационности». «*Классификационный термин*, — говорит он, — это тот, который распространяется на лиц двух и более категорий родства, определяемых поколением, полом и генеалогической связью. Так, например, в английской системе "дед" включает в себя как отца отца, так и отца матери, "тетка" обозначает сестру любого из родителей». Вместо термина «описательный» Мёрдок использует термин «указующий»: «Указующий термин - это такой, который распространяется исключительно на родственников одной-единственной категории, определяемой поколением, полом и генеалогической связью»<sup>26</sup>.

Различие, проводимое Мёрдоком между описательным (или указующим) и классификационным терминами, ценно и полезно, но это не то, о чем говорил Морган. Трактовка данных терминов Мёрдоком затемнила моргановское понимание различия между ними и потому лишь запутала всю проблему. Предложение Мёрдока оказалось настолько же ненужным, насколько и неудачным.

Позиция Лоуи, одного из самых выдающихся исследователей родства среди американских антропологов, довольно любопытна. В одной из наиболее ранних, а затем в одной из наиболее поздних своих публикаций, посвященных родству, он ясно осознает, что Морган понимал под классификационностью и описательностью, однако в ряде промежуточных по времени работ он затемняет или искажает моргановское понимание. Например, в «Экзогамии и классификационной системе родства» он говорит: «Что произвело на него [Моргана] наибольшее впечатление — так это отсутствие правила, согласно которому боковых родственников следует отличать от прямых. Это и составляет ядро моргановской концепции... (курсив мой. — Л.У.)»<sup>27</sup>.

А в «Социальной организации» он отмечает: «...смысл его [Моргана] дихотомии [между классификационностью и описательностью] представляется достаточно ясным... В классификационных системах... линия раздела между прямыми и боковыми, близкими и дальними родственниками *частично или полностью размыта* (курсив мой. — Л.У.)»<sup>28</sup>. Но в «Исторических и социологических интерпретациях терминологий родства» Лоуи говорит о «классификационных терминах (в этимологическом смысле)... вроде наших собственных "кузена" и "дяди"...»<sup>29</sup>. В «Культуре и этнологии» он говорил, что, «объектив-

622

но рассуждая, даже описательные терминологии являются классификационными»<sup>30</sup>. В «Терминах родства» он разделяет позицию Крёбера, рассматривая термины *кузен*, *тетка* и *дядя* в качестве классификационных, поскольку «они группируют *кровных родственников* в большие классы»<sup>31</sup>. В работе «Льюис Г. Морган в исторической перспективе» он вновь цитирует Крёбера, который «настаивал на том, что английский и родственные ему языки не лишены классификационных терминов, таких как "кузен" ...»<sup>32</sup>. А в следующем году в «Истории этнологической теории» он сказал, что «Крёбер справедливо настаивал [sic] на том, что в индоевропейских языках нет недостатка в классификационных терминах, таких как "кузен"»<sup>33</sup>.

Можно предположить, что тот очевидный факт, что термин *кузен* или *дядя* обозначает более одного специфического отношения родства, мог быть замечен Морганом на протяжении тех десяти лет, что он интенсивно занимался системами родства<sup>34</sup>, но, похоже, молчаливо допускается, что это либо не пришло ему на ум, либо он был не в состоянии оценить значение этого факта.

На деле, разумеется, Морган был хорошо осведомлен об использовании и о сфере применения таких терминов, как «кузен», «дядя» и «тетка». В «Системах» он давал определение описательной системы как такой, в которой «боковые линии *сохраняют свою специфику и всегда отделяются от прямой линии*... Эта отделенность является одной из характерных черт описательной системы (курсив мой. — Л.У.)». «Напротив, в [классификационной системе] несколько боковых линий, близких и отдаленных, *в конечном счете соединяются и сливаются в прямую линию*... Это слияние точно так же является одним из признаков классификационной системы (курсив мой. — Л.У.)»<sup>35</sup>. Морган проводит данное различие еще раз на с. 142—144 и в других местах «Систем».

Морган видел, что в описательных системах существует «частичное классифицирование родни» (например, пользование термином «кузен» для обозначения детей братьев и сестер родителей), но отмечал, что это происходит «в гармонии с принципами описательных форм... и базируется на идеях, совершенно не сходных с теми, что определяют классификационные формы (курсив мой.

— Л.У.)». «Сын брата моего отца, сын сестры моего отца, сын брата моей матери и сын сестры моей матери уравниваются друг с другом с помощью одного и того же правила [как и в случае с термином *дядя*], и данная родственная связь выражается посредством термина *кузен*. Они находятся по отношению ко мне в одной и той же степени близости, но связаны со мной четырьмя разными способами»<sup>36</sup>.

Кузен, дядя и тетка не являются классификационными терминами в моргановском смысле, поскольку не объединяют прямых

623

и боковых родственников. Безусловно, данные термины обозначают разные виды конкретной генеалогической связи (это то самое, что Мёрдок имеет в виду под классификационностью). «Кузен (кузина)» обозначает сына или дочь брата моего отца, сына или дочь брата моей матери, и т.д. Подобным же образом мой дядя — это брат либо моего отца, либо моей матери. Но эти разные виды конкретной генеалогической связи можно свести к единому общему виду: все кузены суть дети сиблингов\* родителей; дядя — мужской сиблинг одного из родителей. И при использовании этих терминов не имеется в виду слияние прямых и боковых родственников. Классификационный термин, согласно моргановскому определению и использованию этого понятия, — это тот, который охватывает несколько отдельных родственных отношений, не сводимых к одному виду генеалогической связи. Так, например, в системе кроу «отец» обозначает 1) родителя мужского пола, 2) мужского сиблинга родителя мужского пола, 3) сына сестры отца, 4) сына дочери сестры отца и т.д.; и мы не можем свести их, как это удалось в случае с «кузеном», к одному общему виду генеалогической связи. Кроме того, прямое и боковое родство в этом термине сливаются.

Некоторые антропологи говорят, что, если термин родства обозначает одного человека, то это описательный термин; если он обозначает несколько человек, или группу, то это термин классификационный. Так, например, Кисинг определяет описательный термин как такой, который «относится к одному определенному родственнику, вроде "мужа" или "отца"»<sup>37</sup>. «Классификационный термин охватывает группу или класс родственников, находящихся в одном и том же положении относительно Эго», например, как в случае с «теткой»<sup>38</sup>. Ричард отмечает, что, «когда ряд лиц объединяются одним термином, последний часто называют "классификационным"»<sup>39</sup>.

