

культуры



ИСС

Антология  
исследований  
культуры

Том 1



культурология



век

# АНТОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ КУЛЬТУРЫ

Том 1

Интерпретации  
культуры

Санкт-Петербург  
Университетская книга  
1997

ББК 71.0  
УДК 08  
А72

**Редакционная коллегия серии:**

Л. В. Скворцов (председатель), Г. И. Зверева,  
Л. Г. Ионин, И. В. Кондаков, Е. М. Лазарева,  
Л. А. Микешина, Л. Т. Мильская, П. В. Соснов

Авторы проекта: С. Я. Левит, Л. А. Мостова  
Главный редактор серии С. Я. Левит

**Редакционная коллегия тома:**

Ответственный редактор и составитель Л. А. Мостова  
Переводчики: А. А. Борзунов, Е. М. Лазарева,  
С. И. Левикова, В. Г. Николаев, П. В. Резвых,  
Ю. С. Терентьев, М. В. Тростников  
Художник П. П. Ефремов

*Книга издана при содействии Фонда «Учебная Литература»*



**Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретация культуры.** Санкт-Петербург. — Университетская книга, 1997. 728 с. — (Культурология XX век)

ISBN 5-7914-0022-5 (Культурология XX век)  
ISBN 5-7914-0020-9

Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретация культуры знакомит читателя с антропологической традицией изучения культуры. В книге представлены осуществленные впервые переводы оригинальных текстов Л. Уайта, Ф. Боаса, Р. Бенедикт, Дж. Мердока, Б. Малиновского, А. Кребера и др., раскрывающие ключевые проблемы культурологии: понятие культуры, концепцию науки о культуре, типологию и динамику культуры и методы ее интерпретации.

Издание не имеет аналогов в отечественной традиции и адресовано преподавателям, аспирантам, студентам, всем, интересующимся проблемами культуры.

ББК 71.0

ISBN 5-7914-0022-5 (Культурология XX век)  
ISBN 5-7914-0020-9

© С. Я. Левит, составление, 1997  
© Л. А. Мостова, составление тома, 1997  
© Университетская книга, 1997



# Антропологическая традиция в исследовании культуры: Вместо введения

**К**ультурология как интегративная наука формируется на стыке целого ряда научных направлений, создавших собственные традиции изучения культуры. Наиболее важными из них стали философия культуры, культурная антропология, сравнительное языкознание, история культуры, социология культуры и т.д.

Специфику антропологической традиции точно подметил американский культурантрополог Л. Уайт. Определив культуру как специфический класс явлений, наделенных символическим значением и присущих только человеческому сообществу, он выявил принципиально важную черту антропологии как науки о человеке, дополнив свое определение соображениями о том, что мир человека — это мир его культуры.

Таким образом, на протяжении более 150 лет антропология (особенно культурная), сохраняя целостный подход в изучении человека, как существа биологического и культурного одновременно, выделяла культуру как объект исследования, а мир человека рассматривала как совокупность тщательно изучаемых этнографически, археологически, исторически других культур.

Антропологи XX в. добились больших успехов в изучении конкретных культур, собрали огромный эмпирический материал, создав базу для развития теории. Так, инициативной группой под руководством Дж. Мёрдока, был создан мировой корпус этнографических данных, известный как «Ареальная картотека человеческих отношений» (ХРАФ), изданный в 1967 г. в виде «Этнографического атласа». Этот атлас содержал сведения по 600 отдельным культурам, данные о которых сыграли свою роль для отработки метода кросс-культурного исследования, построения типологии культур, выработки концепции «универсальной культурной модели» и т. д.

В течение XX в. в антропологии сложился ряд направлений, опиравшихся на собственную методологию и методику исследо-

ваний и отчетливо образующих самостоятельные школы, — это несколько крупных национальных школ, при всем их разнообразии, обладающих внутренним традиционным единством, — североамериканская, британская, французская и др.

Развиваясь в рамках общей науки, каждая национальная школа выработала свой подход к объекту изучения. Так, американская антропологическая школа выделяет культуру как основной и автономный феномен истории, называет свою традицию исследования культурной антропологией, в состав которой включает: этнографию, как уровень изучения и описания специфики отдельных культур; этнологию, как сравнительно-исторический анализ культур, теоретическую антропологию; археологию; лингвистику, некоторые направления психологии.

Разногласия между культурантропологами США и социал-антропологами Великобритании и Франции по соотношению наук исходят из разной оценки значимости понятий «культура» и «общество». Если в первом случае более широким считается понятие «культура», а социум рассматривается как ее подсистема, то во втором «общество» является всеобъемлющим понятием, а культура рассматривается как одна из функций социума. В итоге, в мировой науке сложилась традиция использования данных и культурной, и социальной антропологии как взаимодополняющие.

Вклад каждой из названных школ в целостное исследование культуры и, следовательно, в формирование культурологии, огромен. В культурной и социальной антропологии был пройден путь от изучения примитивных культур к целостному исследованию современных (Л. Уайт, М. Салинс, М. Харрис и др.); от эмпирических описаний к анализу и антропологической теории, и, в итоге, к созданию мощного культурологического пласта, в котором, основываясь на конкретном материале, были тщательно разработаны следующие проблемы: 1) формирование понятия «культура» (Эд. Тайлор, А. Крёбер, К. Клакхон, Б. Малиновский, Л. Уайт, А. Радклиф-Браун, Д. Бидни, А. Кафанья и др.); 2) сформулировано понятие «культурной динамики», изучены культурные процессы разного уровня: от ассимиляции и аккультурации отдельных культурных черт до эволюции культуры (Ф. Боас, Р. Лоуи, Б. Малиновский, А. Крёбер, Л. Уайт, Дж. Стюард и др.) и т. д.

В середине XX в. были сформулированы новые концепции эволюции культуры: 1) концепция общей (универсальной) эволюции Л. Уайта/Г. Чайлда; 2) концепция мультилинейной эволюции — Дж. Стюарда; 3) концепция специфической эволюции М. Салинса/Э. Сервиса; были разработаны основы типологии

культур; (А.Крёбер, Р.Бенедикт, Дж.Мёрдок, Дж.Стюард, Дж.Фейблман, Л.Уайт и др.); сформировались различные подходы к интерпретации культуры: исторический, структурный, структурно-функциональный, системный (Ф.Боас, К.Леви-Стросс, Б.Малиновский, А.Радклиф-Браун, Л.Уайт).

Одной из ключевых тем для антропологии стала концепция культуры. Представления о том, что такое культура, были весьма разнообразными: от понимания ее как научаемого поведения или его абстракции, как механизма защиты, «совокупности социальных сигналов и ответов», до вариантов, в которых культура просто исчезала, как не обладающая онтологической реальностью. Анализируя ситуацию, Л.Уайт задает себе вопрос: а как бы повели себя физики, если бы у них существовала подобная путаница в представлениях об энергии?

До сих пор трудно или просто невозможно говорить об общей концепции культуры, в лучшем случае можно опираться на два — три варианта-подхода, которые отражают основные тенденции в этом вопросе. Наиболее сформировавшимися являются два из них — культура, как вторая природа, созданная человеком и создавшая его и, культура как детерминированное поведение человека (воспроизведение или следование культурному образцу — паттерну). Выделение этих двух тенденций весьма условно, поскольку в рамках каждого направления можно найти бесчисленное количество вариаций. Поэтому смелые попытки собрать, проанализировать, классифицировать и т.д. определения культуры должны представляться читателю чем-то вроде профессионального подвига культуролога. Все эти концепции являются целостными и универсальными, каждая стремится объяснить все аспекты культуры в рамках общей теории, чтобы применять эту теорию к исследованию обществ и культур любого типа — от малых и примитивных до сложных цивилизаций.

Вторая по своему значению тема — динамика культуры, способы ее функционирования, типы культурных процессов и методы их исследования.

В течение XX в., отставая свой приоритет, а порой и просто право на существование, на научной арене сталкивались три основных способа объяснения культурных изменений — исторический, структурно-функциональный и эволюционный, каждый из которых отражает один из аспектов культурной динамики или один из уровней культурного процесса или подпроцесса. Однако в антропологии XX в. долгое время была распространена точка зрения, согласно которой существуют всего два способа интерпретации культуры: «исторический» и «научный». Согласно ей, исторические исследования занимаются описанием хроно-

логической последовательности конкретных событий, а объяснение культурного феномена должно состоять в сравнении его с тем, что произошло ранее. «Научная интерпретация» не связана ни с временной последовательностью событий, ни с их уникальностью, но только с поиском универсалий и закономерностей. Такое разграничение временных и вневременных аспектов культурного процесса справедливо, но называть изучение одних «историей», а других «наукой» — значит вносить существенную путаницу. Используя три подхода в интерпретации культуры, исследователь может наиболее полно рассмотреть все процессы, свойственные ей: исторический (временной) — время, место и последовательность существования тех или иных культурных явлений; формально-функциональный (вневременной) — анализ структуры и функционирования культуры, процессы в их вневременном, повторяющемся и обратимом виде, осмысление интеграции и дезинтеграции; формально-временной процесс, который состоит в том, что обычно называют ростом или развитием культуры, — это изменение культурной системы (или подсистемы) во времени, когда одна форма вырастает из предшествующей и превращается в последующую. В рамках этого процесса изменения происходят не с единичными явлениями, но с классами культурных явлений.

Культурный процесс рассматривается антропологами как единый поток, в котором взаимодействуют различные типы (или уровни) культурных процессов — от развития культуры в целом до развития или изменения отдельных явлений или культурных черт, от эволюции культурной системы до аккумуляции, ассимиляции, инкультурации.

Определение типа культуры, соотношение понятий «цивилизация» и «культура» в диахронном и синхронном аспекте — наиболее яркая, но и достаточно дискуссионная проблема. Методологическую основу классификации культур по типу составляют различные концепции культурного процесса: эволюционные, циклические, концепции культурных типов (исторических и «идеальных»).

Существуют также типологические теории, в которых в качестве структурной основы того или иного типа культуры рассматривается культурно-детерминированное поведение человека («универсальная модель культуры», паттерны или конфигурации культуры и др.).

Каждый из подходов имеет свою специфику. Концепция универсальной, общей эволюции, позволяет выявить основные закономерности культурно-исторического процесса, его общую тенденцию развития (культурной системы, подсистем и векторов культуры). В рамках общей концепции эволюции культуры

Л. Уайт предлагает свои критерии для определения стадий культурного развития и сравнительного анализа культур.

Таким критерием с его точки зрения является энергия. Энергия, степень ее использования человечеством могут служить определителем уровня развития культуры, поскольку цивилизация или культура есть форма организации энергии, а весь путь, пройденный человечеством, — это история овладения энергией. Уайт вводит своеобразную «энергетическую» типологию культуры в диахронном аспекте.

Свои возможности для сравнительного анализа культуры и конкретного изучения ограниченной рамками отдельных регионов исторической повторяемости и параллелизмов, дает концепция мультилинейной эволюции Дж. Стюарда. Стюард предложил концепцию уровней социокультурной интеграции, которая, по его мысли, создает перспективу для сравнения социокультурных систем в ходе эволюции: различные стадии развития семьи, народа, государства и т.д.

Один из вариантов классификации культур по типу дает цивилизационный подход. Понятия «цивилизация» и «культура», не являясь тождественными, одновременно тесно связаны между собой. Как правило, исследователи соглашались с тем, что цивилизация — это, во-первых, определенный уровень развития культуры, во-вторых, определенный тип культуры, с присущими ему характерными чертами.

А. Крёбер, проанализировав сложную «системную» типологию П. Сорокина, «морфолого-прасимволическую» типологию О. Шпенглера, «архетипическую» Н. Данилевского, вводит в уже известную систему типологий понятие «стиль культуры». Заимствовав этот термин из искусствоведения, он существенно расширяет его значение до рамок «типа культуры» или «типа цивилизации».

Он рассматривает три взаимосвязанных между собой способа формирования культурных стилей (или общекультурного стиля). Стилистика культур может быть частной, она непостоянна и носит характер постепенно-последовательного развития с раскрытием уже имеющихся черт стиля и переходом на новый более высокий уровень созидания.

Любой стиль в рамках целостной культуры будет обязательно не завершен, поскольку помимо внутренних конфликтов существует еще и влияние внешних факторов: окружающая среда, другие культуры. Эти влияния иногда бывают настолько сильными, что могут оказать разрушительное воздействие на более слабые культуры, вступившие с ними в контакт. Однако подобные взаимовлияния не всегда губительны, тем более что значительная часть содержания культуры, вош-

ла в нее извне и, со временем, за счет ассимиляции, вступила во взаимодействие с уже работающим стилем. Создание нового содержания культуры, медленное, трудное продвижение вперед, рост согласованности между различными элементами и частями — все это вместе составляет созидание окончательного стиля культуры.

«Стилистическая» концепция Крёбера, будучи оригинальной в своей окончательной формулировке, вырастает из наблюдений автора за «конфигурациями культурного роста», которые в свою очередь являются своеобразной диахронной типологической концепцией и характеристикой «кривых» развития культур.

Дж. Фейблман, обосновывая свой взгляд на существование культурных типов, полагает, что внутренняя специфика культуры определяется спецификой культурно-детерминированного поведения индивида. Рассматривая культуру как способ существования человека, Фейблман выделяет пять типов и оговаривает возможность существования еще двух. Это: до-первобытный, первобытный, военный, религиозный, цивилизованный, научный и пост-научный типы культуры. Из этих семи первые четыре являются ранними, а последние три — развитыми. Это распределение не связано с их хронологией. Культурные типы являются логическими системами ценностей, которые могут сменять друг друга в любой последовательности.

Типы, выделенные Фейблманом, представляют собой идеальные модели, не соответствующие реальным культурам. Реальные культуры — это подвижные образования, включающие, как правило, более одного идеального типа, ломающие их границы и создающие переходный тип. Поэтому отнесение конкретной культуры к одному из идеальных типов может быть только условным. И все же, используя эти категории идеальных типов, можно объяснить некоторые особенности конкретных культур.

При всем внешнем различии, концепции Фейблмана и Крёбера обладают неявным внутренним единством и логикой движения, и это неудивительно, поскольку оба исходят из понимания культуры как научаемого поведения.

Еще один вариант типологии, построенный на основе модели поведения, — концепция единого плана построения культуры, или универсальная модель культуры, сформулированная в антропологии как результат разработки сравнительного метода.

Широкие границы универсальной модели были намечены еще в XIX в. Л.Морганом и Г.Спенсером, однако целостное представление об этом феномене сформировалось в 30-е — 40-е годы XX в. на стыке антропологии и психологии.

Изучение всеобщего культурного разнообразия позволило исследователям выбрать элементы, общие для всех известных культур, такие как: возрастное деление, календарь, организация общества, системы родства, приготовление пищи, совместный труд и разделение труда, декоративное искусство, образование, этика, праздники, фольклор, табу, похоронные ритуалы, игры, подарки, гостеприимство, жилищное строительство, запрет инцеста, закон, наказания, имена, религиозные культы и т.д.

Количество, качественный состав и сочетания рубрик у каждого автора (К. Уисслер, Дж. Мёрдок, Б. Малиновский, Д. Аберле, М. Харрис и др.) было оригинальным, не совпадало с концепциями коллег, однако суть оставалась единой. При дальнейшем анализе каждой, отдельно взятой черты, эта общность усиливалась. Так, Мёрдок указывал на то, что каждая культура имеет язык и каждый язык состоит из одинаковых компонентов: фонем, слов, грамматики. Похоронные обряды во всех культурах, как правило, включают выражение скорби, способы обращения с телом, ритуалы, защищающие участников погребения от злых сил, и т.д. Однако, при всем сходстве (наличие общих черт и их компонентов) их конкретное культурное содержание различно. Мёрдок пришел к выводу, что действительные всеобщие черты (общий план построения культур) это не идентичность содержания, а сходство классификаций.

Универсальная модель существует во всех культурах: простых и сложных, древних и современных, и ее основа может быть найдена в особенностях биологической природы человека и условиях человеческого существования.

Первые попытки объяснить сходства и различия культур исходили из психического единства человека и строились на изучении реакций человеческого организма на разнообразные стимулы и условия жизни. Самнер и Келлер предложили свой вариант классификации основных побуждений и стимулов: самосохранение, увековечивание себя, самоудовлетворение и религия. Эта классификация строилась на четырех чувствах: голоде, любви, тщеславии и страхе. Классификация Малиновского основывалась на удовлетворении человеческих потребностей и соответствовала трем аспектам культурного процесса. Универсальная модель Уисслера включала девять компонентов: речь, материальные особенности, искусство, знание, религия, общество, собственность, правительство, война.

Не отрицая иных подходов к поиску общего знаменателя культур, Мёрдок остановился на «культурной привычке» и факторах, управляющих формированием привычки как структуре, определяющей универсальную модель. Первый фактор — это научение или воспитание, второй — стимул или сигнал. Любые



известные стимулы могут быть соотнесены с культурными реакциями во множестве обществ. Такие постоянные стимулы, как ночь и день, небесные светила, определенные виды животных и растений, религиозные культы и т.д., и устойчивые реакции на них, специфические для каждой, отдельно взятой культуры, создают основу для классификации всеобщих культурных черт. Третьим важным фактором является «базовая» культурная привычка (навык), которая несет особую нагрузку в структуре универсальной культурной модели Мёрдока, благодаря четвертому фактору психологического обобщения, под которым автор понимает свойство воспроизведения одинаковых реакций при одинаковых условиях и стимулах. Так, для общения со сверхъестественными силами им придаются человеческие формы, что делает возможным обращение к ним как к людям: просьба — молитва; подарок — жертва; лесть — восхваление; самоуничтожение — аскетизм; этикет — ритуал и т.д. Сходства культур, исходящие из такого рода обобщений, бесчисленны. Пятый фактор — это ограничение числа возможных реакций. В любой ситуации число возможных реакций ограничено физиологическими и психологическими способностями человека и условиями его существования. Так, человеческая физиология и психология ограничивают способы лечения заболеваний и рождения ребенка и т.д.