Те, кто определяет классификационный термин как такой, который обозначает нескольких родственников (например, термин «кузен»), не замечают, что термины типа «мать» или «муж», даже если они в каждый данный момент обозначают в нашем обществе одного индивида, тоже являются классификационными в том смысле, в каком это слово трактуется упомянутыми авторами. Классу необязательно состоять из нескольких членов; он может включать всего лишь одного, а то и никого вовсе. Бог в монотеистической системе входит в класс самого себя; «мать», «жена» в моногамном обществе - в класс самих себя. С точки зрения не-моргановской трактовки термин «мать», даже понимаемый в био-

\* См. примечание на с. 52 данного тома.

624

логическом смысле, — такое же средство классификации, как и «кузен».

Этот вывод, к которому подводит нас простая логика рассуждения, в конце концов получает признание. В своей недавней статье Эдмонсон написал: «Стоит отметить, что термин не может считаться в точном смысле описательным, если через посредство связи и признака не характеризует каждого индивида специфическим образом, например: "дочь старшего брата матери мужчины, младше его по возрасту". Любой другой вид термина следует рассматривать как в некотором роде "классификационный", поскольку он призван группировать вместе те совокупности родственников, которые в иных терминологических системах различались бы»<sup>40</sup>.

Но дальше этого Эдмонсон не идет. В логическом смысле термин, означающий «дочь старшего брата матери мужчины, младше его по возрасту», является также и классификационным термином. При неморгановской трактовке, в логическом смысле — том самом, в котором слово «классификационный» используется теми, кто «опроверг» Моргана, указав, что «кузен» и «дядя» суть «классификационные» термины, — любой термин родства является средством классификации.

Однако *reductio ad absurdum* будет достигнуто, когда эти ученые признают тот факт, что *любое имя существительное является средством классификации*. «Лиса» есть название одного класса животных, «крот» — другого; «чайник» классифицирует один вид утвари, «сковорода» — другой.

Итак, в этом отношении наука о родстве деградировала, проделав путь от фундаментального различения, выявленного и названного Морганом, до признания, что каждый термин родства наравне с любым другим существительным есть «классификационный» термин. Стоило приходиться к такому пустому и бессмысленному выводу!

Но, спешим добавить, не каждый антрополог, занимающийся родством, следует этим путем. Есть и такие, кто вполне понимает, что представляет собой отличие, которое Морган обнаружил между системами, терминологически объединяющими по некоторым позициям прямых и боковых родственников, и системами, в которых этого нет; такие антропологи пользуются терминами Моргана — «классификационный» и «описательный» — для обозначения соответствующих категорий. Наиболее известный среди этих ученых — покойный А.Р.Радклифф-Браун. В сущности, мало о ком из тех, кто не был учеником или сотрудником Радклифф-Брауна, мы можем сказать, что он сегодня действительно придерживается введенного Морганом различения и его терминологии.

625

Мы могли бы сослаться на Эггана<sup>41</sup> и Фортеса<sup>42</sup> в качестве примера тех, кто следует за Радклифф-Брауном и Морганом в этом отношении. Но, конечно, есть и другие. Шестое издание справочника «Notes and Queries on Anthropology» (London, 1951), «пересмотренного и исправленного комиссией Королевского антропологического института Великобритании и Ирландии», определяет классификационную терминологию как «такую, в которой к прямым родственникам (отцу, сыну и т.д.) обращаются или говорят о них, используя термины, которые применяются также и в отношении некоторых боковых родственников» (с. 77).

Проблема противопоставления классификационности и описательности — это так или иначе не просто игра в слова, это не просто спор о значении и употреблении слов. Здесь затронута, кроме того, важная социологическая проблема. *Классификационность и описательность* позволяют провести фундаментальное различие между видами систем родства. А они, в свою очередь, близко соотносятся с фундаментально различными видами социальных систем. Классификационные системы обнаруживаются только в первобытных, дописьменных культурах, в обществах, организованных на базе родственных связей. Гражданские общества характеризуются описательными системами, однако некоторые относительно первобытные, или нецивилизованные, народы тоже имеют описательные системы<sup>43</sup>. Существует огромная разница между племенными обществами, организованными на базе родства (такими, например, как иро-кезы-сенека), и гражданскими обществами, организованными на базе отношений собственности и территориальных различий (такими, как Афины во времена законов Солона или как государства нового времени). И эта разница, как мы уже указывали, не просто разница в степени — это разница и в качестве, причем разница принципиальная. Морган показал это в «Системах» и в «Древнем обществе»<sup>44</sup>. В ходе социальной эволюции переход от первобытного общества («*societas*») к современному цивилизованному обществу («*civitas*») сопровождался переходом от классификационных систем к описательным<sup>45</sup>. Значение данных двух видов систем родства для изучения социальных систем и социальной эволюции поистине огромно, но обсуждать это здесь не входит в нашу задачу<sup>46</sup>. Мы хотели бы только добавить, что те, кто искажил и отверг фундаментальное различие, обнаруженное Морганом, тем самым отвлекли внимание от некоторых весьма важных проблем этнологии в целом и социальной организации в частности.

Почему это важное различие искажалось в последние десятилетия? Антропологи, жившие в одно время с Морганом, а также