Культурная привычка и традиция, взятые в определенном социальном контексте, создают условия взаимодействия, которые вносят в культуру принцип *ограниченных возможностей*, существенно важных для определения универсальной культурной модели. Этот принцип создает вариативность, свойственную конкретной культуре. Когда вариативность действий отсутствует и сводится к единственно возможной реакции, тогда культурные сходства наблюдаются не только в структуре модели, но и в ее содержании, а несоответствия будут минимальными. Так, все известные общества имеют основную семейную форму: отец, мать, дети. Эта форма может быть изолированной, может включать других родственников, но основа остается неизменной, другой формы, адекватной семье, человечество не выработало.

Модель культуры Мёрдока является своеобразным, построенным на огромном фактическом материале «универсальным» способом изучения сходства и различия культур, исходя из культурно-детерминированного поведения человека.

Проблема единства человеческой культуры побуждала исследователей продолжать поиски совершенной модели, не только объясняющей сходства или различия, но и дающей представление о взаимодействии и взаимовлиянии культурных элементов.

Система типологий культуры, созданная в XIX — XX вв.,

весьма разнообразна и позволяет современному исследователю использовать методологическую основу, принципы классификации и сравнительного анализа культур, как необходимый культурологический инструментарий.

В 40 — 50-е годы в антропологии началась дискуссия, которая не завершена по сей день, — о необходимости выделения специальной науки о культуре. Фейблман называет ее «наукой о культуре», Бидни — «метаантропологией», а Уайт — «культурологией».

В книге «Наука о культуре» (The Science of Culture. 1949) Уайт определяет предметное поле культурологии и методы ее исследования, полагая, что основной подход в интерпретации культуры как целостного автономного образования — системный подход. Многочисленные практические исследования привели Уайта к убеждению, что любой культурный феномен носит системный характер. В своих работах он впервые описывает культуру как интегрирующую, самоорганизующуюся систему, к которой так же, как и к другим материальным системам, применимы законы термодинамики.

Теоретические основы концепции культурных систем базируются на интеллектуальной традиции Запада, которая с середины прошлого столетия начала рассматривать культуру в понятиях новации, развития и синтеза. Непосредственной предшественницей концепции культурных систем была «органическая» школа в социологии, результатом развития которой стала социологическая теория Г.Спенсера. Несмотря на неприемлемость для Уайта биологических аналогий, он высоко оценивал стремление мыслителей школы «социального организма» рассматривать общество в целом, во взаимосвязи его отдельных частей как систему.

Собственная традиция развивалась и в американской этнологии. Особенно значимы были в этом отношении работы Рут Бенедикт, в том числе «Психологические типы в культурах Юго-Запада». Концепция психологических типов Бенедикт и концепция культурных систем, несмотря на очевидную отдаленность, обладали одной существенно важной общей чертой — они рассматривали культуру народа как *целое*.

Еще одним импульсом, оказавшим влияние на формирование концепции культурных систем, явились исследования проблемы ценностей в культуре, особенно программа по изучению пяти поселений на юго-западе США (лаборатория социальных отношений Гарвардского университета). Значение этих работ заключалось не в том, что они описали различные системы культурных ценностей, функционирующие в этих пяти поселениях, а в том, что культура в них рассматривалась как организованное

целое. Эти исследования вместе с работой Бенедикт прокладывали дорогу к концепции культурных систем.

Большое влияние на развитие американской этнологии в этом смысле оказал европейский функционализм, особенно после приезда Б. Малиновского и А. Радклифа-Брауна в США. В результате, американская этнология сблизилась с европейской, и даже Ф. Боас, испытав частичное влияние функционализма, в 1938 г. признал, что основной из задач антропологии является осмысление культуры в целом.

Системный подход, предложенный Уайтом, преодолевая разнообразные мнения о возможности или невозможности существования единой науки о культуре, способствовал выявлению сущности культурологии как науки о целостном феномене культуры, специфике ее как гуманитарной науки XX в., и новом качестве исследования, которое она как инструмент познания мира человека дает изучающему культуру.

«Антология исследований культуры» включает классические сюжеты и работы классиков антропологии по наиболее общим и ключевым темам и построена по принципу диалога авторов в каждом из разделов. Представить всю великую антропологическую традицию в одном томе — задача абсолютно нереальная, поэтому составитель попытался показать богатство накопленного научного опыта через мозаику мнений и взглядов по узкому кругу проблем теории культуры, с надеждой продолжить эту работу в дальнейшем<sup>1</sup>.

Основу книги составляют публикации ученых, принадлежащих к двум крупнейшим антропологическим школам: американской и английской, это представители первой и второй волны в антропологии XX века: Ф. Боас, Р. Бенедикт, А. Крёбер, Р. Билз, Л. Уайт, Дж. Мёрдок, Б. Малиновский, А. Радклиф-Браун, Э. Эванс-Причард, Э. Лич, Д. Бидни и др. Все тексты впервые публикуются в широкой печати и впервые были переведены на русский язык специально для данного издания<sup>2</sup>, адресованного преподавателям, аспирантам, студентам и всем, интересующимся проблемами исследования культуры.

Огромную помощь при подготовке этой книги оказала ведущий научный сотрудник ИНИОН РАН Светлана Яковлева Левит, без активной поддержки которой этот проект не был бы реализован.

*Л.А. Мостова*

<sup>1</sup> Часть текстов представляет собой главы или фрагменты крупных работ, часть публикуется с некоторыми сокращениями.

<sup>2</sup> Отдельные статьи Л. Уайта и фрагменты К. Гирца были предварительно опубликованы Е. М. Лазаревой в сборниках ИНИОН РАН.

**Фундаментальные  
характеристики  
культуры**



Лесли А. Уайт

## Понятие культуры\*

---

**Н**икто из занимающихся культурной антропологией не подвергает сомнению то обстоятельство, что центральным понятием этой отрасли знаний является «культура». Но данный термин каждый понимает по-своему. Для одних культура — научаемое поведение. Для других — не поведение как таковое, а его абстракция. Для одних антропологов каменные топоры и керамические сосуды — культура, для других ни один материальный предмет таковой не является. Одни полагают, что культура существует лишь в сознании людей, другие считают культурой лишь осязаемые предметы и явления внешнего мира. Некоторые антропологи представляют культуру совокупностью идей, но спорят друг с другом по поводу того, где эти идеи обитают: одни полагают, что в сознании изучаемых людей, другие — что в сознании самих этнологов. Далее следует понимание «культуры как защитного механизма физического мира», «культуры как совокупности составляющих «п» различных социальных сигналов, которым соответствуют «т» различных ответов», затем царит уже полная путаница и неразбериха. Интересно, как повели бы себя физики, если бы у них существовало столько же различных представлений об энергии!

Были, однако, времена, когда ученые имели более или менее однозначное представление о сущности и употреблении этого термина. В последние десятилетия XIX в. и в самом начале XX в. культурные антропологи разделяли по преимуще-

---

\* Я весьма обязан Роберту Андерсону, Раймонду Л. Уайльдеру, Роберту Карнейро, Гертруде Э. Доул и Элману Р. Сервису, которые ознакомились с этой статьей в рукописи и высказали ряд важных критических замечаний. — *Прим. авт.*

White L.A. The Concept of Culture//American Anthropologist. Wash., 1959. Vol. 61. P. 227-251.

ству точку зрения Э.Б.Тайлора, выраженную в первых строках «Первобытной культуры»: «Культура ... слагается в своем целом из знания, верований, искусства, нравственности, законов, обычаев и некоторых других способностей и привычек, усвоенных человеком как членом общества»<sup>1</sup>. Тайлор не делает здесь акцента на том, что культура присуща лишь человеку, хотя это и подразумевается; в других его работах данная мысль выражена более четко (так, в Tylog E.B. 1881:54, 123 говорится об огромной пропасти между интеллектом животных и человека). Следовательно, к культуре Тайлор относит всю совокупность предметов и явлений, свойственных человеку как виду. В «Первобытной культуре» он перечисляет верования, обычаи, материальные предметы и пр. (Tylog E.B. 1913:5-6).

Тайлоровская концепция культуры царила в антропологии в течение нескольких десятилетий. Еще в 1920 г. Роберт Лоуи открывал свой труд «Первобытное общество» цитатой «знаменитого тайлоровского определения». Однако в последние годы число концепций и определений культуры значительно возросло. Наибольшее распространение получили представления о культуре как об абстракции. Именно так в конечном счете определяют культуру Крёбер и Клакхон в их всеобъемлющем исследовании «Культура: критический обзор концепций и определений» (Kroeber A.L., Kluckhohn C. 1952: 155, 169). Аналогичным образом определяют культуру Билз и Хойджер в учебнике «Введение в антропологию» (Beals R.L., Hoijer H. 1953:210, 219, 507, 535). А в недавней работе «Культурная антропология» Феликс М.Кисинг характеризует культуру как «совокупность научаемого поведения, распространенного в обществе» (Keesing F. 1958: 16, 427).

В последнее время дискуссия вокруг понятия культуры заострилась на проблеме различия между терминами «культура» и «человеческое поведение». Долгие годы антропологи совершенно спокойно определяли культуру как научаемое поведение, свойственное человеческому виду и передающееся от одного индивида, группы индивидов или поколения другим при помощи механизма социальной наследственности. Однако теперь на этот счет возникли сомнения, которые привели к утверждению, что культура есть не само поведение, а лишь его абстракция. Культура, утверждают Крёбер и Клакхон, «есть абстракция конкретного человеческого поведения, но не само поведение». Аналогичную точку зрения высказывают Билз, Хойджер и др.<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Перевод дан по: Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989. С.18.  
— *Прим. перев.*



Однако те исследователи, которые определяют культуру как абстракцию, не поясняют, что именно они подразумевают под этим термином. Считается очевидным, (1) что сами они точно знают, что называют «абстракцией», и (2) что другие тоже способны это понять. На наш взгляд, ни одно из двух допущений достаточным образом не обосновано; далее мы еще вернемся к более детальному разбору данной концепции. Но какой бы смысл ни вкладывали антропологи в термин «абстракция», если культура — абстракция, то, следовательно, она непознаваема, неизмерима и в целом нереальна. По Линтону, «культура сама по себе неуловима и не может быть адекватно воспринята даже теми индивидами, которые участвуют в ней непосредственно» (Linton R. 1936: 288-289). «Неуловимой» называет культуру и Херсковиц (Herskovits M.J. 1945: 150). На воображаемом Клакхоном и Келли симпозиуме антропологи вопрошали: все видят человека, его действия и взаимодействия с другими людьми, но «кто хоть раз видел культуру?» (Kluckhohn C., Kelly W.H. 1945: 79,81). Билз и Хойджер также считают, что «антрополог не способен наблюдать культуру непосредственно» (Beals R.L., Hoijer H. 1953: 210).

Итак, раз культура, будучи абстракцией, неуловима, непознаваема, существует ли она на самом деле? И Ральф Линтон вполне серьезно рассматривает этот вопрос: «... можно ли вообще сказать о ней (о культуре), что она существует» (Linton R. 1936: 363). Радклиф-Браун сообщает нам, что слово «культура» «обозначает не конкретную реальность, а абстракцию, и чаще всего весьма расплывчатую абстракцию» (Radcliffe-Brown A.R. 1940: 2). Спиро приходит к заключению, что, согласно господствующей «позиции современной антропологии... культура не имеет онтологической реальности» (Spiro M.E. 1951: 24).

Когда культура превращается в абстракцию, она не только становится невидимой и неуловимой, но и вообще перестает существовать как таковая. Трудно представить себе концепцию, менее соответствующую действительному положению вещей. Почему же тогда столь многие выдающиеся и пользующиеся безусловным уважением антропологи поддерживают «абстрактную» концепцию?

Ключ к пониманию этого — а может, и просто объяснение данного явления — дают Крёбер и Клакхон: «Поведение для психологии — материал первостепенной важности, а культура — нет, она уже вещь второстепенная, интересная лишь постольку, поскольку влияет на поведение; и совершенно естественно, что психологи и социопсихологи считают своим предметом исследования в первую очередь поведение, а уже

потом распространяют свои интересы и на культуру» (Kroeber A.L., Kluckhohn C. 1952:155).

Мотивировка проста и однозначна: если культура — это поведение, то (1) культура становится предметом изучения психологической науки: поскольку поведение изучается психологией, она и отдается во власть психологам и социопсихологам; (2) небιологическая антропология остается без предмета изучения. Такая опасность стала казаться реальной и неотвратимой, ситуация приближалась к критической. Надо было искать какой-то выход. Но какой?

Крёбер и Клакхон предложили простое и тактичное решение: пусть психологи имеют дело с поведением, а антропологи занимаются абстракциями поведения. Эти абстракции, мол, и являются культурой.

Заклячая такую сделку, антропологи отдали психологам лучшее: реальные предметы и явления, которые существуют в реальном материальном мире, во времени и пространстве, и могут быть познаны, а себе оставили неуловимые абстракции, не являющиеся «онтологической реальностью». Однако они наконец получили хоть и эфемерный и непознаваемый, но собственный объект изучения!

Можно сомневаться, действительно ли именно последнее соображение заставило Крёбера и Клакхона определить культуру как «не само поведение, а его абстракцию», но сделали они это, несомненно, с достаточной ясностью. И что бы ни явилось тому причиной — или причинами, ибо их могло быть несколько, — с тех пор вопрос о том, следует ли рассматривать культуру как поведение или как его абстракцию, стал основополагающим во всех попытках выработать адекватную, конструктивную, плодотворную и надежную концепцию культуры.

Автор этих строк, так же как Крёбер и Клакхон, вовсе не собирается отдавать культуру психологам; в самом деле, трудно найти антрополога, который приложил бы столько усилий, чтобы разграничить психологические и культурологические проблемы<sup>2</sup>. Но в еще меньшей степени он склонен подменить материальную сущность культуры ее призраком. Ни одна наука не может иметь объектом своего изучения нечто, состоящее из неуловимых, невидимых, неосязаемых, онтологически несуществующих «абстракций»; наука должна иметь дело с настоящими звездами, млекопитающими, лисицами, кристаллами, клетками, феноменами, гамма-излучением и элементами культуры<sup>3</sup>. Мы считаем возможным предложить такой анализ ситуации, который позволит разграничить психологию как науку, изучающую поведение, и культурологию как

науку, изучающую культуру, и каждой из этих наук дать реальный, материальный объект изучения.

В науке принято различать сознание наблюдателя и внешнюю среду<sup>4</sup> — предметы и явления, существующие вне сознания наблюдателя. Ученый вступает в контакт с внешним миром посредством собственных органов чувств, и у него формируются ощущения. Они трансформируются в понятия, которые вследствие манипуляций в мыслительном процессе<sup>5</sup> формируют посылки, предположения, обобщения, выводы и т.д. Истинность этих посылок, предположений и выводов проверяется опытами во внешней среде (Einstein A. 1936: 350). Таким образом добывается научное знание.

Первым шагом в процессе познания является наблюдение, или восприятие внешнего мира при помощи органов чувств. Следующий шаг, после того как ощущения трансформировались в понятия, — классификация наблюдаемых предметов и явлений. Предметы и явления внешнего мира группируются в классы различного вида: кислоты, металлы, камни, жидкости, млекопитающие, звезды, атомы, частицы и т.д. И сейчас становится очевидным, что имеется целый класс явлений, чрезвычайно важный в изучении человека, для которого в науке не существует названия, — класс символизированных<sup>6</sup> предметов и явлений<sup>6</sup>. Поразительно, но это действительно так: данный класс предметов и явлений не имеет названия. А случилось так потому, что эти предметы и явления всегда изучались и обозначались не сами по себе, в зависимости от присущих им свойств, а лишь в определенных контекстах.

Вещь важна сама по себе: «Роза это роза это роза». Действие не является изначально этическим, экономическим или эротическим действием. Действие есть действие. Оно становится этическим, экономическим или эротическим, лишь будучи рассмотренным в этическом, экономическом или эротическом контексте. Возьмем, например, китайскую фарфоровую вазу — что это: объект научного изучения, произведение искусства, товар или вещественное доказательство в судебном разбирательстве? Ответ очевиден. Назвать предмет

---

<sup>6</sup> Л.А.Уайт использует введенный им самим термин «symboling», для перевода которого нет подходящего слова в русском языке: «символ», «символизм», «символика», «символизировать» имеют несколько иной смысл. Имеется в виду способность человека придавать предметам, явлениям, действиям символическое значение и воспринимать символическое значение. Для удобства изложения мы используем в зависимости от контекста слова «символизм», «символизировать» и «символизация». — *Прим. перев.*

«китайской фарфоровой вазой» уже означает ввести его в определенный контекст; прежде всего, следовало бы сказать: «Покрытая глазурью форма из обожженной глины есть покрытая глазурью форма из обожженной глины». А, будучи китайской фарфоровой вазой, этот предмет может стать произведением искусства, объектом научного исследования или товаром в зависимости от того, в каком контексте он рассмотрен: эстетическом, научном или коммерческом.

Вернемся теперь к классу символизированных предметов и явлений: слово, каменный топор, фетиш, отношение к теще или к молоку, произнесение молитвы, окропление святой водой, керамический сосуд, участие в голосовании, соблюдение святой субботы, «а также некоторые другие способности, привычки (и предметы), присущие человеку как члену общества» (Тайлор Э.В. 1913: 1). Они суть то, что они суть: предметы и действия, связанные с символической способностью человека.