626

те, кто принадлежал к следующему поколению — Лёббок, Мейн, Бахофен, Мак-Леннан,

Лэнг и другие,— были хорошо знакомы с важным открытием, сделанным Морганом. Интересно отметить также, что Чарльз Дарвин в «Происхождении человека»<sup>47</sup> говорит о классификационной системе с явным пониманием. Мы обнаруживаем, что в начале нашего столетия У.Риверс вполне осведомлен о разнице между классификационностью и описательностью<sup>48</sup>. В своей книге «Системы родства Северной Америки» Лесли Спир отмечает, что Морган «был под впечатлением от слияния прямых и боковых родственников»<sup>49</sup> (однако самого Спира в тот момент понятие «классификационности» как таковой не занимает). Но с 20-х годов уже нелегко найти понимание различия, о котором идет речь, за пределами круга учеников и сотрудников Радклифф-Брауна. Радклифф-Браун предложил ответ на вопрос, сформулированный в предыдущем абзаце. «То, что Морган имел в виду под данным термином [«классификационный»], совершенно ясно из его работ,— говорит он,— но введенная им дефиниция часто игнорируется, возможно, потому, что люди не дают себе труда прочесть его»<sup>50</sup>. Радин поведал нам, что «для всех последователей Боаса Морган все еще остается проклятым и непрочитанным»<sup>51</sup>. Выбор Морганом терминов для обозначения выделенных им двух больших категорий систем родства — классификационной и описательной — был раскритикован. Лоуи доказывал, что эти термины «не относятся к одному и тому же логическому универсуму и вследствие этого не являются взаимодополняющими. "Классификационный" относится к нескольким обозначаемым индивидам, а "описательный" — к способу обозначения родственной связи... Антитезой "классификационному" служит понятие "индивидуализирующий"..."<sup>52</sup>. Риверс тоже считал терминологию Моргана неудовлетворительной и предлагал альтернативные термины, такие как «семейная» и «клановая» система<sup>53</sup>. Крёбер считает термин «классификационный» «неудачным» и добавляет, что «мысль Лоуи о том, что классификационность и описательность логически не стыкуются», есть «важная» мысль<sup>54</sup>. Мы можем сказать в заключение, перефразируя пассаж Радклифф-Брауна из очерка «Изучение систем родства»<sup>55</sup>, но обратив, однако, эти слова к обоим терминам Моргана, а не только к термину «классификационный»: без сомнения, «классификационный» и «описательный» - не идеальные термины, но ими уже давно пользуются, и, хотя предлагались другие термины, лучших не нашлось.

### Примечания

Перевод выполнен по изданию: *White L.A. What is a Clasificatory Kinship Term? // Southwestern Journal of Anthropology, 1958. V. 14 P. 378-385.*

<sup>1</sup> Я хотел бы поблагодарить Маршала Д.Салинса, Роберта Андерсона, Гертруды Э.Доул и Роберта Л.Карнейро за полезные замечания при подготовке этой статьи.

<sup>2</sup> *Haddon A.C. History of Anthropology. L., 1934. P. 127.*

<sup>3</sup> *Radcliffe-Brown A.R. The Study of Kinship Systems // Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1941. V. 71. P. 1.*

<sup>4</sup> *Lowie R.H. The History of Ethnological Theory. N.Y., 1937. P. 66.*

<sup>5</sup> *Murdock G.P. Social Structure. N.Y., 1949. P. 91.*

<sup>6</sup> *White L.A. The Evolution of Culture. N.Y., 1959.*

<sup>7</sup> *Lowie R.H. Op. cit. P. 62.*

<sup>8</sup> *Rivers W.H.R. Kinship and Social Organization. L., 1914. P. 4-5.*

<sup>9</sup> *Kroeber A.L. Classificatory Systems of Relationship // Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1909. V. 39. P. 84.*

<sup>10</sup> *Rivers W.H.R. Op. cit.*

<sup>11</sup> *Radcliffe-Brown A.R. Kinship Terminologies in California // American Anthropologist, 1935. V. 37. P. 530-535.*

<sup>12</sup> «Уникальность Моргана - в том, что он в буквальном смысле создал учение о системах родства, которое понимал как отрасль сравнительной социологии» (*Lowie R.H. Op. cit. P. 62*).

<sup>13</sup> *Morgan L.H. Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family. 1871. P. 12-13, 142-144 etpassim.*

<sup>14</sup> *Kroeber A.L. Op. cit. P. 80, 82.*

<sup>15</sup> *Ibid. P. 77, 80.*

<sup>16</sup> *Goldenweiser A. Early Civilization. N.Y., 1922. P. 240.*

- <sup>17</sup> *Idem.* Anthropology. N.Y., 1937. P. 301.
- <sup>18</sup> *Tozzer A.M.* Social Origins and Social Continuities. N.Y., 1925. P. 140.
- <sup>19</sup> *Stern B.J.* Lewis Henry Morgan: Social Evolutionist. Chicago, 1931. P. 94.
- <sup>20</sup> *Penniman T.K.* A Hundred Years of Anthropology. N.Y., 1936. P. 165.
- <sup>21</sup> *Idem.* A Hundred Years of Anthropology (rev.ed.). N.Y., 1952. P. 165.
- <sup>22</sup> *Piddington R.* Introduction to Social Anthropology. V. I. Edinburgh, 1950. P. 122.
- <sup>23</sup> *Gillin J.* The Ways of Men: An Introduction to Anthropology. N.Y., 1948. P. 431.
- <sup>24</sup> *Hoebel E.A.* Man in the Primitive World. N.Y., 1949. P. 250.
- <sup>25</sup> *Murdock G.P.* Op. cit. P. 100, 142.
- <sup>26</sup> *Ibid.* P. 99.
- <sup>27</sup> *Lowie R.H.* Exogamy and the Classificatory System of Relationship // American Anthropologist, 1915. V. 17. P. 227.
- <sup>28</sup> *Idem.* Social Organization. N.Y., 1948. P. 61-62.
- <sup>29</sup> *Idem.* Historical and Sociological Interpretations of Kinship Terminologies // Holmes Anniversary Volume. Washington, 1916. P. 299.
- <sup>30</sup> *Idem.* Culture and Ethnology. N.Y., 1917. P. 108.
- <sup>31</sup> *Idem.* Relationship Terms // Encyclopaedia Britannica. V. 19. 1929. P. 84. <sup>12</sup> *Idem.* Lewis H. Morgan in Historical Perspective // Essays in Anthropology Presented to Alfred Louis Kroeber. Berkeley, 1936. P. 178. 628
- <sup>33</sup> *Idem.* The History of Ethnological Theory. P. 64.
- <sup>34</sup> *White L.A.* The Correspondence Between Lewis Henry Morgan and Joseph Henry // University of Rochester Library Bulletin, 1957. № 12. P. 17-22; *idem.* How Morgan Came to Write «Systems of Consanguinity and Affinity» // Papers, Michigan Academy of Science, Arts and Letters, 1957. V. 42. P. 257-268.
- <sup>35</sup> *Morgan L.H.* Op. cit. P. 13.
- <sup>36</sup> *Ibid.* P. 12.
- <sup>37</sup> *Keesing F.* Cultural Anthropology. N.Y., 1958. P. 273.
- <sup>38</sup> *Ibid.* P. 427.
- <sup>39</sup> *Reichard G.A.* Social Life // General Anthropology. Boston, 1938. P. 454.
- <sup>40</sup> *Edmonson M.S.* Kinship Terms and Kinship Concepts // American Anthropologist, 1957. V. 59. P. 396-397.
- <sup>41</sup> *Eggan F.* The Social Organization of the Western Pueblos. Chicago, 1950. P. 19, 225, passim.
- <sup>42</sup> *Fortes M.* Radcliffe-Brown's Contributions to the Study of Social Organization // British Journal of Sociology, 1955. № 6. P. 20.
- <sup>43</sup> Эскимосская терминология родства приводится в качестве примера описательной системы у первобытного народа. Но на втором восходящем и втором нисходящем поколенных уровнях терминология эскимосов сливается вместе боковых и прямых родственников.
- <sup>44</sup> Сэр Генри Мейн также проводил различие между обществами, основанными на родстве, и теми, что основаны на территориальных, то есть безличных отношениях (см.: *Maine H.* Ancient Law, N.Y., 1888. P. 124-126; *idem.* Lectures on the Early History of Institutions. N.Y., 1875. P. 213-214.
- <sup>45</sup> «Несомненно, мы можем согласиться с Морганом, что переход от более низких форм цивилизации к более высоким (таким, как наша собственная) был по сути переходом от общества, построенного на родстве, к государству, построенному на политической организации» (*Radcliffe-Brown A.R.* Some Problems of Bantu Sociology // Bantu Studies, 1922. № 1. P. 40-41).
- Крёбер (*Croeber A.L.* Process in the Chinese Kinship System // American Anthropologist. 1933. V. 35. P. 157) отмечал, что в Китае по ходу эволюции родства «терминология "описательного" типа» развилась «предположительно в связи с переходом от более низкой, или варварской, к более высокой, или "цивилизованной", стадии культуры».
- <sup>46</sup> См.: *White L.A.* The Evolution of Culture... Ch.6.
- <sup>47</sup> *Darwin Ch.* The Descent of Man. N.Y., 1904. P. 293-294.
- <sup>48</sup> *Rivers W.H.R.* On the Origin of the Classificatory System of Relationship // Anthropological Essays Presented to Edward Burnett Tylor. Oxford. 1907. P. 309-323; *idem.* Kinship and Social Organization. L., 1914; *idem.* Kin, Kinship // Encyclopedia of Religion and Ethics. V. 7. 1914. P. 700-707.
- <sup>49</sup> *Spier L.* The Distribution of Kinship Systems in North America // University of Washington Publications in Anthropology. V. 1-2. 1925. P. 80.
- <sup>50</sup> *Radcliffe-Brown A.R.* The Study of Kinship Systems... P. 7.
- <sup>51</sup> *Radin P.* The Mind of Primitive Man // The New Republic, 1939. V. 98. P. 303. Это, конечно, некоторое преувеличение. Но трудно понять, как человек, прочитавший с. 14 «Систем», мог бы возражать против того, что «"кузен" и "дядя" суть классификационные термины».
- <sup>52</sup> *Lowie R.H.* Relationship Terms // Encyclopaedia Britannica. V. 19. 1929. P. 84; 629
- idem.* A note on Relationship Terminologies // American Anthropologist, 1928. V. 30. P. 264.

<sup>53</sup> Rivers W.H.R. Kin, Kinship... P. 701.

<sup>54</sup> Xroeber A.L. Notes. The Nature of Culture. Chicago, 1952. P. 421.

<sup>55</sup> Radcliffe-Brown A.R. The Study of Kinship Systems... P. 7.

Перевод И.Ж. Кожановской

## Об одной проблеме терминологии родства

Дакотско-ирокезский» тип терминологии родства, при котором брата матери зовут «дядей», а его детей «кузенами», сестру отца называют «теткой», а ее детей «кузенами», непосредственно ассоциируется с племе-«ми, состоящими из кланов (либо матрилинейных, либо патрилинейных). Терминология родства типа кроу, где брат матери — это «дядя», а его дети — «сын» и «дочь»; сестра отца — «тетка», а ее дети — «отец» и «тетка», ассоциируется непосредственно с матрилинейными, но не с патрилинейными кланами. Терминология типа омаха, где брат матери — «дядя», а его дети — «дядья» и «матери»; сестра отца — «тетка», а ее дети — «сын и дочь сестры», ассоциируется с патрилинейной, а отнюдь не с матрилинейной<sup>1</sup>, клановой системой<sup>2</sup>. Таким образом, мы имеем следующие факты. 1. Существуют три типа терминологий родства, тесно связанных с клановой организацией. 2. Из них один приспособлен и к матрилинейным, и к патрилинейным кланам, тогда как два остальных приспособлены только к одному виду унилатерального счета родства. 3. Системы омаха и кроу, с одной стороны, и дакотско-ирокезская система — с другой, различаются тем, что в первых двух поколений принцип при классификации родственников игнорируется во многих позициях (на каждом поколенном уровне у Эго есть «отцы», «тетки», «братья» и т.д.), тогда как в последней системе поколений принцип проводится повсеместно.

При рассмотрении перечисленных фактов возникают два вопроса. 1. Почему происходит так, что одни системы родства игнорируют поколений принцип, а другие его соблюдают? 2.

Почему происходит так, что одни племена с матрилинейными (патрилинейными) кланами имеют ирокезский<sup>3</sup> (дакотский) тип терминологии, тогда как другие племена, также с матрилинейными (патрилинейными) кланами, имеют тип кроу (омаха)?

Проф. Роберт Лоуи, который, вероятно, более чем любой другой современный американский антрополог, занимался пробле-

631

мами терминологий родства, поднял эти вопросы в своей статье «Термины родства». Но его ответ фактически свелся к следующему предположению: «Возможно, варианты омаха и кроу, принадлежащие к бифуркативно-слившемуся типу, зависят от *дополнительных факторов, которые когда-нибудь будут обнаружены* (курсив мой. - Л.У.)»<sup>4</sup>. Возвращаясь к данной проблеме несколькими годами позже, Лоуи объясняет слияние поколений при обозначении дяди по матери и сына дяди по матери у омаха и мивокков за счет ссылки на то, что в каждом из этих племен мужчине разрешается жениться на дочери брата его жены<sup>5</sup>. Но такая форма брака не объясняет, почему в типе омаха детей сестры отца зовут «сын и дочь сестры», а не «кузены» или «сиблинги»\*. Более того, данное объяснение не применимо к такому народу, как хопи (с его системой кроу), который не разрешает подобные браки.