Эти предметы и явления связанные со способностью человека символизировать могут быть рассмотрены в разнообразных контекстах: астрономическом, физическом, химическом, анатомическом, физиологическом, психологическом и культурологическом; и они, в свою очередь, станут соответственно астрономическими, физическими, химическими, анатомическими, физиологическими, психологическими и культурологическими феноменами. Ведь все предметы и явления, зависящие от символической способности человека, зависят также от солнечной энергии, которая поддерживает жизнь на нашей планете, — это астрономический контекст. Данные предметы и явления могут быть рассмотрены и объяснены в терминологии анатомических, нервных и психических процессов, происходящих в человеке. Они могут быть также рассмотрены и объяснены во взаимосвязи с организмом человека, т.е. в соматическом контексте. Кроме того, их можно рассмотреть и в экстрасоматическом контексте, т.е. во взаимосвязи с другими подобными предметами и явлениями, а не с организмом человека.

В том случае, когда символизированные предметы и явления рассматриваются во взаимосвязи с организмом человека, т.е. в соматическом контексте, их по праву можно назвать поведением человека, а изучающую их науку — *психологией*. Когда же символизированные предметы и явления рассматриваются и объясняются во взаимосвязи друг с другом, а не с организмом человека, мы называем их культурой, а изучающую их науку — *культурологией*. Этот анализ графически показан на рис. 1.

---

\* Перевод дан по: Тайлор Э.В. Первобытная культура. С.18. — *Прим. перев.*

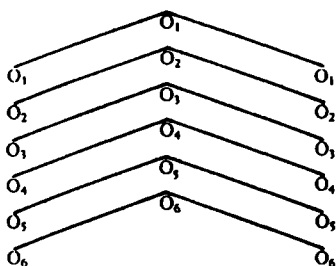


Рис. 1.

В центре диаграммы расположена вертикальная колонка окружностей  $O_1$ ,  $O_2$ ,  $O_3$  и т.д., которые обозначают предметы и явления (действия), зависящие от способности человека к символизированию. Эти предметы и явления образуют определенный класс феноменов, существующих в реальном мире. А поскольку единого

обозначения у них нет, мы осмелились дать им название: символаты. Мы понимаем, какую берем на себя ответственность, вводя новый термин, но этому важнейшему классу феноменов необходимо название, ведь его надо выделить из других классов. Будь мы физиками, мы могли бы назвать эти предметы и явления, например, «гамма-феноменами». Но мы не физики, и полагаем, что предложенный термин более прост, чем название буквы греческого алфавита. Прецедент существует: если изолятом принято называть результат действия — изоляции, то результат функционирования способности человека к символизированию можно назвать символатом. Впрочем, не стоит придавать чрезмерного значения тому, каким именно словом назвать этот класс феноменов, и, наверное, можно придумать лучшее название. Но мне представляется чрезвычайно важным, чтобы этот класс феноменов имел название.

Предметы или явления, зависящие от способности человека к символизированию — символаты, — существуют самостоятельно, но, будучи рассмотренными в каком-либо контексте, они приобретают особый смысл. Как мы уже отмечали, они могут быть важны в астрономическом контексте: каждый ритуал требует определенных затрат энергии, источником которой является Солнце. Но в науках о человеке важны два основных контекста: соматический и экстрасоматический. Символаты можно рассматривать и объяснять во взаимосвязи с организмом человека или же во взаимосвязи друг с другом, абстрагируясь от организма человека. Попробую проиллюстрировать свою мысль примерами.

Я курю сигарету, голосую на выборах, раскрашиваю керамический кувшин, избегаю тещи, читаю молитву, затачиваю острие стрелы. Каждое из этих действий связано с символизированием<sup>7</sup>, следовательно, каждое — символат. И я как ученый могу рассмотреть каждое из этих действий (явлений) во взаимосвязи со мной, с моим организмом или же во взаимо-

связи друг с другом, с другими символами, совершенно независимо от моего организма.

В первом случае я рассматриваю символ во взаимосвязи с моим анатомическим строением: например, со структурой и функциями кистей моих рук; со стереоскопическим и цветным характером моего зрения; с моими потребностями, желаниями, надеждами, страхами, воображением, привычками, внешними реакциями и т.д. Что я чувствую, когда сознательно избегаю собственной тещи или заполняю избирательный бюллетень? Каковы мои представления об этих действиях? Имеют ли эти действия положительную эмоциональную коннотацию или же выполняются небрежно, машинально? И так далее. В данном случае речь идет о человеческом поведении, а наука называется психологией.

Таким же образом можно рассмотреть не только действие (явление), но и вещь (предмет). Каково мое отношение к глиняному кувшину, каменному топору, распятию, жареной свинине, виски, святой воде, цементу? Каковы мои представления о каждом из этих предметов и как я на них реагирую? Иными словами, каков характер взаимосвязи между каждым из названных предметов и моим организмом? Эти вещи не принято называть человеческим поведением, но они являются воплощением человеческого поведения; человеческий труд отличает кусок кремня от каменного топора. Топор, сосуд, распятие или прическа — это воплощенный труд человека. Таким образом, мы имеем дело с классом предметов, зависящих от символизации, и рассматриваем их во взаимосвязи с человеческим организмом. Научное рассмотрение и интерпретация этой взаимосвязи и есть психология.

Но можно рассматривать символы во взаимосвязи друг с другом, независимо от человеческого организма. Так, в случае с тещей, мы можем рассмотреть отношение к ней во взаимосвязи с другими символами или с кластерами символов, такими, как брачные обычаи — моногамия, полигиния, полиандрия, место проживания супругов после заключения брака, разделение труда между полами, способ пропитания, архитектура жилища, степень культурного развития и т.д. Если же речь идет о выборах, следует принять во внимание формы политической организации (племя, нация), тип правления (демократическое, монархическое, фашистское); возраст, пол, имущественное положение; политические партии и т.д. В этом случае наши символы становятся культурой — элементами культуры или сосредоточением элементов, институтами, обычаями, кодексами и т.п., а их научным изучением занимается культурология.

То же самое касается и отдельных предметов, а не только действий. Если нас интересует мотыга, мы можем рассмотреть ее во взаимосвязи с другими символами в экстрасоматическом контексте: с другими орудиями труда, используемыми для производства пропитания, с палкой-копалкой или с плугом; или с традициями полового разделения труда; с уровнем развития культуры и т.д. Нас может заинтересовать связь между компьютером и степенью развития математики, уровнем технологического развития, разделением труда, социальным институтом, который его использует (корпорация, военное подразделение, астрономическая лаборатория) и т.д.

Таким образом, очевидно, что существуют два различных научных подхода<sup>8</sup> к изучению подобного рода предметов и явлений, зависящих от символической способности человека к символизации. Если мы их рассматриваем во взаимосвязи с организмом человека, т.е. в соматическом контексте, то эти предметы и явления есть для нас *человеческое поведение*, а сами мы занимаемся *психологией*. Если же мы будем рассматривать их во взаимосвязи друг с другом, независимо от организма человека, т.е. в экстрасоматическом контексте, то эти предметы и явления станут для нас *культурой* — культурными элементами или культурными чертами, а мы займемся *культурологией*. Психология человека и культурология имеют в качестве объекта исследования одни и те же феномены: предметы и явления, зависящие от способности человека символизировать (символаты). А отличаются эти две науки друг от друга различными контекстами, в которых изучаются эти феномены<sup>9</sup>.

Аналогичный анализ, но только по отношению к другому специфическому классу предметов и явлений, к словам, лингвисты проделали уже несколько десятилетий тому назад.

Слово является предметом (звуком, комбинацией звуков или значков) или действием, зависящим от способности человека к символизации. Слова есть то, что они есть: слова. Но для ученых они представляют интерес в двух различных контекстах: в соматическом или органическом, и в экстрасоматическом, или экстраорганическом. Это различие принято выражать в терминах *la langue* и *la parole*, или речь и язык<sup>10</sup>

В соматическом контексте слова представляют собой род поведения человека: речевое поведение. Научное исследование слов в соматическом контексте есть психология (с элементами физиологии и, возможно, анатомии) речи. Эта наука рассматривает связь между словами и организмом человека: как воспроизводится слово, какое оно имеет значение, отношение к слову, восприятие и реакция на слово и т.д.



В экстрасоматическом контексте слова рассматриваются во взаимосвязи друг с другом, независимо от человеческого организма. Этим занимается лингвистика, наука о языке. Фонетика, фонемика, синтаксис, лексикология, грамматика, диалектология, история языка и т.д. — это различные аспекты, эмфазы науки лингвистики.

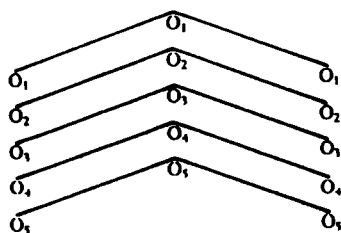


Рис. 2.

Чтобы яснее показать разницу между этими двумя науками, сошлемся на две книги: «Психология языка» Уолтера Б.Пилсбери и Кларенс Л.Мидер («The Psychology of Language» by Walter B.Pillsbury a.Clarence L.Meader, N.Y., 1928) и «Язык» Леонарда Блумфилда («Language» by Leonard Bloomfield. N.Y., 1933). В первой мы найдем такие главы, как «Органы речи», «Органы чувств, вовлеченные в речь», «Ментальные процессы в речи» и т.п. Во второй книге — другие главы: «Фонема», «Фонетическая структура», «Грамматические формы», «Типы предложений» и т.п. Разницу между двумя науками мы показали на рис.2.

Рис. 1 и 2 в целом схожи. На обоих обозначены предметы и явления, зависящие от способности человека символизировать. На рис.1 обозначен общий класс: символаты; на рис.2 — частный класс: слова (входящий в класс символатов). В обоих случаях мы изображаем соматический контекст рассмотрения и интерпретации, с одной стороны, и экстрасоматический — с другой. И в обоих случаях для этого существуют две различные науки: психология поведения человека или речи; наука о культуре или о языке.

*Таким образом, культура представляет собой класс предметов и явлений, зависящих от способности человека к символизации, который рассматривается в экстрасоматическом контексте. Это определение спасает культурную антропологию от неосязаемых, неуловимых и онтологически не существующих абстракций и снабжает ее реальным, материальным, познаваемым предметом исследования. Ибо оно проводит четкую грань между поведением и культурой; между наукой о психологии и наукой о культуре.*

Мне могут возразить, что наука должна иметь объектом исследования определенный класс предметов как таковой, а не класс предметов в некоем контексте. Мне скажут, что атомы есть атомы, млекопитающие есть млекопитающие, и они являются объектом исследования соответственно фи-

зики и зоологии, независимо от контекста. Так почему же культурная антропология должна иметь объект исследования, определяемый лишь в некоем контексте? На первый взгляд, это убедительный аргумент, но по существу он бессилен. Ученый всегда стремится объяснить феномен. И чаще всего особая значимость феномена заключается как раз в контексте. Даже среди так называемых точных наук есть науки, изучающие организмы в определенном контексте: такова, например, паразитология, наука, изучающая организмы, которые играют в животном мире определенную роль. И в области взаимоотношений человека и культуры мы обнаружим десятки примеров предметов и явлений, значимость которых заключена не в них самих, а в том контексте, в котором они рассматриваются. Самец определенного вида животных называется мужчиной. Но мужчина — это мужчина, а не раб; рабом он становится лишь в определенном контексте. То же с товарами: зерно и хлопок — предметы, обладающие потребительской ценностью, но они не были товарами — предметами, произведенными для продажи, — в культуре аборигенов хопи; зерно и хлопок стали товарами, лишь когда были включены в определенный социально-экономический контекст. Корова есть корова, но она может быть средством обмена, деньгами в одном контексте, продуктом питания — в другом, тягловой силой (Картрайт использовал корову как тягловую силу в своей модели механического ткацкого станка) — в третьем, объектом религиозного поклонения (Индия) — в четвертом и т.д. Не существует науки, изучающей именно коров, но есть науки, изучающие средства обмена, тягловую силу, объекты религиозного поклонения, и каждая из этих наук может изучать корову. Так что мы можем иметь науку, изучающую символические предметы и явления в экстрасоматическом контексте.

## **Местоположение культуры**

Если мы определяем культуру как совокупность предметов и явлений, реально существующих в окружающем нас мире, то неизбежен вопрос: где они располагаются, т.е. каково местоположение культуры? Ответ таков: предметы и явления, составляющие культуру, располагаются во времени и пространстве 1) в организме человека (идеи, верования, эмоции, отношения); 2) в процессах социального взаимодействия людей; 3) в материальных объектах (топоры, фабрики, глиняные сосу-

ды), находящихся вне организма человека, но в пределах моделей социального взаимодействия между людьми<sup>11</sup>. Схематически это показано на рис.3.

Мне могут возразить, мол, раньше вы утверждали, что культура состоит из экстрасоматических феноменов, а сейчас допускаете, что отчасти она находится внутри организма человека. Разве это не противоречие? Нет, это не

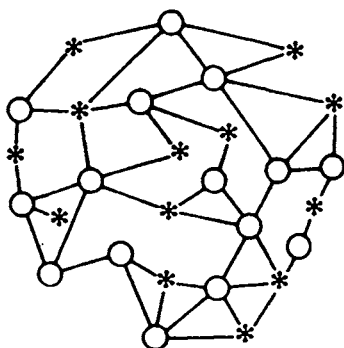


Рис. 3.

противоречие, а недопонимание. Мы ведь говорили вовсе не о том, что культура состоит из экстрасоматических предметов и явлений. Мы говорили, что культура состоит из предметов и явлений, рассмотренных в экстрасоматическом контексте. Это совершенно разные вещи.

Каждый элемент культуры имеет два аспекта: субъективный и объективный. На первый взгляд может показаться, что топоры «объективны», а идеи и отношения «субъективны». Но это будет лишь поверхностный, искусственный взгляд. Топор включает в себя субъективный компонент: этот предмет лишен смысла без определенной идеи и отношения. С другой стороны, идея или отношение тоже были бы бессмысленны без внешнего выражения в поведении или речи (которая есть форма поведения). Так что каждый элемент, каждая черта культуры имеют субъективный и объективный аспекты. Но идеи, отношения и эмоции — феномены, располагающиеся в организме человека, — могут быть интерпретированы в экстрасоматическом контексте, т.е. во взаимосвязи с другими символическими предметами и явлениями, а не с организмом человека. Мы можем рассмотреть внешний аспект табу на отношения с тещей, т.е. взаимосвязь вовлеченных в этот запрет идей и отношений не с организмом человека, а с другими символами, такими, как формы семьи и брака, место проживания супругов и т.д. Но мы также можем рассмотреть топор во взаимосвязи с организмом человека: т.е. представление человека о топоре, его отношение к этому предмету, а не к другим символическим предметам и явлениям, таким, как стрелы, мотыги, законы, регулирующие разделение труда в коллективе, и т.д.

А теперь мы рассмотрим ряд культурологических концепций, которые получили наиболее широкое распространение в

этнологической литературе, и прокомментируем их с учетом позиции, представленной в настоящей статье.

Некоторые антропологи предпочитают определять культуру только через идеи и концепции. Они руководствуются при этом, по всей вероятности, тем соображением, что идеи первичны, являются первопричиной, что они формируют поведение, которое, в свою очередь, и создает материальные объекты, такие, как, например, керамические сосуды. «Культура состоит из идей, — пишет Тейлор, — это ментальный феномен, а не материальные объекты или внешнее поведение... Например, в сознании индейца имеется представление о танце. Это и есть культурная черта. Эта идея заставляет его тело вести себя соответствующим образом», т.е. танцевать (Taylor W.W. 1948:98 — 110, passim).

Такое представление о социокультурной реальности наивно. Оно основано на примитивной, донаучной и уже преодоленной метафизике и психологии. Это напоминает концепцию Женщины-Мысли у индейцев пуэбло (кересан), которая якобы вызывает различные события, предварительно подумав о них. Мысль бога Пта, считалось, создала всю культуру Древнего Египта. И Бог сказал: «Да будет свет», — и появился свет. Но мы уже не можем объяснить происхождение и развитие культуры, просто сказав, что она возникла из мысли человека. Безусловно, мысль была причастна к изобретению огнестрельного оружия, но если мы констатируем, что огнестрельное оружие есть продукт человеческой мысли, этого будет явно не достаточно. Почему вдруг возникла такая мысль, когда, где и при каких условиях она воплотилась в жизнь? И, кроме того, идеи — те идеи, которые могут привести к реальному результату, — рождаются из столкновения с реальной жизнью. Работа с почвой навела древнего человека на мысль о гончарном ремесле; календарь является побочным продуктом интенсивного земледелия. Культура лишь отчасти содержится в идеях; но отношения, внешние действия и материальные предметы есть тоже культура.

### **Культура состоит из абстракций**

Вернемся снова к достаточно широко распространенному определению: «культура есть абстракция», или «культура состоит из абстракции». Как мы уже отмечали выше, те, кто подобным образом определяют культуру, не поясняют, что именно они называют «абстракцией», и есть основание подозревать, что они сами это не очень хорошо понимают. Вместе с тем

достаточно очевидно, что они не считают абстракцией зримый предмет или явление. И возникший недавно вопрос о «реальности» абстракций указывает на то, что употребляющие этот термин не уверены в его значении. Однако у нас на сей счет имеются некоторые соображения.