Проф. Лоуи упорно продолжает говорить, что для «объяснения всех вариантов данного феномена», по всей видимости, необходимо найти «дополнительные факторы».

Но предлагать особые теории, основанные каждая на «дополнительном факторе», для объяснения особых случаев проявления типов кроу и омаха недостаточно. Это все равно, что иметь одну теорию — для падающих листьев, другую — для метеоритов, третью — для снежных хлопьев, и т.д. А нужна-то, разумеется, общая теория, охватывающая все «особые случаи», точно так же как одна формула охватывает все случаи падающих тел. Мы сталкиваемся здесь не с несколькими, а с одной проблемой. Вопросы о том, почему одни системы родства при классификации родственников соблюдают поколений принцип, а другие нарушают его в определенных позициях; почему одни племена с матрилинейными (патрилинейными) кланами имеют ирокезский (дакотский) тип терминологии родства, а другие племена, также с матрилинейными (патрилинейными) кланами, имеют терминологию типа кроу (омаха), — это всего лишь аспекты одной и той же проблемы. Мы предлагаем решать эту проблему в рамках единой теории.

Номенклатура родства представляет собой механизм, функция которого состоит в

классифицировании родственников. У племен, имеющих бифуркативно-слившийся тип терминологии (дакота и омаха, ирокезский и кроу), есть два органа: семья и клан (род)<sup>6</sup>, - каждый из которых в качестве одной своей функции имеет классификацию родственников. Таким образом, члены племени классифицируются в соответствии с двумя разными

См. примечание на с.52 настоящего тома.

632

принципами: один соотносится с совокупностью родственников, которую мы называем семьей; другой — с сегментом племени (кланом). Поскольку и клан, и семья решают в определенном смысле одну и ту же задачу (классифицирование родственников) и поскольку исходят из разных точек отсчета, то они являются конкурентами, или, так сказать, соперниками по игре в классификацию родственников. Например, человек мог обозначаться термином родства в соответствии с родственными отношениями в семье, а мог обозначаться и в соответствии со своей клановой принадлежностью — в зависимости от того, какой принцип (семейный или клановый) был наиболее влиятельным<sup>7</sup>. Например, у хопи я (мужчина) называю сына сестры моего отца «отцом». Я называю сына дочери сестры моего отца «отцом». Фактически я называю *всех* мужчин в клане моего отца «отцами». Я обозначаю этих индивидов «отцами» не потому, что таково их положение в совокупности родственников, являющихся моей семьей. Я называю их так в силу *клановых* связей<sup>8</sup>. Системы терминов родства, которые «не принимают во внимание поколенный принцип», действуют так потому, что в качестве органа, определяющего, как следует называть родственника в тех позициях, где нарушается поколенный принцип, — в них превалирует клан, а не семья.

Теперь возникает вопрос, почему происходит так, что в одних племенах, делящихся на кланы, поколенный принцип нарушается, а в других племенах, имеющих кланы, этого не происходит?

Семья — гораздо более древний институт, чем клан; везде клану во временном отношении предшествовала семья<sup>9</sup>. Клань не появляются на самой ранней стадии социальной эволюции, они возникают позже<sup>10</sup>. Но это не означает, конечно, что «клан развился из семьи». У каждого института есть собственные породившие его силы, у каждого есть собственная история<sup>11</sup>.

Клан, подобно многим другим социальным институтам, имеет свое начало, свой период детства, зрелости и старения<sup>12</sup>. На определенной стадии культурного развития он полностью исчезает<sup>13</sup>. Таким образом, вывод о социальной эволюции должен гласить следующее: на очень ранней — если не на самой ранней -стадии развития мы обнаруживаем семью, но не клан. На более поздней и продвинутой стадии (или, пользуясь выражением проф. Лоуи, «на более высоких уровнях») в некоторых культурах<sup>14</sup> появляются кланы. Клань развиваются от эмбрионального состояния до зрелого и в конечном итоге сходят на нет на еще более высоких уровнях культурного развития. Таким образом, на определенной стадии социальной эволюции мы видим, что некоторые народы знают как семью, так и деление на сибы. Это и есть та ситуация, которая нас интересует в данном случае.

633

В пору своего детства система кланов, как правило, играла незначительную роль в обществе, частью которого она являлась; она мало влияла на терминологию родства<sup>15</sup>. Однако по мере роста и созревания, по мере того как она становилась все более влиятельной, клановая система должна была оказывать все большее и большее влияние на терминологию родства<sup>16</sup>, пока — в качестве орудия классификации — не одержала победу над семьей по самым разным позициям. Таким образом, «дополнительные факторы», которые, как считает проф. Лоуи, могут «когда-нибудь обнаружиться» и которые объяснят, почему одни типы номенклатур «пренебрегают поколенным принципом», а другие нет, — оказываются достаточно простыми: *тип, нарушающий поколенный принцип, вырастает из того типа, где он соблюдается, и обусловлен воздействием со стороны вполне зрелой, влиятельной клановой системы. Когда клановая система молода и слаба, система родства имеет дакотско-ирокезские черты, независимо от того, по линии какого пола ведется счет происхождения. А по мере того как клановая система развивается и начинает оказывать все большее и большее воздействие на социальную жизнь племени, да-котско-ирокезская терминология обычно трансформируется в тип кроу в матрилинейном обществе и тип омаха в патрилинейном обществе*<sup>17</sup>.

Разумеется, то, какой из двух принципов: «клановый» или «семейный» — отражается на классификации родственников, всегда бывает, по удачному замечанию проф. Лоуи, обусловлено многими факторами, такими, как вид занятий, способ поселения, брачные обычаи и т.д. Но разница в проявлениях не означает отсутствия единого принципа или отсутствия принципа вообще. Тот факт, что дым поднимается, а дождь падает, не означает, что закона гравитации не существует. Тот факт, что свинец падает с большей скоростью, чем вата, не говорит об отсутствии единообразия в законе, описывающем падение тел. Суть в том, что закон, который описывает падение тел, описывает *идеальную* ситуацию; он не описывает какой-либо конкретный случай. В «практическом применении» закона падающих тел следует считаться с факторами, обуславливающими его конкретное проявление, такими, как плотность атмосферы или иной среды, в которой происходит падение тела; особенности тяготения; формы тела и т.д. Точно так же и в отношении «применения» нашей теории о принципах, действующих в системах родства: необходимо учитывать все факторы, которые в любой данной ситуации обуславливают конкретное проявление этих принципов.

Более того, мы должны обратить внимание, что то, как номенклатуры родства типа кроу и омаха появились, и то, почему то или

634

*иное племя обладает типом кроу или омаха, — это две разные вещи.* Некое племя может иметь терминологию типа кроу либо потому, что данный тип развился изнутри, сам по себе, либо потому, что он был заимствован у какого-то другого племени<sup>18</sup>. Таким образом, вполне *возможно*, что какое-то племя обладает более продвинутым типом терминологии родства, которую оно получило путем заимствования, тогда как другое племя, где в действительности система кланов развита лучше, обладает менее продвинутым типом терминологии, поскольку достигнутый племенем уровень не достаточен, чтобы развить более продвинутый тип изнутри, за счет собственных ресурсов, а путем заимствования он тоже не приобретен<sup>19</sup>. Из этого следует, что само по себе кажущееся противоречие подобного рода не должно обесценить нашу теорию. То же касается и статистических данных, которые показывают «процент племен», следующих тем или иным курсом; эта статистика может только вводить в заблуждение, если в большинстве случаев мы не знаем, следует ли рассматривать наблюдаемое в ряде племен явление как единичное или как множественное<sup>20</sup>. Оценка теории должна проистекать из: 1) анализа и сравнения репрезентативных культур, таких, как культуры ирокезов и хопи, оджибве и омаха; 2) изучения функции кланов и семей в связи с классификацией родства; 3) рассмотрения процессов социальной эволюции.

О ценности теории можно говорить, если она проливает свет на что-то, объясняет, делает вещи понятными. Разумеется, она должна максимально соответствовать наблюдаемому факту. Но если она содействует пониманию, то, значит, имеет ценность и создает новую опору для дальнейшего проникновения в неизвестное. Вот чего мы хотим от нашей теории. Она несет свет туда, где царил мрак. Она вносит понимание туда, где царил растерянность. Она проливает свет на разные аспекты систем родства, а также социальной организации. В этом и состоит ее ценность.

То объяснение, которое мы предложили, наваяно, конечно, эволюционистским взглядом на культуру, где ключевые слова — «институты», «культуры», «развиваться», «расти», «эволюционировать». Фундаментальный процесс, свойственный культурным (надорганическим) феноменам, равно как и органическим и даже неорганическим<sup>21</sup> феноменам, является, по разумению автора, эволюционным. Применение точки зрения и принципов философии эволюции для решения многих проблем культурологии так же существенно, как для биологии или физики<sup>22</sup>.

Среди антропологов XX в.<sup>23</sup> проф. Лоуи — один из самых неутомимых и решительных оппонентов эволюционизма в культуре, оппонентов, которые, вообще говоря, являются либо анти-

635  
эволюционистами<sup>24</sup>, либо неэволюционистами. Отвергнув философию и принципы эволюции в культуре, проф. Лоуи, естественно, не способен разглядеть те вещи, которые освещаются только лампой эволюционизма. Рискнем предположить, что именно по этой причине он не сумел понять значимость связи, с одной стороны, между дакотским и ирокезским типами номенклатур, с другой стороны, между типами омаха и кроу.

Все это еще более примечательно, поскольку проф. Лоуи самостоятельно вычленил все важные релевантные факты и понял их значение. Он понял, что определенные типы терминологий родства связаны с кланами. Более того, он понял, что, когда клановая система «прочно утвердилась», она начала воздействовать на способ обозначения родственников.

Лоуи говорит, что там, где прочно утвердилось деление на сибы, «ко всякому мужчине отцовского сиба обращаются как к отцу»<sup>25</sup>. Таким образом, он понимает, по крайней мере в данном случае, что нарушение поколенного принципа связано с «прочно утвердившейся» (то есть с высокоразвитой) клановой системой — если не сказать порождено ею. Проф. Лоуи сознает тот факт, что кланы действительно растут, развиваются, эволюционируют, начав с рождения, детства, проходят через зрелость, пока «на определенном уровне... [они] ни приходят к упадку». Его язык зачастую — язык эволюциониста; он говорит о «стадиях культуры», о «более высоких уровнях». Однако он так пропитан философией антиэволюционизма, доминировавшей в американской антропологии на протяжении нынешнего столетия, что, хотя все фрагменты у него в руках, он не в состоянии сложить их вместе<sup>26</sup> и вынужден изыскивать «дополнительные факторы».

Едва ли нам нужно искать «дополнительные факторы», дабы прояснить для себя терминологии родства, которые нам уже известны, если под «дополнительными факторами» мы подразумеваем просто большее количество фактов. Чтобы «дополнительные факторы» были полезны, они, конечно, должны представлять собой нечто новое, а не просто «дополнительное»: очередной пример того или иного типа номенклатуры в дополнение к уже имеющимся нам не поможет. Дарвин не нуждался в фактах для формулирования принципов, известных теперь как дарвинизм, которые в 1840 г. или даже раньше того не были общепризнанными. Великое достижение Дарвина состояло не в открытии фактов, а в формулировании теории, которая призвана была объяснить уже имеющиеся факты<sup>27</sup>. А какова вероятность того, что новые и качественно отличные факты из области систем родства появятся на свет в будущем? После многих десятилетий исследований во всех частях планеты и среди всех видов культур

636

представляется по меньшей мере маловероятным, что на этом поле «откопается нечто новое», особенно учитывая быстрое исчезновение первобытных культур. Поэтому надеяться на открытие какого-то нового элемента, который разрешит наши проблемы, для нас столь же бесполезно, сколь и обманчиво. Если что и требуется нам сегодня в американской этнологии, так это не дополнительные факты, а истолкование тех фактов, которые у нас уже имеются в избытке<sup>28</sup>.

### Примечания

Перевод выполнен по изданию: *White L.A. A Problem in Kinship Terminology//American Anthropologist*, 1939. V. 41. P. 566-573.