Культура «в основе своей есть форма, или модель, или образ», — пишут Крёбер и Клакхон, — «даже культурная черта есть абстракция. Черта — это «идеальный тип», поскольку двух полностью идентичных глиняных горшков или двух полностью совпадающих брачных церемоний не существует» (Kroeber A.L., Kluckhohn C. 1952:155,169). Культурная черта «глиняный горшок», таким образом, есть идеальная форма, воплощением которой является каждый реально существующий глиняный горшок; некая платоническая идея, идеал. Каждый глиняный горшок, утверждают далее Крёбер и Клакхон, реален, но полностью «идеал» не может быть воплощен ни в одном реальном горшке. Некий «средний американец»: рост 5 футов 8 1/2 дюймов, вес 164, 378 фунтов, женат, имеет 2, 3 детей и т.д. Вот что, по нашему мнению, они считают абстракцией. В таком случае, как мы уже знаем, это есть концепция в сознании наблюдателя, ученого.

Можно взглянуть на абстракцию и несколько иначе. Двух полностью совпадающих брачных церемоний не существует. Давайте проанализируем небольшую выборку брачных церемоний. Мы обнаружим, что 100% содержат элемент А (взаимное желание вступить в брак), 99% содержат элемент Б. Элементы В, Г, Д присутствуют соответственно в 96, 94 и в 89% случаев. Можно построить кривую и обозначить на ней средний разброс различных данных. Это и будет типичная брачная церемония. Но, так же как и в предыдущем случае с типичным американцем, у которого 2, 3 детей, «идеалу» не суждено воплотиться в жизнь. Это будет «абстракция», т.е. по сути концепция, разработанная ученым-наблюдателем и существующая лишь в его сознании.

Невозможность увидеть в абстракциях концепции приводила к частому смешению этих понятий, особенно когда речь шла об их местоположении и их «реальности». Признание же факта, что так называемые научные абстракции (подобные «твердому телу» в теоретической физике... твердых тел в реальности не существует) и есть концепции (понятия) в сознании ученых, помогает прояснить оба этих вопроса: культурные «абстракции» — это концепции («идеи») в сознании антропологов. Что же касается их «онтологической реальности», то, обитая в умах ученых, концепции не становятся менее реальными — ведь более реальной вещи, чем, например, галлюцинация, не существует.

Это очень удачно подметил Бидни в своей рецензии на «Культуру» Крёбера и Клакхона: «Суть проблемы заключается в том, что есть абстракция и каково ее онтологическое значение. Некоторые антропологи настаивают на том, что они имеют дело лишь с логическими абстракциями и что культура не имеет помимо абстракции иной реальности, но трудно предположить, что другие ученые, представляющие общественные науки, могут с ними согласиться в том, что объект их исследования не имеет онтологической, объективной реальности. Таким образом, Крёбер и Клакхон смешивают понятие культуры, которое есть логическая конструкция, с реально существующей культурой...» (выделено Л.А.Уайтом) (Bidney D. 1954:488 — 489).

В этой связи любопытно заметить, что один теоретик антропологии, Корнелиус Осгуд, определил культуру как составляющую идей в сознании антропологов: «Культура состоит из идей о производстве, о поведении, о сущности человека — идей, которые возникли, были переданы и осознаны субъектом» (Osgood C. 1951:208). Спиро также настаивает на том, что «культура — это логическая конструкция, абстракция человеческого поведения, и в качестве таковой она существует лишь в сознании *исследователя*» (выделено М.Э.Спиро — Spiro M.E. 1951:24).

Те, кто определяет культуру как идеи, абстракции или как поведение, с логической неизбежностью вынуждены признать, что материальные предметы культурой не являются и являться не могут. «Строго говоря, — утверждает Гёбель, — «материальная культура» — это вовсе не культура» (Hoebel E.A. 1956:176). Еще дальше идет Тейлор: «Понятие «материальной культуры» ошибочно», поскольку «культура — это чисто ментальный феномен» (Taylor W.W. 1948:102, 98). Билз и Хойджер: «Культура — это абстракция поведения и ее не следует путать с реальными актами поведения или с материальными объектами, такими как орудия труда...» (Beals R.L., Hoijer H. 1953:210). Отрицание материальной культуры выглядит нелепо с точки зрения традиций этнографов, археологов, работников музеев старых инструментов, масок, фетишей и другой «материальной культуры»<sup>12</sup>.

Наше определение уводит от этой дилеммы. Как мы уже показали, нелепо говорить о сандалиях или о глиняных горшках как о поведении: их значение сводится не к оленьей шкуре или глине, а к человеческому труду; это овеществленный труд человека. Но в нашем определении символизирование является общим фактором идей, отношений, действий и предметов. Существует три рода символов: 1) идеи и отно-

шения, 2) внешние действия и 3) материальные объекты. Всех их можно рассмотреть в экстрасоматическом контексте; все они могут считаться культурой. И это отбрасывает нас назад, к тому, что давно уже признано в культурной антропологии: «Культура есть то, о чем пишут в этнографических книгах».

## Реификация культуры

Существует еще одна своего рода концепция культуры, которую критики часто называют концепцией реификации — «овеществления». И поскольку меня тоже нередко обвиняют в «реификации»<sup>13</sup>, то должен сказать, что этот термин неудачен. Реифицировать — значит сделать вещь нечто, что таковой не является, например, надежду, честность, свободу. Но ведь не я же сделал определенные предметы культурой. Я лишь выделил предметы и явления в окружающем мире в класс, существование которого зависит от символизирования и который можно рассмотреть в экстрасоматическом контексте, и назвал этот класс предметов и явлений культурой. То же самое сделал Э.Б.Тайлор. То же самое сделали Лоуи, Уисслер и другие ранние американские антропологи. Для Дюркгейма «посылка, позволяющая относиться к социальным фактам, т.е. элементам культуры, как к предметам, лежит в самой основе нашего метода» (Durkheim E. 1938:XLIII). Не мы реифицировали культуру: элементы, составляющие, согласно нашему определению, культуру, были вещами изначально.

Конечно, если определять культуру как совокупность неуловимых, непознаваемых, онтологически нереальных абстракций, то воплощение этих признаков в реальные, материальные тела и в самом деле будет выглядеть как реификация. Но мы под таким определением не подписывались.

## Культура: процесс *sui generis*

«Культура есть вещь *sui generis*...», — сказал Лоуи много лет тому назад (Lowie R.H. 1917:66, 17). Эту точку зрения разделяли Крёбер, Дюркгейм и др. (см. подробнее: White L.A. 1949:89-94). Данное положение многими было неверно понято и принято в штыки. Но Лоуи в том же абзаце подробно разъяснил, что именно он имел в виду: «Культура есть вещь *sui generis* и может быть объяснена только в своих собственных терминах...». Этнологу следует изучать каждый новый факт культуры, включая его в группу аналогичных фактов или



отталкиваясь от других фактов культуры, которые обусловили появление данного факта» (Lowie R.H. 1917:66). Например, обычай считать родство патрилинейно можно интерпретировать, сравнивая его с традицией полового разделения труда, с обычаями проживания супругов — патрилокально, матрилокально или неолокально, со способами добычи пропитания и т.д. То же самое можно выразить в терминах предложенного нами определения культуры — «символат в экстрасоматическом контексте (т.е. культурная черта) следует интерпретировать во взаимосвязи с другими символатами в том же контексте».

Эта концепция культуры, так же как и связанная с ней концепция «реификации», была понята неверно. Ее часто называли «мистической». Как может культура возникнуть и развиваться самостоятельно? («Культура... развивается сама из себя» (Redfield R. 1941:134). «Не вижу необходимости, — писал Боас, — считать культуру мистической субстанцией, которая существует вне общества и развивается по своим собственным законам» (Boas F. 1928:235). Бидни заклеил этот взгляд на культуру словами: «Мистическая метафизика судьбы» (Bidney D. 1946:535). Критиковали эту точку зрения Бенедикт (Benedict R. 1934:231), Хутон (Hooton E.A. 1939:370), Спиро (Spiro M.E. 1951:23) и др.

Однако никто ведь не утверждал, что культура представляет собой некое единство, которое существует и развивается самостоятельно и совершенно независимо от людей. И насколько нам известно, никто не утверждал, что можно понять происхождение, природу и функции культуры, не принимая во внимание род человеческий. Совершенно очевидно, что, изучая эти аспекты культуры, необходимо учитывать биологические особенности человека. Общепризнанно было лишь то, что каждую данную культуру, культурные вариации во времени и пространстве и все процессы культурных изменений следует объяснять в терминах самой культуры. Именно это имел в виду Лоуи, когда говорил, что «культура есть вещь (удачнее было бы сказать «процесс») *sui generis*». Представления о человеческом организме при интерпретации процесса культурных изменений излишни. «Это не мистицизм, — добавляет Лоуи, — а общепризнанный научный метод» (Lowie R.H. 1917:66). Всем известно, что ученые используют такой принцип интерпретации многие десятилетия. Совершенно излишни представления об организме человека и при научном объяснении изменений денежного курса, письменности, готического искусства. Паровой двигатель и текстильные станки появились в Японии в последние десятилетия XIX в. и повлекли за собой определенные общественные изменения; рас-

суждения об организме человека ничего не добавляют в изучении этого процесса. Конечно, живые люди принимали в нем участие. Они играли активную роль во всех имевших место событиях, но они не имеют никакого отношения к объяснению происшедшего.

### **Все делают люди, а не культура**

«Культура «не работает», не «движется», не «изменяется», но все это делают с ней люди», — сказал Линд (Lynd R.S. 1939:39). Это утверждение он подкрепил смелым соображением о том, что «не культура, а люди красят ногти». Можно было бы продолжить, сообщив, что у культуры ногти вообще отсутствуют.

Точка зрения «все делают люди, а не культура» широко распространена среди антропологов. Боас писал, что «силы, несущие перемены, заключены в людях, которые объединяются в социальные группы, а не в абстрактной культуре» (Boas F. 1928:236). Халлоуэлл заметил, что «культуры в буквальном смысле никогда не встречались и никогда не встретятся. Имеется в виду, что встречаются люди, и в результате процесса социального взаимодействия, аккультурации могут происходить изменения в образе жизни одного или обоих народов. Динамическим центром процесса взаимодействия являются индивиды» (Hallowell A.I. 1945:175). Мнение, согласно которому взаимодействуют культуры, высмеивает и Радклиф-Браун: «Несколько лет тому назад, в результате поворота культурной антропологии от изучения общества к изучению культуры, нам было предложено вообще отказаться от подобного рода исследований и обратиться к исследованию так называемых «культурных контактов». Вместо того чтобы изучать общество во всей его сложности, нам предлагалось исследовать, что происходит в Африке по мере того, как некое единство, которое называется африканской культурой, вступает во взаимодействие с единством, которое называется европейской или западной культурой, и как следствие этого возникает некое третье единство... которое нужно описывать как вестернизированную африканскую культуру. Мне все это представляется фантастической реификацией абстракций. Европейская культура есть абстракция, абстракцией же является и культура африканского племени. И мне кажется фантастикой, что эти две абстракции вступают во взаимодействие и в результате появляется третья абстракция» (Radcliffe-Brown A.R. 1940:10-11).

Мы бы назвали данную точку зрения, согласно которой все делают люди, а не культура, ловушкой псевдореализма. Конечно, культуры не способны существовать и никогда не существуют независимо от людей<sup>14</sup>. Но, как мы уже отмечали, культурные процессы можно объяснить, не принимая во внимание живых людей; представление о человеке как о живом организме не имеет ни малейшего отношения к решению многих проблем культуры. Вот пример проблемы, к решению которой рассуждения о живых людях не имеют никакого отношения: додумались ли в доколумбовом Перу до мумификации мертвых сами или это влияние Древнего Египта. Конечно, и самостоятельное изобретение мумификации, и проникновение этого обычая из Египта в Анды не могли произойти без участия людей во плоти. Так же и Эйнштейн не смог бы додуматься до теории относительности, не дыша. Но нам вовсе незачем думать о его дыхании, когда мы изучаем историю возникновения или развития этой теории.

Те, кто без конца повторяет, что все делают люди, а не культуры, путают описание с объяснением. Сидя на галерее в Сенате, можно увидеть, как люди пишут законы; на судостроительной верфи люди строят суда; в лаборатории люди синтезируют ферменты; в полях сеют зерно и т.д. Так вот описание подобных процессов в том виде, в каком их можно наблюдать, для этих исследователей и есть объяснение: люди сами пишут законы, сеют зерно, синтезируют ферменты. Это простая и наивная форма антропоцентризма.

Однако научное объяснение — дело гораздо более сложное. Если кто-то говорит по-китайски, избегает тещи, не пьет молока, селится в доме своей жены, помещает тела мертвых на подмости, пишет симфонии или синтезирует ферменты, — он делает это потому, что рожден или вырос в определенной экстрасоматической традиции, которую мы называем культурой и которая содержит все эти элементы. Поведение людей — функция культуры. Культура — константа, поведение — переменная; если изменится культура, изменится и поведение. Все это довольно известные вещи, о которых рассказывают в течение первых недель вводного курса по антропологии. Конечно, люди сами лечат болезни молитвами и заговорами или вакцинами и антибиотиками. Но нельзя ответить на вопрос: «Почему одни заговаривают болезнь, а другие используют вакцину?» — просто объяснив, что одни поступают так, а другие этак. Ведь требуется ответить на вопрос, почему люди делают то, что они делают. И для научного объяснения этого сами люди не представляют собой такой уж и важности. Что же касается вопроса: «Почему в одной экстрасоматической

традиции используются заговоры, а в другой — вакцины?», то при ответе на него живые, конкретные люди не принимаются во внимание. Ответить на него способна лишь культурология: культуру, как заметил Лоуи, можно объяснить только в терминах самой культуры.

Культуру «в реальной жизни нельзя отделить от единства идей и чувств, которые создают индивида», т.е. культуру нельзя отделить от индивида, утверждает Сепир (Sapir E. 1932:233). Конечно, он прав; в реальной жизни культура неотъемлема от человека. Но если в реальной жизни культуру нельзя отделить от человека, это можно сделать в логическом (научном) анализе, и мало кому удалось это лучше, чем самому Эдварду Сепиру: в его монографии «Южный пайуте, шошонский язык» («Southern Paiute, a Shoshonean Language», 1930) нет ни одного индейца — ни одного нерва, мускула или органа чувств. Не странствуют люди и по его книге «Перспектива времени в культуре аборигенов Америки» («Time Perspective in Aboriginal American Culture», 1916). «Наука неизбежно абстрагируется от одних элементов и пренебрегает другими, — говорил Моррис Коэн, — поскольку *далеко не все существующие вещи имеют отношение друг к другу*» (выделено Уайтом) (Cohen M. 1931:226). Признание и осмысление этого факта стало бы значительным шагом вперед в этнологической теории. «В реальной жизни гражданство нельзя отделить от цвета глаз», поскольку каждый гражданин имеет глаза, а глаза обладают цветом. Однако цвет глаз, по крайней мере в Соединенных Штатах, не имеет никакого отношения к гражданству: «Далеко не все существующие вещи имеют отношение друг к другу».

Так что совершенно верно говорят Халлоуэл, Радклиф-Браун и другие, что «встречаются и взаимодействуют люди». Но это вовсе не должно удерживать нас от того, чтобы при решении определенных проблем принимать во внимание символаты в экстрасоматическом контексте: орудия труда, утварь, обычаи, верования, отношения — одним словом, культуру. Встреча европейской культуры с африканской и возникновение вследствие этого евро-африканской культуры может показаться Радклифу-Брауну и другим «фантастической реификацией абстракции». Однако в течение многих десятилетий антропологи занимались подобными проблемами и будут продолжать ими заниматься в дальнейшем. Взаимодействие обычаев, технологий, идеологий — столь же значимая научная проблема, сколь и взаимодействие человеческих организмов или генов.

Мы не говорили и не хотим сказать, что антропологам в целом не удалось представить культуру как процесс *sui generis*,

т.е. не принимая во внимание живых людей; многие, если не большинство, именно этим всегда и занимались. Но в области теории некоторые из них не признают научной ценности такого рода объяснений. Сам Радклиф-Браун дает нам образец чисто культурологической постановки проблем и чисто культурологического их решения в работах «Социальная организация австралийских племен» и «Брат матери в Южной Африке» (Radcliffe-Brown A.R. 1930-31, 1924) и др. Но как только он облачается в одежды философа, то тут же начинает отрицать научную ценность этой процедуры<sup>15</sup>.

Тем не менее, многие антропологи признали и на теоретическом уровне, что можно изучать культуру, не принимая во внимание живых людей, что представление о человеке во плоти не имеет никакого отношения к решению проблем, связанных с экстрасоматическими традициями. Мы уже ссылались на некоторых из них — на Тайлора, Дюркгейма, Крёбера, Лоуи<sup>16</sup>. Однако считаем уместным сделать еще несколько отсылок. «Наилучшие возможности для лапидарного описания и объяснения культурных феноменов, — пишут Крёбер и Клакхон, — дает изучение культурных форм и процессов как таковых при максимальном отстранении от индивидов и личностей» (Kroeber A.L., Kluckhohn C. 1952:167). Стюард замечает, что «определенные аспекты современной культуры лучше всего изучать, абстрагируясь от индивидуального поведения. Структура и функции денежных систем, банковского и кредитного дела, например, представляют собой супраиндивидуальные аспекты культуры». И далее: «Формы политического правления, правовая система, религиозная организация, система образования» и т.д. «имеют определенные аспекты, в целом — национальные, которые можно объяснить, отстранившись от поведения живых людей» (Steward J.H. 1955:46, 47).

Здесь нет ничего нового; именно этим и занимались антропологи и другие исследователи в области общественных наук в течение многих лет. Однако признать этот неоднократно использовавшийся на практике принцип в теоретическом плане для многих оказалось непреодолимым препятствием.

### **Сколько человек «делают» культуру**

В этнологической теории довольно широко распространена концепция, согласно которой принадлежность некоего феномена к культуре определяется тем, сколько человек являются его носителями: один, два или «несколько». Так, Линтон пишет о том, что «любой элемент поведения... который свой-

ствен лишь одному человеку, не может считаться принадлежащим культуре общества... Нельзя, например, считать частью культуры новую технику плетения корзин, пока она известна лишь одному человеку» (Linton R. 1945:35). Эту точку зрения разделяют Уисслер (Wissler C. 1929:358), Осгуд (Osgood C. 1951:207 — 208), Малиновский (Malinowski B. 1941:73), Дюркгейм (Durkheim E. 1938:LVI).

Против такого представления о культуре можно выдвинуть два аргумента. 1. Если критерием, отделяющим культуру от некультуры, служит множественность выражения изучаемого поведения, тогда можно утверждать, что шимпанзе, описанные Вольфгангом Кёлером в «Ментальности обезьян» (Köhler W. The mentality of apes», 1926), обладают культурой, потому что в стае обезьян всякое новшество, используемое одним из ее членов, передается другим очень быстро. Подобным же свойством перенимать друг у друга новое обладают и некоторые другие виды животных. Второй аргумент таков: если персонификация в одном человеке недостаточна, чтобы какое-то действие было признано элементом культуры, то сколько людей требуется? Линтон считает, что, «как только новшество будет воспринято хоть одним членом общества, его можно считать принадлежащим культуре» (Linton R. 1936:274), Осгуд настаивает на необходимости «двух или более человек» (Osgood C. 1951:208), Дюркгейм — «по крайней мере, нескольких» (Durkheim E. 1938:LVI), Уисслер утверждает, что отдельный предмет или акт не поднимется до уровня культуры до тех пор, пока его не воспримет группа индивидов (Wissler C. 1929:358), Малиновский же полагает, что «факт становится фактом культуры тогда, когда индивидуальный интерес перерастает в систему организованных действий, принятых в том или ином обществе» (Malinowski B. 1941:73).

Очевидно, однако, что такое представление не соответствует научным критериям. Как можно определить, когда «индивидуальный интерес перерастает в систему организованных действий, принятых в том или ином обществе»? Представим себе орнитолога, который вдруг стал бы говорить о том, что единичная особь какого-либо вида птиц не может называться почтовым голубем или журавлем, что голубями и журавлями является лишь определенное количество особей. Или физик сказал бы, что один атом элемента не может быть медью, что медью назвать можно только «множество атомов». Необходимо определение, согласно которому предмет «х» принадлежит или не принадлежит классу «у» независимо от количества предметов «х» (логически рассуждая, класс может состоять лишь из одного компонента или даже не иметь их вообще).

Наше определение отвечает научным критериям: предмет — представление или верование, действие или вещь — считается элементом культуры, во-первых, если он символизирован, и, во-вторых, когда он рассматривается в экстрасоматическом контексте. Безусловно, все элементы культуры существуют в социальном контексте, но то же самое можно сказать и о таких действиях, как ухаживание, совокупление, кормление грудью, которые отнюдь не являются специфически человеческими (т.е. связанными с символизированием). Ведь чисто человеческий, или культурный, феномен отличается от нечеловеческого вовсе не социальностью, дуальностью или множественностью и пр. Главная отличительная черта — символизация. Способность быть рассмотренным в экстрасоматическом контексте совершенно не зависит от числа предметов или явлений: один, два, «несколько». Предмет, или явление, может считаться элементом культуры даже в том случае, если он является единственным представителем своего класса, точно так же, как один атом меди может считаться атомом меди, даже если он — единственный во всем космосе.

И конечно, нам давно уже следовало указать на то, что представление, будто какое-то действие или идея могут быть продуктом деятельности лишь одного члена человеческого общества, — иллюзорно; это еще одна ловушка антропоцентризма. Каждый член общества подвержен социокультурной стимуляции со стороны других членов своей группы. Все специфически человеческие действия и помыслы, а также многие из тех, что свойственны и человеку, и животным, являются функцией социальной группы в той же мере, в какой и человеческого организма. Любое действие, даже если его лишь единожды совершил только один человек, по сути своей есть действие групповое<sup>17</sup>.

### **Культура как совокупность «характерных» черт**

«Культуру, — пишет Боас, — можно определить как совокупность ментальных и физических реакций и действий, которые *характеризуют* поведение индивидов, составляющих социальную группу» (выделено Уайтом) (Boas F. 1938:159). Херсковитц сообщает нам, что «при детальном анализе культуры можно увидеть лишь серии смоделированных реакций, характеризующих поведение индивидов, которые составляют данную группу» (Herskovits M.J. 1948:28). (Не совсем понятно, какое отношение имеет «детальный анализ» к данной концепции.) Нечто похожее встречаем и у Сепира: «Совокупность

типических реакций, которые называют культурой...» (Sapir E. 1917:442). Аналогичных взглядов придерживаются и многие другие.

Против подобного представления о культуре можно выдвинуть два аргумента. Первый: как отличить черты, которые характеризуют группу, от тех, которые ее не характеризуют, т.е. где провести границу между культурой и не-культурой? И второй аргумент: если черты, характеризующие данную группу, назвать культурой, то как следует назвать черты, ее не характеризующие?

Скорее всего, антропологи, которые придерживаются подобной точки зрения, имеют в виду какую-то конкретную культуру или культуры, а не культуру как особый феномен. Действительно, «французская культура» отличается от «английской культуры» какими-то характерными чертами. Но если француз и англичанин действительно отличаются друг от друга разностью некоторых черт, то наличием ряда сходных черт они друг на друга походят. Причем, сходные черты являются частью их «образа жизни» в такой же степени, в какой и различные. Почему же лишь последние следует называть культурой?

Подобные затруднения и неопределенности устраняются нашим определением культуры: культурой являются все черты образа жизни каждого народа, которые зависят от способности к символизации и могут быть рассмотрены в экстрасоматическом контексте. Если требуется отличить англичанина от француза на основе сопоставления их культур, то это легко сделать, выделив «черты, которые характеризуют» определенный народ. Однако нельзя утверждать, что «нехарактерные» черты культурой не являются.

В этой связи уместно вспомнить, как некогда Сепир провел различие между поведением человека и «культурой»: «В реальной жизни думает, действует, мечтает и протестует всегда индивид. Те его мысли, действия, мечты и протесты, которые каким-то образом влияют на изменение или сохранение совокупности типических реакций, считающихся культурой, мы называем социально значимыми; *остальные же, хотя с психологической точки зрения они ничем не отличаются от предыдущих, мы называем индивидуальными и не придаем им никакого исторического и социального значения* (т.е. они — не культура). Важно отметить, что дифференциация этих двух типов реакций весьма произвольна и зиждется фактически целиком на селективном принципе. А селекция зависит от принятой шкалы ценностей. Излишне упоминать, что граница между социальным (историческим) (т.е. культурным) и



индивидуальным смещается в зависимости от воззрений исследователя. Мне представляется совершенно невозможным провести раз и навсегда четкую грань между ними» (выделено Л.А.Уайтом) (Sapir E. 1917:442).

Сепир воспринимает общество как множество или, скорее, совокупность личностей. По нашему мнению, он предпочел бы это словосочетание термину «общество», поскольку говорит о «теоретическом [фиктивном] сообществе людей», добавляя при этом, что «сам термин «общество» является культурной конструкцией» (Sapir E. 1932:236). Люди мечтают, думают, действуют, протестуют — все это делают именно индивиды, а не общество и не культура. Сепир видит только отдельных индивидов и их поведение, больше ничего.

Культура, утверждает он, — это некоторая часть того, что является поведением индивида. Иные же элементы его поведения — «не-культура», несмотря на то что, по собственному признанию ученого, с психологической точки зрения они не отличаются от элементов, являющихся культурой. Граница между «культурой» и «не-культурой» произвольна и зависит от оценки исследователя.

Трудно представить себе более неудачное определение. Фактически утверждается следующее: «Культурой мы называем некоторую часть поведения некоторых индивидов, выбор делается произвольно в соответствии с субъективными критериями».

В уже цитированной нами статье «Нужно ли нам суперорганическое» («Do We Need a Superorganic?», 1917) Сепир полемизирует с культурологической точкой зрения, изложенной Крёбером в статье «Суперорганическое» («The Superorganic?», 1917). В аргументации Сепира культура действительно исчезает; она растворяется во множестве индивидуальных реакций. Культура становится, как он сам говорит в другом месте, «статической фикцией» (Sapir E. 1932:237). А если отсутствует объективная реальность, которую можно назвать культурой, то, следовательно, невозможна и наука о культуре. Аргументация Сепира искусна и убедительна. Но она несостоятельна, мнима.

Его аргументация убедительна, поскольку он подкрепляет ее яркими аутентичными фактами. А ее несостоятельность, мнимость — в том, что в результате граница между культурой и поведением оказывается сугубо произвольной.

Совершенно верно, что элементы, составляющие поведение человека, и элементы, составляющие культуру, принадлежат к одному классу предметов и явлений. Это символаты — они связаны с уникальной способностью человека создавать

и воспроизводить символы. Верно также и то, что «с психологической точки зрения» эти элементы схожи. Но Сепир упускает из виду (а его аргументация еще более скрывает от внимания читателей), что данные «мысли, действия, мечты и протесты» могут быть рассмотрены и интерпретированы в двух совершенно различных контекстах: соматическом и экстрасоматическом. В соматическом контексте, т.е. во взаимосвязи с организмом человека, эти символические действия являются *человеческим поведением*. В экстрасоматическом же контексте, т.е. во взаимосвязи друг с другом, они составляют *культуру*. Поэтому, вместо того чтобы, все тщательно взвесив, отнести некоторую их часть к культуре, а остальные — к поведению, мы все эти действия, помыслы и прочее помещаем либо в один, либо в другой контекст, в зависимости от цели нашего исследования.

## Выводы

Среди множества классов предметов и явлений, рассматриваемых современной наукой, есть один, для которого нет названия. Это класс феноменов, связанных с присущей исключительно человеку способностью придавать символическое значение мыслям, действиям и предметам и воспринимать символы. Мы предложили назвать предметы и явления, связанные с символизированием, символами. Дать название этому классу феноменов совершенно необходимо, чтобы стало возможным выделить его среди других классов предметов и явлений.

К этому классу относятся идеи, верования, отношения, чувства, действия, модели поведения, обычаи, законы, институты, произведения и формы искусства, язык, инструменты, орудия труда, механизмы, утварь, орнаменты, фетиши, заговоры и т.д.

Так повелось, что эти предметы и явления, связанные со способностью человека к символизированию, ученые рассматривали в двух различных контекстах, которые можно обозначить как соматический и экстрасоматический. В первом случае для исследователя важна взаимосвязь между этими предметами и явлениями и организмом человека. Рассмотренные в соматическом контексте предметы и явления, связанные с символической способностью человека, называются поведением человека; точнее, поведением являются идеи, отношения, действия; топоры и керамика непосредственно не могут быть названы поведением, но они созданы трудом че-

ловека, т.е. они являются овеществленным поведением человека. В экстрасоматическом контексте взаимосвязь этих предметов и явлений друг с другом важнее, чем их взаимосвязь с организмом человека. И в данном случае названием им будет культура.

Преимущество нашего подхода состоит в следующем. Различие может быть проведено четко и по существу. Культура четко отграничивается от поведения человека. Она определяется таким же образом, что и объекты исследования других наук, т.е. в терминах реальных предметов и явлений, существующих в объективном мире. Наш подход выводит антропологию из окружения неосязаемых, непознаваемых эфемерных «абстракций», не имеющих онтологической реальности.

Предложенное определение уводит нас также от проблем, перед которыми мы неизбежно оказываемся, вставая на другую точку зрения. Мы не думаем больше о том, состоит ли культура из идей и где располагаются эти идеи — в сознании наблюдаемых людей или в сознании антропологов; могут ли быть культурой материальные предметы; может ли быть культурой черта, присущая одному, двум или нескольким индивидам; должны ли считаться культурой лишь характерные черты; является ли культура овеществлением и может ли культура красить ногти.

Между поведением и культурой, психологией и культурологией мы проводим точно такое же различие, какое существует между речью и языком, психологией речи и лингвистикой. Раз оно оказывается продуктивным в одном случае, то может быть продуктивно и в другом.

Ну и наконец, наш подход и наше определение находятся в соответствии с многолетней антропологической традицией. Обращение к тексту «Первобытной культуры» показывает, что Тайлору был свойствен тот же самый подход. И практически его использовали почти все антропологи небиологического направления. Что они изучали во время полевых исследований и что описывали в своих монографиях? Реально существующие предметы и явления, подвергающиеся символизации. Вряд ли кто-нибудь возьмется утверждать, что изучал неосязаемые, непознаваемые, неуловимые, онтологически несуществующие абстракции. Конечно, и полевой исследователь может интересоваться предметами и явлениями в соматическом контексте; в этом случае он будет изучать психологию (точно так же, как если бы он заинтересовался словами в соматическом контексте). Антропология включает в себя целый спектр исследований: анатомических, физиологических, генетических, психоаналитических и культурологи-

ческих. Но это вовсе не означает, что психология ничем принципиально не отличается от культурологии. Отличается, и весьма существенно.

Основные тезисы нашей статьи не новы. Это вовсе не разрыв с антропологической традицией. Наоборот, по существу — это возврат к традиции, к традиции, основанной Тайлором и продолженной многими и многими антропологами. Мы лишь дали ей точное вербальное определение.

## Примечания

<sup>1</sup> Один из самых ранних примеров подхода к культуре как к абстракции см. у Мёрдока: «... культура является просто абстракцией окружающей реальности в поведении человека...» (Murdock G.P. 1937:XI).

<sup>2</sup> Этой проблеме посвящены некоторые статьи из моего сборника «Наука о культуре» («The Science of Culture»): «Культурологическая или психологическая интерпретация человеческого поведения», «Культурные детерминанты сознания», «Гений: Закономерность и случайность», «Эхнатон: Великий человек или культурный процесс», «Определение и запрет инцеста» и др. («Culturological vs. Psychological Interpretations of Human Behavior», «Cultural Determinants of Mind», «Jenius: Its Causes and Incidence», «Ikhnaton: The Great Man vs. the Culture Process», «The Definition and Prohibition of Incest»).

<sup>3</sup> Я отстаивал эту точку зрения в рецензии на книгу Крёбера и Клакхона «Культура: Критический обзор...» («Culture, a Critical Review, etc.») (White L.A. 1954:464 — 465). Примерно в то же самое время Хаксли писал: «Если считать антропологию наукой, то антропологи должны определить культуру не философски или метафизически, не как абстракцию, и не в чисто субъективных терминах, а как нечто, что может быть исследовано научными методами, как феноменальный процесс, протекающий во времени и пространстве» (Huxley J.S. 1955:15-16).

<sup>4</sup> «Основой всех естественных наук является представление о внешнем мире, независимом от восприятия субъекта», — писал Эйнштейн (Einstein A. 1934:60).

<sup>5</sup> Мышление в науке, писал Эйнштейн, означает «манипуляции с понятиями, создание и использование определенных функциональных отношений между ними и координация чувственного опыта с этими понятиями» (Einstein A. 1936:350). В этой статье Эйнштейн много рассуждает об особенностях процесса научного мышления.

<sup>6</sup> Под термином «symboling» мы подразумеваем придание какого-либо значения предмету или действию, а также восприятие такого значения, приданного кем-то иным. Это нагляднее всего иллюстрируется примером со святой водой. Качество святости придано воде человеком, и оно может быть воспринято только человеком. Наибо-

лее характерной и важной формой символического процесса является членораздельная речь. Символизация служит своеобразным способом ориентации в значениях нечувственного происхождения, т.е. в значениях, которые, подобно святости воды, не могут быть восприняты лишь органами чувств. Символизирование — это вид поведения. К нему способен только человек. Более подробно эта проблема рассмотрена нами в статье: «Символ: исток и основа поведения человека» («The Symbol: the Origin and Basis of Human Behavior»// Philosophy of Science. Vol.7, p. 451-463, 1940. Перепечатано с небольшими сокращениями в сборнике «Наука о культуре»).

<sup>7</sup> Нас могут спросить: «Каким образом оттачивание стрелы связано с символическим поведением?». На этот вопрос я ответил в статье «Об использовании приматами орудий труда» («On the Use of Tools by Primates»//Journal of Comparative Psychology. Vol. 34, pp. 369-374, 1942. Перепечатано в сборнике «Наука о культуре»). Использование орудий труда человеком и животными — совершенно разные процессы. Это различие объясняется символической способностью человека.

<sup>8</sup> «Научный процесс» — это тоже вид поведения. См. мою статью «Наука как вид поведения» («Science is Sciencing»// Philosophy of Science. Vol. 5, pp. 369-389, 1938. Перепечатано в сборнике «Наука о культуре»).

<sup>9</sup> Важность контекста хорошо иллюстрирует пример отношения к одной и той же женщине: ее почитают как мать и поносят как тещу

<sup>10</sup> «По (Фердинанду) де Соссюру изучением человеческой речи занимается не одна, а две науки... Де Соссюр провел четкую грань между языком (la langue) и речью (la parole). Язык — универсальная категория, а речь... индивидуальная» (Cassirer E. 1944:122). Хаксли, цитируя высказывание Кассирера о соссюровском разделении языка и речи, называет первый «супериндивидуальной системой грамматики и синтаксиса», а последнюю «словами и способом вести разговор конкретными индивидами». Далее он пишет: «Аналогичное различие мы наблюдаем в любой области культурной деятельности — в юриспруденции...; в искусстве...; в социальной структуре...; в науке» (выделено Уайтом) (Huxley J.S. 1955:16).