<sup>1</sup> Из этого правила могут быть исключения, так же как бывают исключения и из других выводов науки.

<sup>2</sup> Описание типов номенклатур родства см.: *Spier L. The Distribution of Kinship Systems in North America // University of Washington Publications in Anthropology*, 1925. V. 1-2; *Lowie R.H. Relationship Terms // Encyclopaedia Britannica*. V. 19. 1929. P. 84-89.

<sup>3</sup> Мы можем рассматривать дакотско-ирокезскую систему как ирокез-, скую, если она ассоциируется с матрилинейными кланами, и как дакот-скую, если она ассоциируется с патрилинейными кланами.

<sup>4</sup> *Lowie R.H. Op. cit.* P. 89.

<sup>5</sup> *Idem. Cultural Anthropology: A Science // American Journal of Sociology*, 1936. V. 42. P. 301-320.

<sup>6</sup> Под «семьей» мы понимаем билатеральную социальную единицу, основанную на браке; она включает прежде всего родителей и детей, а затем родню с обеих сторон. Это - суммарное изложение определений, даваемых Лоуи (*Lowie R.H. Primitive Society*. N.Y., 1920. P. 63; *idem. Introduction to Cultural Anthropology*. N.Y., 1934. P. 246; *idem. The Family as a Social Unit // Proceedings of the Michigan Academy of Science, Arts and Letters* (1932), 1933. V. 18. P. 53).

Под «кланом (или сибом)» мы понимаем унилатеральную родственную группу, такую, которая формируется при учете происхождения лишь по одной стороне семьи. Клан представляет собой один из нескольких структурно равнозначных сегментов, на которые может подразделяться племя. Каждый клан отличает себя от других благодаря своему названию. Клань экзогамна, за исключением очень молодых и неразвитых образований или же очень старых, достигших этапа распада и дезинтеграции.

<sup>7</sup> Д-р Эли Парсонс привлекла внимание к этому «соперничеству» на примере пуэбло-керес из Лагуны, Нью-Мексико. В ее книге «Лагуна-кие генеалогии» есть раздел, озаглавленный «Предпочтительность клановых терминов перед терминами родства», который начинается со слов: «В нескольких случаях я замечала, что термины, определяемые клановой связью, являлись предпочтительными в сравнении с терминами, определяемыми родственной связью» (*Parsons E.C. Laguna Genealogies // Anthropological Papers, American Museum of Natural History* XIX. 1923. № 5. P. 210).

<sup>8</sup> Именно проф. Лоуи впервые предпринял широкое изучение родства у хопи. «Понятие клана,— заключил он,— оказало глубокое воздействие на нее (номенклатуру родства хопи)» (*Lowie R.H. Hopi Kinship // American Museum of Natural History, Anthropological Papers. 1929. V. 30. № 7. P. 383.*)

<sup>9</sup> «В то время как не существует ни одного народа, не знающего семьи, многие общества не знают кланов» (*Lowie R.H. Introduction to Cultural Anthropology... P. 256.*)

К тому же «билатеральная семья - абсолютно универсальный институт, а унилатеральный сиб имеет лишь ограниченную, хотя и широкую, распространенность» (*Lowie R.H. Primitive Society... P. 147.*)

<sup>10</sup> «Кланы возникают не на самой ранней стадии общества, а на каких-то более высоких уровнях...» (*Lowie R.H. Introduction to Cultural Anthropology... P. 258.*)

<sup>11</sup> Почему возникли кланы - вопрос, конечно, важный, но нет необходимости обсуждать его здесь, поскольку он не относится к нашей теме. Мы принимаем клан как «данность».

<sup>12</sup> «...То, что справедливо для устройства сиб в пору его расцвета, наверное, не может быть справедливым для сиб поры его становления» (*Lowie R.H. Primitive Society... P. 162.*)

«...Про греков известно, что они прошли через период, когда были организованы в сибы. Но это может просто означать, что на определенном этапе система сибов имеет тенденцию распадаться...» (*Ibid. P. 147.*)

<sup>13</sup> Лоуи говорит о кланах, «в конечном счете исчезающих в условиях сильного централизованного правления» (*Lowie R.H. Introduction to Cultural Anthropology... P. 256.*) Сходным образом проф. Сэпир пишет, что «клан имеет тенденцию ослабевать по мере роста политических институтов» (*Sapir E. Anthropology and Sociology // The Social Sciences and Their Interrelations. Boston, 1927. P. 107.*) Их высказывания, однако, не новы. Великий американский эволюционист Льюис Г.Морган говорил то же самое и разъяснял проблему старения и исчезновения клана задолго до рождения Лоуи и Сэпира.

<sup>14</sup> Но необязательно во *всех* культурах. Сегментация племени может иметь и иную, нежели клановая, форму, как, например, это происходило у пуэбло Ислеты и Таоса в Нью-Мексико.

<sup>15</sup> «... Тот или иной институт... мог еще не иметь времени, чтобы утвердить себя терминологически» (*Lowie R.H. Relationship Terms... P. 89.*)

<sup>16</sup> «Можно не сомневаться, что с того момента, как деление на сибы прочно утвердилось, оно должно было оказывать воздействие на способ обозначения родственников...» (*Lowie R.H. Primitive Society... P. 162.*)

<sup>17</sup> В обществах, где кланы сравнительно мало развиты и не имеют веса, клановая организация лишь отчасти отражается в терминологии родства; *наличие* кланов находит свое отражение, но *социальный пол* кланов остается нераскрытым. Однако, по мере того как клановая система развивается и значение ее возрастает, *социальный пол* клана (матрилинейность или патрилинейность) также накладывает свой отпечаток на терминологию родства.

<sup>18</sup> Проф. Лоуи весьма удачно подметил это различие, указав, что, когда мы объяснили наличие у определенного племени некой черты и показали, что племя заимствовало эту черту, мы никоим образом не показали, как данная черта возникла впервые (*Lowie R.H. Cultural Anthropology... P. 317.*)

<sup>19</sup> Точно так же племя могло бы привычно использовать и даже обрабатывать металлы, полученные от других народов, и все же оставаться в целом технологически менее развитым по сравнению с племенем, вовсе не пользующимся металлом.

639

<sup>20</sup> «Статистический метод доказал свою несостоятельность в некоторых отношениях... Тайлор, как представляется, не проводит различия между случаями, которые сводятся к одному месту происхождения, и теми, которые допускают несколько или много таких очагов» (*Lowe R.H. The History of Ethnological Theory. N.Y., 1937. P. 79-80.*)

<sup>21</sup> Звезды эволюционируют и «умирают» (*Russell H.N. Stellar Evolution // Encyclopaedia Britannica. V. 21, 1937. P. 375-379.*) Распад радиоактивных веществ - пример эволюционного процесса в неорганической сфере. Существует, наконец, эволюция вселенной, описанная, например, Р.А.Милликаном, сэром Джеймсом Джинсом, аббатом Леметром, де Ситтером, А.С.ЭДДИНГТОНОМ и др. в трудах Британской ассоциации за прогресс науки (*British Association for Advancement of Science. Proceedings. 1931.*)

<sup>22</sup> *White L.A. Science Is Scienting// Philosophy of Science, 1938. V. 5. P. 369-389.*

<sup>23</sup> «Первобытное общество», написанное Лоуи, как это явствует из предисловия, с тем чтобы заменить собой «Древнее общество» эволюциониста Моргана, возможно, является самым выдающимся антиэволюционистским трактатом в американской антропологии. См., например, экспрессивное высказывание автора в последней главе, заканчивающейся заявлением, что цивилизация есть не что иное, как «набор клочков и лоскутов», «бессистемная мешанина», «хаотичная смесь».

<sup>24</sup> Пол Радин говорит об оппонентах эволюционной школы как об «антиэволюционистах» (*Radin P. The*

Method and Theory of Ethnology. N.Y., 1933. P. 4).

«Деятельность д-ра Боаса и его школы полностью разрушила социальные эволюционные схемы Моргана и Тайлора» (*Hart C. W.M. Social Evolution and Modern Anthropology // Essays in Political Economy in Honor of E.J. Urwick. Toronto, 1938. P. 113.*)

<sup>25</sup> *Lome R.H. Primitive Society... P. 162.*

<sup>26</sup> Потому что в своей статье «Термины родства» (1929) и в гораздо более поздней работе «Культурная антропология: наука» (1936) он показал, что не достиг решения.

<sup>27</sup> «Наука продвигается вперед двумя путями: за счет открытия новых фактов и за счет открытия механизмов или систем, объясняющих уже известные факты. Все великие вехи, которыми отмечен прогресс науки, относятся ко второму роду» (*Jean J. Relativity // Encyclopaedia Britannica, 1937.*)

Довольно занятно, что эта статья идет непосредственно за статьей «Термины родства» проф. Лоуи.

<sup>28</sup> «...Главная трудность сегодняшней этнологии состоит не в отсутствии данных, а в неопределенности насчет того, что делать с материалом, который уже имеется у нее в руках. Данная наука решает множество ограниченных задач, но обнаруживает слабость по части своего концептуального содержания...» (*Linton R. The Present Status of Anthropology // Science, 1938. V. 87. P. 246.*)

Перевод И.Ж.Кожановской

## Содержание

Гарри Элмер Барнс. Моя дружба с Лесли Уайтом

Перевод П.А. Кожановского, И.А.Осиновской.....5

### Эволюция культуры.

#### Развитие цивилизации до падения Рима

Перевод И.Ж.Кожановской.....47

Предисловие.....49

Часть первая. Первобытная культура.....51

Глава 1. Человек и культура.....51

Глава 2. Энергия и орудия труда.....83

Глава 3. Природа социальной организации.....108

Глава 4. Переход от общества антропоидов к человеческому обществу.....120

Глава 5. Экзогамия и эндогамия.....153

Глава 6. Родство.....169

Глава 7. Структура, функции и эволюция социальных систем, созданных человеком.....196

Глава 8. Интеграция, регулирование и контроль в социальных системах.....266

Глава 9. Экономическая организация первобытного общества.....302

Глава 10. Философия: мифы и знания.....328

Глава 11. Первобытная культура как целое.....343

Часть вторая. «Земледельческая революция» и ее последствия.....347

Глава 12. «Земледельческая революция».....347

Глава 13. Государство-церковь: его формы и функции .... 372 Глава 14. Экономическая структура

более развитых культур.....397

Глава 15. Теология и наука.....424

Заключение.....438

Примечания.....443

#### Теория эволюции в культурной антропологии.....473

Историзм, эволюционизм и функционализм как три типа интерпретации культуры.

Перевод И.Ж.Кожановской.....475

«Диффузия против эволюции»: ложный довод антиэволюционистов

Перевод И.Ж.Кожановской.....505

Стадии эволюции, прогресс и оценка культур	
<i>Перевод И.Ж.Кожановской</i> .....	526
Эволюционизм в культурной антропологии (ответ оппоненту)	
<i>Перевод Е.Д.Руткевич под редакцией А.Н.Кожановского</i> .....	557
Эволюционизм и антиэволюционизм в американской этнологической теории	
<i>Перевод Е.Д.Руткевич под редакцией А.Н.Кожановского</i> .....	573
I. Раннеэволюционистский период.....	573
II. Эволюционные стадии, прогресс и оценка культур ....	583
III. Культурное изменение: постепенное или резкое.....	593
Заключение.....	599
<b>Эссе о культуре</b>	
<i>Перевод И.Ж.Кожановской</i> .....	607
Человек, культура и люди в полном смысле слова.....	609
Что такое классификационная система родства? .....	619
Об одной проблеме терминологии родства.....	631



КНИЖНЫЙ МАГАЗИН **МОСКВА**  
35=8243=0483=1 (002) (2 - 2) 280€  
г Уайт. Избранное: Эволюция культу



1362855  
329.00

## Избранное: Эволюция культуры



**Лесли Уайт**  
(1900–1975)

Американский этнолог и культуролог. Наиболее признаны заслуги ученого в обосновании существования культурологии как науки и в развитии им понятия «культура». Уайт первым стал широко употреблять термин «культурология» (1939) и выделил культурологию как самостоятельную науку в комплексе общественных наук. В его работах представлен ряд оригинальных авторских концепций: концепция эволюции культуры, опирающаяся на энергетическую теорию Уайта; обоснование концепции науки о культуре, культурологии, и обозначение ее места в системе наук XX в.