<sup>11</sup> «Культура располагается, — говорит Сепир, — во взаимодействии индивидов и мира значений, причем каждый индивид может подсознательно абстрагироваться от своего участия во взаимодействиях» (Sapir E. 1932:236). Это утверждение похоже на наше, за исключением того, что в нем упущены предметы — материальная культура.

<sup>12</sup> Характерно замечание Дюркгейма, который употребляет термин «общество» в тех случаях, когда антрополог американской школы сказал бы «культура», или «социокультурная система»: «... неверно утверждать, что общество состоит только из индивидов; в него входят и материальные объекты, играющие существенную роль в обыденной жизни» (Durkheim E. 1951:313-314). В качестве примеров он называет дома, орудия труда, механизмы и т.д. «Социальная жизнь... таким образом, кристаллизуется вокруг материальных объектов».

<sup>13</sup> Макс Глакман «реифицирует структуру точно так же, как Уайт реифицирует культуру», — пишет Мёрдок (Murdock G.P. 1951:470). Стронг тоже чувствует, что «Уайт реифицирует, а подчас и вовсе обожествляет культуру...» (Strong Wm.D. 1953:392). См. также: Herrick C.J. 1956:196.

<sup>14</sup> «Конечно, эти явления культуры не могли бы существовать без живых людей... культурологи прекрасно понимают, что культурные черты не странствуют, подобно духам или привидениям, взаимодействуя друг с другом» (White L.A. «The Science of Culture», p.99-100).

<sup>15</sup> Подробнее см.: White L.A. «The Science of Culture», pp. 596-598.

<sup>16</sup> Подробнее см. мои статьи «Расширение сферы науки» («The Expansion of the Scope of Science») и «Наука о культуре» («The Science of Culture») в сборнике «Наука о культуре».

<sup>17</sup> Более ста лет тому назад Карл Маркс писал: «Человек есть в самом буквальном смысле *zoon politicon*<sup>\*</sup>, не только животное, которому свойственно общение, но животное, которое только в обществе и может обособляться. Производство обособленного одиночки вне общества (...) — такая же бессмыслица, как развитие языка без *совместно* живущих и разговаривающих между собой индивидуумов»<sup>\*\*</sup>.

## Библиография<sup>\*\*\*</sup>

Beals, Ralph L. and Harry Hoijer. 1953. An introduction to anthropology. New York: The Macmillan Co.

Benedict, Ruth. 1934. Patterns of culture. Boston and New York: Houghton, Mifflin Co.

Bidney, David. 1946. The concept of cultural crisis// American Anthropologist 48:534-552; 1954. Review of «Culture, a critical review etc.» by Kroeber and Kluckhohn// American Journal of Sociology 59:488-489.

Boas, Franz. 1928. Anthropology and modern life. New York, W.W. Norton and Co., Inc.; 1938. The mind of primitive man revised edition. New York: The Macmillan Co.

Cassirer, Ernst. 1944. An essay of man. New York: Yale University Press.

Cohen, Morris R. 1931, Fictions// Encyclopedia of the Social Sciences 7:225-228. New York: The Macmillan Co.

Durkheim, Emile. 1938. The rules of sociological method, George E.G. Catlin ed. Chicago: The University of Chicago Press.; 1951 Suicide, a study on sociology, George Simpson ed. Glencoe, Ill.: The Free Press.

Einstein, Albert. 1934. The world as I see it. New York: Civici, Friede;

\* Общественное животное. (Аристотель. «Политика»). В источнике по-гречески. — Прим. перев.

\*\* Перевод дан по: Маркс К. Введение: (Из экономических рукописей 1857-1859 г.) // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 12. С. 710. — Прим. перев.

\*\*\* Все библиогр. описания приведены по оригиналу. — Прим. ред.

1936. Physics and reality// Journal of the Franklin Institute 221:313-347, in German; 349-382 in English.

Hallowell, A.Irving. 1945. Sociopsychological aspects of acculturation/ / The science of man in the world crisis, Ralph Linton ed. New York: Columbia University Press.

Herrick C.Judson. 1956. The evolution of human nature. Austin: University of Texas Press.

Herskovits, Melvill J. 1945. The processes of cultural change// The science of man in the world crisis, Ralph Linton ed. New York: Columbia University Press; 1948. Man and his works. New York: Alfred A. Knopf.

Hoebel, E. Adamson. 1956. The nature of culture// Man, culture and society, Harry L. Shapiro ed. New York: Oxford University Press.

Hooton, Earnest A. 1939. Crime and the man. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Huxley, Julian S. 1955. Evolution, cultural and biological// Yearbook of Anthropology, Wm. L. Thomas, Jr. ed.

Keesing, Felix M. 1958. Cultural anthropology. New York: Rinehart and Co., Inc.

Kluckhohn, Clyde and Wm. H. Kelly, 1945, The concept of culture// The science of man in the world crisis, Ralph Linton ed. New York: Columbia University Press.

Kroeber A. L. 1917. The superorganic// American Anthropologist 19:163-213; reprinted in: The nature of culture. Chicago: University of Chicago Press.

Kroeber A. L., and Kluckhohn, Clyde. 1952. Culture, a critical review of concepts and definitions. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, 47 (1): 1-223. Cambridge, Mass.

Linton, Ralph. 1936. The study of man. New York: D. Appleton-Century Co; 1945, The cultural background of personality. New York: D. Appleton-Century.

Lowie, Robert H. 1917. Culture and ethnology. New York: Boni and Liveright.

Lynd, Robert S. 1939. Knowledge for what? Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Malinowski, Bronislaw. 1941. Man's culture and man's behavior// Sigma Xi Quarterly 29:170-196.

Murdock, George P. 1937. Editorial preface to Studies in the science of society, presented to Albert Galloway Killer. New Haven, Conn., Yale University Press; 1951, British social anthropology// American Anthropologist 53:465-473.

Osgood, Cornelius. 1940. Ingalik material culture// Yale University Publications in Anthropology No 22;1951, Culture: its empirical and non-empirical character// Southwestern Journal of Anthropology 7:202-214.

Radcliffe-Brown A.R. 1924. The mother's brother in South Africa// South African Journal of Science 21:542-555. Reprinted in: Structure and function in primitive society; 1930-31. The social organisation of Australian tribes// Oceania 1:34-63, 206-246, 322-341, 426-456; 1940 On social structure// Journal of the Royal Anthropological Institute 70:1-12,

reprinted in: Structure and function in primitive society. 1952. Structure and function in primitive society, Glencoe, Ill.: The Free Press.

Redfield, Robert. 1941. The folk culture of Yucatan. Chicago: The University of Chicago Press.

Sapir, Edward. 1916. Time perspective in aboriginal American culture. Canada Department of Mines, Geological Survey Memoir 90. Ottawa; 1917. Do we need a superorganic?// American Anthropologist 19:441-447; 1930. Southern Paiute, a Shoshonean language// Proceedings of the American Academy of Art and Science 65:1-296; 1932. Cultural anthropology and psychiatry// Journal of Abnormal and Social Psychology 27:229-242.

Spiro, Melford E. 1951. Culture and personality// Psychiatry 14:19-46.

Steward, Julian H. 1955. Theory of cultural change. Urbana, Ill.: University of Illinois Press.

Strong, Wm. Duncan. 1953. Historical approach in anthropology// Anthropology today, A. L. Kroeber ed. Chicago: The University of Chicago Press, p. 386-397.

Taylor, Walter W. 1948. A study of archeology. American Anthropological Association Memoir No.69.

Tylor, Edward B. 1881. Anthropology. London; 1913. Primitive culture. 5th ed. London.

White, Leslie A. 1949. The science of culture. New York: Farrar, Straus and Cudahy; paperbound, 1958, New York: The Grove Press; 1954, Review of Culture, a critical review, by Kroeber and Kluckhohn// American Anthropologist 56:461-468.

Wissler, Clark. 1929. Introduction to social anthropology. New York: Henry Holt and Co.

*Перевод Е. М. Лазаревой*



Джордж П. Мёрдок

## Фундаментальные характеристики культуры\*

---

**К**росс-культурное исследование зиждется на убеждении, что все человеческие культуры, несмотря на их разнообразие, имеют в основе своей много общего и что эти общие аспекты культуры поддаются научному анализу. Теоретические ориентиры кросс-культурного исследования можно выразить в семи основных положениях. Они не претендуют на новизну, ибо все они разделяются многими обществоведами, а многие из них — всеми.

1. *Культура передается посредством научения.* Культура не инстинктивна, не является чем-то врожденным и не передается биологически. Она состоит из привычек, т. е. таких способов реагирования, которые приобретаются каждым индивидом посредством научения от рождения и на протяжении всей его жизни. Это положение, конечно же, разделяется всеми антропологами, за исключением работающих в тоталитарных государствах. Однако оно имеет одно следствие, не всегда ясно осознаваемое. Если культура передается через научение, то она должна подчиняться тем законам научения, которые к настоящему времени были в мельчайших подробностях проработаны психологами. Принципы научения, насколько нам известно, в основе своей всегда одинаковы и применимы не только к человеческому роду, но в равной степени и к большинству видов млекопитающих. Поэтому мы вправе ожидать, что все культуры, будучи передаваемыми посредством научения, будут обнаруживать в себе некоторые черты единообразия, являющиеся отражением этого универсального общего фактора.

2. *Культура прививается воспитанием.* Все животные способны к научению, но, видимо, один лишь человек умеет в достаточно значительной мере передавать приобретенные

---

\* G. P. Murdock. Culture and Society. Pittsburgh, 1965, p. 80-86.

привычки своему потомству. Мы можем приручить собаку, обучить ее разным трюкам и заронить в нее другие семена культуры, но она никогда не передаст их своим щенкам. Они воспримут только биологическое наследие своего вида, к которому в свой черед добавятся привычки, выработанные на основе опыта. Своей исключительностью в данном отношении человек обязан, видимо, фактору языка. Во всяком случае, многие привычки, которые люди приобретают путем научения, передаются от родителей к детям из поколения в поколение и, повторно прививаясь раз за разом, обретают такую устойчивость во времени, такую относительную независимость от индивидуальных носителей, что мы вправе определять их в совокупности как «культуру». Это положение тоже является общепринятым среди антропологов, но опять-таки имеет недостаточно оцененное следствие. Если культура прививается воспитанием, то все культуры должны нести на себе общий отпечаток процесса воспитания. Воспитание включает в себя не только передачу технических навыков и знаний, но также и дисциплинирование животных импульсов ребенка с целью приспособления его к социальной жизни. То, что в поведении проявляются некоторые регулярные свойства, которые отражают способы, при помощи которых эти импульсы связываются и перенаправляются в ранние годы жизни ребенка, определяющие его последующее личностное развитие, — это представляется очевидным исходя из данных психоанализа. В качестве примера можно привести внутрисемейные табу инцеста, которые, судя по всему, универсальны.

3. *Культура социальна.* Культурные привычки сохраняются во времени не только благодаря тому, что передаются в процессе воспитания. Они, кроме того, еще и социальны; иначе говоря, они разделяются людьми, живущими в организованных коллективах, или обществах, и сохраняют свое относительное единообразие под воздействием социальных факторов. Короче говоря, это групповые привычки. Привычки, общие для членов социальной группы, образуют культуру этой группы. Данное положение принимается многими антропологами, но не всеми. Лоуи, например, настаивает на том, что «конкретная культура неизменно представляет собою искусственную единицу исследования, выделяемую исходя из практической целесообразности... Для этнолога существует только одна — естественная единица исследования — культура всего человечества повсюду и во все времена...»<sup>1</sup>. Автор не считает возможным принять это утверждение. С его точки зрения, коллективные, или разделяемые, привычки конкретной социальной группы — независимо от того, идет ли речь о

семье, деревне, классе или племени, — образуют не «искусственную единицу исследования», а естественную единицу, т. е. культуру или субкультуру. Отрицать это означает для него отречься от того существеннейшего вклада, который был внесен в антропологию социологией. Если культура социальна, то ее судьба зависит от судьбы общества, ее носителя, и все культуры, сохранившиеся до нынешнего времени и доступные для исследования, должны обнаруживать в себе некоторые черты сходства, поскольку все они должны были обеспечивать выживание сообщества. Среди таких культурных универсалий мы, вероятно, можем отметить чувство групповой сплоченности, механизмы социального контроля, организацию защиты от враждебного окружения и обеспечение воспроизводства населения.

4. *Культура идеационна.* Групповые привычки, составляющие культуру, в значительной степени концептуализированы (или вербализированы) как идеальные нормы, или паттерны поведения. Существуют, естественно, и исключения. Например, грамматические правила, хотя и являются выражением коллективных языковых привычек и таким образом относятся к области культуры, осознанно формулируются лишь в незначительной мере. Тем не менее каждому полевому антропологу известно, что большинство людей демонстрируют значительную степень осознания своих культурных норм, способны отделить их от чисто индивидуальных привычек, способны их концептуализировать и рассказать о них в мельчайших подробностях, в том числе и о тех обстоятельствах, в которых уместна каждая из рассматриваемых культурных норм и в которых следует ожидать санкций за их несоблюдение. Следовательно, в ограниченных рамках культуру полезно понимать как идеационное образование, а тот или иной ее элемент — как традиционно принятую и разделяемую членами группы или подгруппы идею<sup>2</sup> о том, что тот или иной род поведения (внешнего, вербального или безотчетного) должен соответствовать определенному прецеденту. Эти идеальные нормы не следует путать с действительным поведением. В каждом отдельном случае поведение индивида является реакцией на текущее состояние его организма (внутренние побуждения) и восприятие той целостной ситуации, в которой он находится. При этом он естественным образом склонен следовать своим устоявшимся привычкам, в том числе и культурным, однако и его побуждения, и природа текущих обстоятельств могут подталкивать его к большим или меньшим отклонениям. Таким образом, поведение не следует автоматически за культурой, и последняя является лишь одним из определяющих его

факторов. Наряду с культурными нормами существуют, разумеется, нормы поведения, но их, в отличие от первых, можно определить только статистическими методами. У антропологов и социологов часто возникает путаница по этому поводу. Первые до недавних пор занимались преимущественно идеальными нормами, или паттернами, в то время как социологи, которые принадлежат к тому же обществу, что и исследуемые ими проблемы и читатели их работ, обычно говорят лишь о статистических нормах реального поведения, поскольку предполагают, что с культурой в целом они знакомы. Следовательно, типичное исследование сообщества, наподобие «Миддлтауна»<sup>3</sup>, и этнографическая монография, несмотря на то, что их часто сравнивают, фактически располагаются на разных полюсах. В той степени, в какой культура идеациона, мы можем утверждать, что во всех культурах должны обнаруживаться определенные сходства, проистекающие из универсальных законов, управляющих символическими мыслительными процессами. Например, в принципах магии во всем мире мы обнаруживаем определенные параллели.

5. *Культура обеспечивает удовлетворение.* Культура всегда и с необходимостью обеспечивает удовлетворение базисных биологических потребностей и вторичных потребностей, возникающих на их основе. Элементы культуры — это проверенные привычные способы удовлетворения человеком своих побуждений во взаимодействии с внешним природным миром и своими собратьями<sup>4</sup>. Это положение — неизбежный вывод из современной психологии «стимула и реакции». Культура состоит из привычек, а психология показывает, что привычки существуют лишь до тех пор, пока приносят удовлетворение. Удовлетворение подкрепляет привычки, упрочивает их и воспроизводит, в то время как отсутствие удовлетворения неизбежно приводит к их угасанию и исчезновению. Таким образом, элементы культуры могут продолжать существовать лишь при том условии, что они окружены для членов общества аурой удовлетворения, т. е. сопряжены с таким балансом удовольствия и страдания, в котором первое преобладает<sup>5</sup>. Малиновский многие годы отстаивал этот тезис, однако большинство антропологов либо отвергали это положение, либо принимали, но таким образом, что оказывали ему медвежью услугу. Они не усматривали никаких проблем в устойчивости культуры; она беспечно принималась как нечто само собой разумеющееся. Между тем, психологи разглядели здесь проблему и дали на нее определенный ответ. И проигнорировать его антропологи могут лишь на свой страх и риск. Если культура приносит удовлетворение, то во всех культурах дол-

жны проявляться широко распространенные черты сходства, ибо базисные человеческие побуждения повсюду одинаковы и требуют сходных форм удовлетворения. Понятие «универсального культурного паттерна»<sup>5</sup>, представленное на обсуждение Уисслером<sup>6</sup>, видимо, основывается на этом положении.

б. *Культура адаптивна.* Культурные изменения и сам процесс изменения, очевидно, столь же адаптивны, как и эволюция в органическом мире<sup>7</sup>. Культура с течением времени приспособляется к географической среде, что было убедительно показано антропогеографами; вместе с тем влияние среды уже не воспринимается как движущая сила культурного развития. Кроме того, культура адаптируется к социальной среде соседних народов посредством заимствований и реорганизации. И наконец, культура, вне всяких сомнений, имеет тенденцию приспособляться к биологическим и психологическим потребностям человеческого организма. По мере изменения условий жизни традиционные формы утрачивают ауру удовлетворения и исчезают; возникают и дают о себе знать новые потребности, а вслед за ними — приспособленные к ним новые культурные механизмы. Принятие положения об адаптивности культуры ни в коей мере не ведет ни к идее прогресса, ни к теории эволюционных стадий развития, ни к какому бы то ни было жесткому детерминизму вообще. Напротив, можно согласиться с Оплером<sup>8</sup>, который, основываясь на материале племени апачи, указывал, что приспособление к одним и тем же условиям может находить выражение в разных культурных формах, а похожие культурные формы могут быть приспособлением к разным условиям. Тем не менее остается вероятность того, что некоторые параллели, отмечаемые нами в разных культурах, представляют собой возникшие независимо друг от друга приспособления к сопоставимым условиям.

Концепция культурного изменения как адаптационного процесса кажется некоторым антропологам несовместимой или даже вступающей в прямое противоречие с концепцией культурного изменения как исторического процесса. С точки зрения автора данной статьи, нет ничего несовместимого и антагонистичного в этих двух позициях — «функциональной» и «исторической», как их обычно называют. Напротив, он полагает, что обе они правильны и дополняют друг друга, так что лучшим было бы такое антропологическое исследование, в котором нашли бы совмещение оба подхода. История культуры представляет собой последовательность уникальных со-

---

<sup>5</sup> Культурный паттерн — культурный образец, шаблон. — *Прим. ред.*

бытий, в которой последующие события обуславливаются предшествующими. С точки зрения культуры те события, которые оказывают воздействие на последующий ход событий, часто — если не как правило — бывают случайными, ибо их истоки выходят за пределы культурного континуума. Это могут быть природные события (например, наводнения и засухи), биологические события (например, эпидемии и моры) или психологические события (например, эмоциональные вспышки и изобретательная интуиция). Такие изменения влекут за собой изменение условий жизни общества. Они создают новые потребности и делают старые культурные формы неудовлетворительными, стимулируя тем самым поведение «методом проб и ошибок» и подталкивая к культурным нововведениям. Однако самыми значительными событиями являются, вероятно, исторические контакты с народами иных культур, ибо люди склонны в первую очередь пытаться воспользоваться для решения своих жизненных проблем культурными ресурсами соседей, а уже только потом полагаться на свою собственную изобретательность. Таким образом, если поиск кросс-культурных обобщений претендует на успех, его первойшей необходимой предпосылкой должно стать безоговорочное признание историчности культуры, и в особенности роли диффузии в культурном развитии. Вместе с тем следует подчеркнуть, что исторические события, как и географический фактор, обуславливают, но не определяют ход развития культуры. Человек приспосабливается к ним и избирательно опирается на них для решения своих проблем и удовлетворения своих потребностей.

7. *Культура интегративна.* Будучи одним из продуктов процесса адаптации, элементы данной культуры имеют тенденцию образовывать согласованное и интегрированное целое. Выражение «имеют тенденцию» мы употребляем намеренно, ибо для нас неприемлема позиция некоторых крайних функционалистов, полагающих, что культуры и в самом деле являются интегрированными системами, отдельные части которых находятся в состоянии совершенного равновесия. Скорее, мы склоняемся к точке зрения Самнера<sup>9</sup>, согласно которой народные обычаи «тяготеют к согласованности друг с другом», но фактически интеграция никогда не достигается по той простой причине, что исторические события постоянно оказывают на нее свое разрушительное воздействие. Процесс интеграции занимает определенное время — всегда существует то, что Огборн<sup>10</sup> называл «культурным лагом», — и задолго до завершения одного процесса начинаются многие другие. Например, в нашей культуре изменения, происшедшие в

привычках, связанных с работой, отдыхом, сексом и религией, после внедрения автомобиля, еще не завершились до конца. Если культура интегративна, то соответствия или корреляции между сходными элементами должны постоянно повторяться в разных, не связанных друг с другом культурах. На множество таких корреляций указал, например, Лоуи<sup>1</sup>.

Если семь фундаментальных положений, очерченных выше, или хотя бы часть из них верны, то из этого неизбежно должно следовать, что в целом человеческие культуры, несмотря на их историческое многообразие, будут обнаруживать в себе некоторые повторяющиеся черты, которые доступны для научного анализа и должны позволить нам сформулировать посредством такого анализа ряд научных обобщений. Формулировка и проверка такого рода обобщений — основная цель кросс-культурного исследования.

## Примечания

Сокращенный вариант статьи «Кросскультурное исследование», опубликованной в: *American Sociological Review*. 1940, № 5, p. 361-370. Позиция, которую я отстаивал в предыдущей статье, здесь несколько пересмотрена; внесенные изменения определяются в немалой степени влиянием, которое на меня оказали междисциплинарные исследования Института человеческих отношений.

<sup>1</sup> R. H. Lowie. *The History of Ethnological Theory*. N. Y., 1937, p. 235-236.

<sup>2</sup> С точки зрения бихевиористской психологии идея, естественно, представляет собой не более чем особого рода привычку, склонность реагировать имплицитным языковым или символическим поведением вместо внешних мышечных реакций. Механизмы, лежащие в их основе, — например, научение, — сходны, если не идентичны. Следовательно, наше четвертое положение по сути можно свести к первому — о том, что культура передается посредством научения, — и представить как его частный случай. Однако, ввиду той важной роли, которую играет у человека символическое, и особенно языковое, поведение, нам представилось предпочтительным вынести пункт об идеационности культуры в отдельное положение.

<sup>3</sup> «Миддлтаун» («Средний город») — одно из наиболее известных эмпирических исследований городского сообщества, проведенное в 20 — 30-е годы в США супругами Р. С. и Х. М. Линд. — Прим. перев.

<sup>4</sup> Единственным исключением являются частные и временные привычки, соответствующие элементам культуры, находящейся в процессе умирания или искоренения.

<sup>5</sup> Культура приносит удовлетворение, естественно, не в абсолютном,

а в относительном смысле. Например, для раба подчинение и тяжелый подневольный труд, соответствующие его статусу, фактически не представляют собой ничего приятного; однако по сравнению с мучительной альтернативой телесного наказания или казнью за бунтарское поведение соблюдение культурных требований, предъявляемых его статусом, может давать ему удовлетворение или «подкрепление». Сельскохозяйственные работы тоже не могут сами по себе доставлять удовольствие, но обеспечивают удовлетворение, поскольку приносят то или иное вознаграждение, например пищу.

<sup>6</sup> С. Wissler. *Man and Culture*. N. Y., 1923, p. 73-79.

<sup>7</sup> См.: A. G. Keller. *Societal Evolution*. N. Y., 1915.

<sup>8</sup> M. E. Opler. *Apache Date Concerning the Relations of Kinship Terminology to Social Classification // American Anthropologist*. V. 39, 1937, p. 207-208.

<sup>9</sup> W. G. Sumner. *Folkways*. Boston, 1906, p. 5-6.

<sup>10</sup> W. F. Ogburn. *Social Change with Respect to Culture and Original Nature*. N. Y., 1922, p. 200.

<sup>11</sup> R. H. Lowie. *Primitive Society*. N. Y., 1920.

*Перевод В.Г. Николаева*



Дэвид Бидни

# Концепция культуры и некоторые ошибки в ее изучении<sup>1\*</sup>

---

**О**дна из самых воодушевляющих примет современных общественных наук — возрастающее признание важности теоретического анализа. Стало общепризнанным, что обществоведы необходимо освободиться от «табу кабинетной работы» и слепого преклонения перед бесплодным экспериментализмом. Отделение теоретической работы от практического исследования, как оказалось, рождает либо пустую, бездоказательную спекуляцию, либо бессвязное нагромождение данных. Критическое отношение к текстам, в которых не уделяется достаточного внимания теоретическим проблемам, особенно явно проявляется в области культурной антропологии. Помимо голых фактов современный ученый хочет знать и то, каким образом эти факты можно установить и какой смысл они в себе несут<sup>2</sup>.

## 1. Развитие понятия культуры в современной этнологии

Доминирующим понятием в современной общественной мысли является понятие культуры. Культурные антропологи и социологи в целом сходятся во мнении, что человек приобретает культуру как член общества и передает ее главным образом посредством языкового символизма. Вместе с тем имеются острые разногласия относительно определения культуры, ее границ и выполняемой ею функции.

С философской точки зрения, наиболее примечательная особенность нынешних определений культуры заключается в том, что они заранее предполагают либо реалистический, либо идеалистический подход. Реалисты в целом склонны понимать

---

<sup>1</sup> D. Bidney. Theoretical Anthropology. N. Y. — L., 1953, p. 23-53.

культуру как атрибут человеческого социального поведения и обычно определяют ее через приобретенные привычки, обычаи и институты. Культура, в таком понимании, неотделима от жизни людей в обществе; она представляет собой способ общественной жизни и не существует вне тех реальных групп, атрибутом которых она является. Примеры реалистических определений культуры можно найти в работах Тайлора, Боаса, Малиновского и многих других авторов, находившихся под их влиянием<sup>3</sup>. Вместе с тем, среди реалистов имеются различия, связанные с тем, определяют ли они культуру всецело в социальных терминах, без учета индивидуального, или же с учетом индивидуальных различий, которые признают важной особенностью любой конкретной культуры. Боас, Сепир, а совсем недавно и Линд обратили особое внимание на роль индивида в культурном процессе, однако в целом для прошлого характерна тенденция отождествлять культуру со «всеми стандартизированными социальными процедурами» и косвенным образом рассматривать индивида как инстанцию, на которую оказывают влияние привычки и обычаи группы.

Идеалисты же склонны понимать культуру скорее как совокупность идей, существующих в умах индивидов, как «поток идей», «общепринятые представления» и «передаваемый интеллект»<sup>4</sup>. Определение, данное Осгудом, — наиболее характерное для данного типа. С его точки зрения, «культура состоит из всех идей о производстве, поведении и представлениях коллектива человеческих существ, которые человек получает из непосредственного наблюдения или общения и осознает».

Другие культурные антропологи склонны определять культуру через «паттерны» поведения\* и жизненные «проекты». Они представляют культуру как концептуальное «построение» и, следовательно, как абстракцию от реального, не-культурного поведения, в котором она воплощается<sup>5</sup>. В прошлом такой точки зрения придерживались Линтон, Клакхон и Джиллин. Эту позицию можно назвать «концептуальным идеализмом», дабы отделить ее от «субъективного идеализма» тех авторов, которые отождествляют культуру с передаваемыми идеями. Обе позиции идеалистичны, поскольку определяют культуру как нечто понимаемое или воспринимаемое разумом.

Идеалистический взгляд на культуру в некоторых отношениях близок к нормативной идее культуры, разделяемой педагогами, для которых культура означает воспитание ума или «духа», а также продукты этой ментальной культуры. Для них, стало

\* Паттерны поведения — стереотипы поведения, сложившиеся в рамках определенной культуры. — *Прим. ред.*

быть, культура означает всю совокупную традицию интеллектуальных идеалов, все интеллектуальные и художественные достижения человечества. Как подметил Вернер Джегер, «культура, как только под ней стал подразумеваться процесс воспитания, стала означать сначала состояние воспитанности, затем содержание воспитания и, в конце концов, весь открываемый воспитанием интеллектуальный и духовный мир, в котором рождается каждый индивид согласно своей национальности и социальному положению»<sup>6</sup>. Некоторые современные антропологи, казалось бы, отказались от акцентирования нормативных, или идеальных, элементов культуры, однако сохранили при этом по существу субъективный, индивидуалистический, идеалистический подход. Они склонны подчеркивать роль языка, с их точки зрения исключительно важную в процессе передачи культурных традиций, и исходя из этого рассматривать культуру прежде всего как совокупность идей, воспринимаемых разумом извне. Тем самым они безотчетно придерживаются своеобразной формы берклианского субъективного идеализма.

Также у антропологов бытует обезличенное и объективистское понимание культуры как «социального наследия», как суммы всех исторических достижений человеческой общественной жизни, передаваемой в форме традиции, или наследия. Человек, говорят они, рождается в кумулятивной искусственной среде, к которой он учится приспособливаться, а не только в естественной географической среде, которую он разделяет на равных с другими животными. Между тем, социальное наследие реалистами и идеалистами понимается по-разному. Первые, особо подчеркивая аспект наследия, утверждают, что культурное наследие складывается из совокупности материальных артефактов, а также нематериальных идей, институтов, обычаев и идеалов. Эта позиция присуща работам Боаса, Лоуи, Малиновского и Диксона. С другой стороны, идеалисты, безотчетно продолжая традицию Платона и Гегеля, считают, что социальное наследие — это «сверхорганическое» течение идей, а каждая конкретная культура представляет собой абстракцию от исторического комплекса идеационных традиций. Эту позицию, свойственную работам Крёбера, Сорокина и Шпенглера, можно назвать «объективным идеализмом», поскольку ее сторонники трактуют культуру как идейное наследие, обладающее собственной трансцендентной реальностью, не зависящей от тех индивидов или обществ, которым случается стать его носителями. Аналогичное трансцендентальное понятие культуры выдвигается историческими материалистами, в частности Лесли А. Уайтом, хотя последний рассматривает в качестве первичного, или определяющего

шего, фактора эволюции культуры технику и материальные условия социальной жизни<sup>7</sup>.

Объективный, метафизический культурный идеализм и материализм являются антитезами гуманистической позиции, с точки зрения которой человек есть движущая причина и целевая причина социокультурного наследия. Иначе говоря, для объективного безличного идеализма и материализма культура представляет собой трансцендентальную, метафизическую сущность, которая сделала человека тем, что он есть, и к которой он должен приспособиться как к своей исторической судьбе. С точки зрения же субъективного идеализма культура состоит из норм и идеалов поведения, которые созданы самим человеком и не существуют в отдельности от человеческого разума. При любого рода идеалистическом подходе «материальная культура» становится противоречием в терминах, поскольку «реальными» культурными сущностями признаются концептуальные нормы и паттерны, но никак не артефакты, воплощающие их в себе<sup>8</sup>.

Одним из основных источников путаницы в современной этнологической теории является склонность значительной части антропологов к совмещению динамической, гуманистической концепции культуры с безличными, трансцендентальными представлениями, встроенными в идею социального наследия. Вопрос в том, следует ли понимать культуру как образ жизни, в котором активно участвует каждый индивид, или же как овеществленное, объективное наследие, более или менее пассивно перенимаемое человеком от своих предков. Отвечая на этот вопрос, современные теоретики культуры разошлись во мнениях: некоторые авторы определяют культуру в терминах приобретенных физических и духовных способностей и обычаев, тогда как другие составляют перечни различного рода материальных и нематериальных культурных продуктов, образующих, с их точки зрения, ту самую сущность, которая именуется культурой. Путаница усугубляется тем, что многие поначалу дают динамическое, антропоцентрическое определение культуры, а потом конкретизируют содержание культуры в терминах обезличенных культурных продуктов. Так, например, даже Сепир утверждает, что культура суть «то, что делает и о чем думает общество», а затем, уже в другой статье, говорит, что культура «воплощает в себе все социально наследуемые элементы человеческой жизни — как материальной, так и духовной»<sup>9</sup>.

Отождествление культуры с социальным наследием, на мой взгляд, является не просто искажением, но и серьезной ошибкой, ибо предполагает в качестве важнейшего свойства культуры факт общения и передачи, в то время как я считаю, что основной ее чертой является комбинация изобретения и усвоения,

осуществляющегося посредством привыкания и обусловливания. Для элемента культуры вообще несущественно то, что он передается, невзирая даже на то, что так с ним обычно и происходит. Этот момент можно проиллюстрировать при помощи сравнения антрополога, усваивающего идеи об аборигенной культуре, с самими аборигенами. Заезжий антрополог получает информацию о местной культуре, но сама эта культура остается ему внутренне не присущей, поскольку он не «аккультурирован», т. е. не разделяет идеалов туземной культуры и не поклоняется им в своей повседневной жизни. Точно так же и артефакты, собранные антропологами и помещенные в музей, не являются объектами нашей культуры, поскольку они не изготавливаются нами и не имеют в нашей жизни никакого практического применения, несмотря на то что мы приобрели или «унаследовали» их от их первоначальных владельцев. Кроме того, из повседневного опыта явствует, что человек не довольствуется жизнью по заветам и обычаям предков. Движимый любопытством и скукой, а также неотступным желанием улучшить материальные и социальные условия своей жизни, он вынужден создавать новые материальные объекты и способы бытия. Короче говоря, культура человека исторична, ибо ей свойственны и изменчивость, и преемственность — не только усвоение традиции, но и сотворение и открытие нового. Определять культуру как социальное наследие — значит игнорировать не менее важную ее черту, а именно, способность к обновлению и скачкообразному развитию.

Таким образом, если культура человека состоит прежде всего из приобретенных форм поведения, чувствования и мышления, то ни культурные объекты *per se*, ни изобретения не являются составными элементами культуры. Артефакты, «социфакты» и «ментифакты» представляют собой, так сказать, «культурный капитал», некое приращение, порождаемое культурной жизнью, но сами по себе и отдельно от носителей данной конкретной культуры они не являются первичными, или конституирующими, элементами культуры<sup>10</sup>. Все продукты культуры становятся абстракциями, стоит лишь отделить их от того культурного процесса, который воплощается в жизни общества. Сами по себе эти результаты являются не более чем символическими проявлениями культурной жизни. Значим собственно не сам артефакт, а его использование, его функция, вклад, вносимый им в культурную жизнь в данном социальном контексте. С точки зрения функционалистов, природа, или сущность, артефакта связана с его функцией в данной культуре, с его значением для нее; следовательно, нельзя говорить о двух объектах как об одном и том же объек-

те, если его функция претерпела изменение, даже в том случае, когда его внешне воспринимаемая форма осталась той же самой. Именно поэтому функционалистов, как правило, прежде всего интересует описание взаимозависимости культурных институтов, а не отслеживание истории того или иного обычая или диффузии тех или иных комплексов материальных культурных элементов. По этой причине я склонен согласиться с теми авторами, которые полагают, что термин «материальная культура» некорректен, ибо этим понятием мы отделяем объект знания от самого знания, а артефакт — от его использования. Я бы предложил вместо обычно употребляемой трехчленной классификации, разделяющей культуру на материальную, социальную и интеллектуальную, принять двойственное ее деление на «техническую» и «нетехническую».

Кроме того, каждая культура включает индивидуальный и социальный полюса, которые поддаются разграничению, но в реальности неотделимы друг от друга. Как подчеркивали многие авторы, по происхождению культура социальна; она, как отмечал Тайлор, усваивается человеком «как членом общества». Как социальное наследие мы усваиваем свою культуру из опыта и примера, подаваемого другими, и в этом смысле культура, говоря словами Маретта, представляет собой «передаваемый интеллект». Однако, как указывали Сепир и Линд, это не должно сбивать нас с толку и еще не дает никаких оснований игнорировать роль индивида в модификации и приращении культурного наследия. Мало сказать, что индивидам не свойственно действовать в полном согласии с идеальными социальными паттернами, но они еще и иницируют многочисленные изменения, которые впоследствии получают общее признание. Анализ антропологической и социологической литературы убеждает в справедливости критических замечаний Сепира, писавшего, что «антрополог обычно конструирует культуру как более или менее механическую сумму наиболее ярких и выразительных общепризнанных стереотипов поведения, которую он вычленил из совокупности своих наблюдений либо вычленили для него в процессе вербального общения его информаторы... Культуры, в обычном их понимании, — это просто-напросто абстрактные конфигурации паттернов мышления и поведения, которые для разных членов группы могут иметь бесконечно разные значения»<sup>11</sup>. Культура, как утверждает Сепир, не есть нечто само по себе данное; это нечто такое, что открывается постепенно. Если подойти к рассмотрению личности-в-культуре реалистически, то мы должны принять во внимание конкретные психологические мотивы индивидов, многообразие их способностей и

дарований, степень влияния, оказываемого на их поведение социальными институтами и идеалами, а также обратное воздействие, оказываемое индивидами на их культурную среду.

Итак, культурное поведение может социально усваиваться человеком «как членом общества» и не быть при этом социальным, или общим для всех членов данного общества. Общество — необходимое, но недостаточное условие культурной деятельности. Очевидно, что в то время как философы XVII в. заблуждались, воображая лишенного культуры индивида, живущего в «естественном состоянии», современные мыслители впали в другую крайность, социализировав культуру. Категории социального и культурного не тождественны друг другу, как обычно принято полагать, ибо могут существовать как социальные феномены, не являющиеся культурными фактами (например, численность населения), так и культурные феномены, не являющиеся социальными (например, сочинение индивидом стихотворения)<sup>12</sup>. Если иметь в виду изначальную полярность индивида и общества, реальность межличностных отношений и общих культурных стереотипов, то можно избежать как крайностей социализации культуры, свойственных работам Дюркгейма и Самнера, так и крайностей полной ее индивидуализации, к которым питают склонность некоторые психологи. Задача антропологов и социологов состоит в том, чтобы определить, проистекают ли данная культурная практика или культурное достижение из личного опыта и индивидуальной инициативы или же они являются продуктом общего воспитания и процесса формирования привычки. Некоторое противоречие и расхождение между современной этнологической теорией и практикой проистекает в значительной степени из внутреннего противоречия, свойственного пониманию культуры через категории социальных привычек и паттернов: такое понимание игнорирует индивидуальные различия и в то же время делает индивидуальные особенности, культурное разнообразие и автобиографический опыт предметом изучения.

В ходе исторического развития этнологической мысли понятие человеческой культуры — как в физических, так и в духовных ее аспектах — стало обозначать процесс и состояние окультуривания, а также достижения и результаты человеческой само-культурации. Реалисты обыкновенно выводили на первый план идею о том, что культура представляет собой состояние окультуривания и что термин «культура» обозначает ту модификацию поведения и мышления, взятых в их индивидуальных и коллективных аспектах, которая возникла в результате процесса само-культурации. Идеалисты же, в свою очередь, настаивали на том, что культура есть прежде всего

умственное, интеллектуальное развитие, либо на том, что культура представляет собой поток (или традицию) идей, социальное наследие прошлого<sup>13</sup>. Ясно, что обе стороны правы в том, что они утверждают, и неправы в том, что они отрицают. Адекватное понимание культуры требует союза реалистических и идеалистических тезисов.

Культура охватывает собою приобретенное или культивируемое поведение и мышление индивидов, живущих в обществе, а также интеллектуальные, художественные и общественные идеалы и институты, которым привержены члены общества и к которым они стараются приспособиться. Иначе говоря, постигая культуру, следует принимать ее практический и теоретический аспекты. Нормативная, безличная, идеационная культура не может существовать, если нет культурной практики и если она не оказывает влияния на поведение и мышление человека в социальной жизни. Практическая, реальная, или действительная культура — т. е. действительное поведение и мышление людей в обществе — немислима без тех социальных идеалов, которые люди создали или открыли для себя и которые они пытаются воплотить в своей повседневной жизни. Перед учеными-эмпириками стоит задача определить, в какой мере согласуются друг с другом теория и практика в каждой конкретной культуре и является ли та или иная культура «подлинной» или «поддельной» сущностью в том смысле, в каком эти термины используются Сепиром, т. е. в какой мере ее разделяют большинство ее приверженцев<sup>14</sup>. Хотя современные антропологи и социологи, в частности, Сепир, Линтон, Клакхон и Линд, отмечали часто встречающееся расхождение между «идеальными» и «поведенческими» стереотипами культуры, они, тем не менее, проводили различие не между идеальным и реальным поведением, а между культурными паттернами, т. е. концептуальными построениями<sup>15</sup>. Аналогичным образом и термин «привычка», столь часто употребляемый в отношении культуры, является двусмысленным, поскольку используется для обозначения как действительного поведения, так и «стереотипов» поведения и мышления.

В этой связи следует отметить, что термины «теория» и «практика» имеют двойственное значение. С одной стороны, под «практикой» подразумевается реальное поведение и представления членов общества — независимо от того, осознаются они ими или нет, — в отличие от официально принятых идеалов и верований. Как заметил Сепир, воспроизведение стереотипов поведения, отличающее членов данного общества от представителей других обществ, часто происходит неосознанно<sup>16</sup>. С другой стороны, термины «теория» и «практи-



ка» могут также использоваться в более узком смысле, обозначая соответственно мысль и действие. В любом случае дихотомия теории и практики не является всего лишь эпистемическим различием между идеями; она обозначает культурные феномены разного порядка. Теорию и практику можно назвать ни к чему не сводимыми конституирующими категориями культуры; это не просто разные типы идей. Основной эпистемологический вопрос, имеющий отношение к любой культуре, состоит в том, какова степень соответствия между ее теоретическими и практическими элементами. Степень культурной интеграции тоже в какой-то мере может оцениваться по степени согласованности и гармонии этих двух факторов.

Человек — окультуренное животное, ибо это животное разумное и размышляющее. Человек живет в соответствии со своими идеальными представлениями о том, каким он должен быть, и действует в соответствии с тем, каким он себя полагает. Но рано или поздно он понимает, что некоторые социальные идеалы, внушенные ему обществом, ему не нравятся и не приносят удовлетворения. Так, например, установления и образ действий, первоначально задуманные с тем, чтобы улучшить человеческое существование, освящаются как цель-в-себе и утрачивают связь с теми функциями, для выполнения которых они первоначально создавались. Но вместо того чтобы изменить идеалы и приспособить их к условиям изменившейся практики, общество часто продолжает формально следовать старым идеалам<sup>17</sup>. Или же изменяет теории, не внося соответствующих изменений в практику. И в том, и в другом случае возникает диссонанс между исповедуемой социокультурной теорией и реальной практической жизнью индивидов и обществ.

Кроме того, следует отметить, что между культурами существуют различия в том плане, что одни из них в большей степени ориентированы на теоретические спекуляции, тогда как другие — на действие, на внешнее поведение. Одна культура может ставить перед собой идеал практичности, в то время как другая — идеализировать жизнь, проводимую в теоретических или экстатических созерцаниях. Лучшим примером, вероятно, будут традиционные идеалы западной и восточной культур и соответствующие им установки в отношении времени и экономической деятельности. Прimitивные культуры в целом ориентированы прежде всего на практику и проявляют относительно скромный интерес к теоретическим спекуляциям. Среди письменных культур Мэтью Арнолд различает дух гебраизма и эллинизма, которые, с его точки зрения, представляют соответственно идеалы морального поведения и бесстрастного размышления.

Исходя из этого, мы можем понять суть конфликта между

реалистическими и идеалистическими позициями, описанными в начале этой главы. Реалисты, как мы видели, определяют культуру в категориях привычек, традиций, народных обычаев и нравов и склонны игнорировать идеальные, или нормативные, аспекты культуры. Если взглянуть с этой точки зрения, то социальные идеалы в логическом плане являются не чем иным, как статистической средней, выведенной из реальной практики. Реалистам свойственно путать реальные аспекты культуры с идеальной культурой, ибо они полагают, что скрытые, или исповедуемые, идеалы осуществляются на практике, тогда как на самом деле часто это не так. Эту позицию я бы назвал *позитивистским заблуждением*. Позитивисты, как правило, не замечают, что рациональные, или концептуальные, идеалы имеют свою собственную объективную реальность, и отказываются признать, что их следует отделять от практики, или обычаев, которые ими обуславливаются и порождаются. Например, Джон Дьюи утверждает, что «обычай всегда создает моральные стандарты, ибо активно требуют определенных способов поведения»<sup>18</sup>. Обычай и привычки не являются идеальными стандартами. Они могут служить лишь стимулом для установления или исправления концептуальных стандартов. Действенность данной нормы (или идеального стандарта) отлична от той реальной практики, которую она порождает. Идеал должного не идентичен обычаю, или практике. С другой стороны, нормативные идеалисты обычно определяют культуру в категориях социальных идеалов и исключают из нее реальность. Это можно назвать *нормативистской ошибкой*. Короче говоря, утверждать, что для описания культуры достаточно составить обзор существующего на практике, столь же ошибочно, как и утверждать, что исповедуемые членами общества идеалы реализуются в действительности. Каждая культура имеет и идеальные, и практические аспекты, и задача обществоведа заключается в том, чтобы продемонстрировать их взаимосвязь и степень их интеграции в том или ином конкретном обществе. Размер культурного лага между идеалом и реальностью данного общества — важный индикатор степени его культурной интеграции.

Культурные идеалисты, понимающие культуру как логическое построение или абстракцию, не могут, между тем, объяснить, каким образом абстрактные, логические сущности — то, что философы называют *ens rationis*, — «взаимодействуют» с такими конкретными, реальными сущностями, как индивиды и общества. С позиций здравого смысла ясно, что субъектом действия или взаимодействия может быть лишь культурный человек или общество. Приписывать способность

деятельности культурным идеям и теоретическим построениям значит совершать *метафизическую ошибку неуместной конкретности*. Лишь в том случае, если мы будем рассматривать культуру как в теоретическом, так и в практическом ее аспектах, мы избавимся от необходимости объяснять, каким образом оказывается возможным «взаимодействие» между абстрактной, логической конструкцией, с одной стороны, и индивидом или обществом — с другой. И лишь тогда отпадет необходимость в допущении, что такие логические конструкции для практических целей следует рассматривать так, «как если бы» они обладали независимой сущностью.

## 2. Типы причинности в культуре

В этой связи важно помнить о разных типах причинности и их применении в исследовании культуры. Если мы, вслед за Аристотелем, проведем различие между материальными, формальными, движущими и целевыми причинами природных явлений, то станет очевидно, что мы не можем говорить о культуре как о причине поведения, не уточняя при этом, какого рода причину мы имеем в виду. Продукты культуры, — будь то артефакты, ментифакты или социфакты, — являются материальными, формальными и целевыми причинами культурного развития; они не являются его движущими причинами, или движущими силами. Другими словами, культурные достижения оказывают влияние на индивида и социальную жизнь, обеспечивая их материальными средствами, а также доставляя формальные (или стандартизированные) стимулы усвоения специфической формы поведения, чувствования и мышления. Именно в этой мере изучение абстрактных культурных объектов и идей обладает практической ценностью для антрополога. Аналогичным образом, культурные идеалы являются целевыми причинами культурных процессов; они дают человеку цели, которых тот пытается достичь и которые он пытается воплотить. Сообщенные людям идеалы оказывают влияние на их действия, но действуют и побуждаются к действию не личные или культурные идеалы, а индивиды и общества. Иначе говоря, лишь индивиды и общества представляют собой движущие причины культурных процессов. Как утверждал Линд<sup>19</sup>, мы не должны разделять человека и культуру или противопоставлять их, ибо именно окультуренный человек, т. е. человек-в-культуре, деятельно разрабатывает свою культуру. Социальные ученые, ведущие речь о некоей сущности, именуемой «культурой», которая каким-то образом взаимодействует с обществом, находится в прогрессивном движении и постепенно

приходит в упадок, склонны путать движущую причинность с формальными, материальными и целевыми условиями культурной деятельности людей в обществе. Анализ культуры в ее реалистических и идеалистических аспектах требует объединения всех четырех видов причинности. Позиция марксистов (или исторических материалистов), выделяющих материальное производство в качестве первичного фактора, определяющего эволюцию культурных форм, отличается односторонностью и упрощает положение вещей. То же самое можно сказать и об исторических идеалистах, приписывающих первичную или движущую причинную роль идеям. Защитники обеих позиций, по крайней мере в теории, склонны недооценивать функцию человека как самоопределяющегося, активного агента, находящегося под влиянием культурных продуктов и паттернов, но тем не менее представляющего собой первичную движущую силу культурного процесса.

### **3. Понятие сверхорганического**

Среди антропологов достигнуто согласие относительно того, что культура есть сверхорганический феномен. Однако не следует забывать, что понятие сверхорганического может быть истолковано (и в самом деле истолковывалось) по меньшей мере в трех разных значениях.

Согласно Г. Спенсеру, который ввел в оборот указанный термин, «сверхорганическая эволюция» представляет собой процесс, выросший из органической эволюции. Он, в частности, пишет: «Коль скоро здесь имела место Эволюция, то та форма ее, которую мы определили как сверхорганическую, должна была возникнуть не иначе, как из органической ее формы, через ряд неощутимых переходов. Ее удобно было бы обозначить как охватывающую собою все те процессы и продукты, которые предполагают скоординированные действия множества индивидов»<sup>20</sup>. По мнению Спенсера, существуют различные группы сверхорганических феноменов, в частности социальная организация пчел и ос, сообщества птиц, общества стадных животных. Сверхорганическая эволюция человека — всего лишь более сложная форма сверхорганической эволюции в целом. Последняя, стало быть, характерна не только для человека. Социология, с точки зрения Спенсера, должна заниматься теми сверхорганическими феноменами, которые находят выражение в росте обществ, их структурах, функциях и результатах деятельности<sup>21</sup>. Сверхорганическая среда каждого общества формируется действиями и ответны-

ми действиями, имеющими место между данным обществом и соседними обществами<sup>22</sup>. Происходит также «накопление сверхорганических продуктов, которые мы обычно отличаем как искусственные, но которые, с философской точки зрения, не менее естественны, чем все прочие продукты эволюции». В число этих сверхорганических продуктов Спенсер включает материальные приспособления, язык, науку, обычаи, законы, философские системы, эстетические продукты и искусство в целом, в том числе музыку, драму и литературу. «Эти различные порядки сверхорганических продуктов [поясняет Спенсер], каждый из которых развивает внутри себя новые роды и виды, разрастаясь в то же время в более крупное целое, и каждый из которых действует на другие порядки, подвергаясь в то же время ответному воздействию с их стороны, — все они образуют чрезвычайно объемный, чрезвычайно сложный и чрезвычайно мощный узел влияний. В ходе социальной эволюции они постоянно изменяют индивида и общество, но в то же время и сами претерпевают изменение благодаря усилиям последних. Постепенно они формируют то, что мы могли бы назвать либо неживой частью самого общества, либо его вторичной средой, которая со временем становится более важной, чем первичная среда, — настолько более важной, что возникает возможность поддерживать высокий уровень социальной жизни в таких неорганических и органических условиях, которые бы прежде ее вовсе не допустили»<sup>23</sup>.

Здесь важно отметить, что для Спенсера сверхорганическое есть внутренний атрибут социальных процессов и результатов, присущих не только человеческому обществу, но и обществам животных. Человеческая сверхорганическая деятельность типологически отличается от сверхорганической деятельности животных и характеризуется гораздо большей сложностью. Спенсер не проводит жесткого отделения сферы сверхорганических феноменов от сферы органических феноменов; сверхорганические феномены непосредственно зависят от органических и изменяются соответственно последним. Социальное сверхорганическое не является для Спенсера чем-то выходящим за рамки органического; скорее это некий суперорганизм, подчиняющийся своим собственным органическим законам эволюционного развития. Поэтому Спенсер и говорил об обществе, как будто бы это был в некотором роде организм. Вторичная среда, образуемая совокупностью сверхорганических продуктов, является сверхорганической в силу того, что находится в зависимости от скоординированных действий членов человеческого общества. Ее сверхорга-

ничность заключается в ее социальной зависимости, а не в ее независимости от человеческого общества.

Во втором значении — и именно том, которое было бы приемлемо для большинства обществоведов, — под «сверхорганическим» подразумевается тот факт, что культурная эволюция не ограничивается рамками органической структуры человека. О человеческой культуре говорят как о сверхорганической в психологическом смысле, имея в виду, что способность человека к изобретению и символизации позволяет ему создавать и усваивать новые формы культурной жизни без каких бы то ни было сопутствующих изменений в его органической структуре. Эта концепция сверхорганического не только не исключает, но и прямо предполагает существование внутренней связи между культурой и психологической природой человека. Иначе говоря, хотя факты психологии сами по себе и не считаются достаточными для объяснения всего многообразия человеческих культур, тем не менее они необходимы для понимания некоторых универсальных характеристик человеческой культуры, а также мотивов, лежащих в основе специфических культурных феноменов. Более того, необходимо отметить, что поскольку речь идет о зависимости культуры от психологической, сверхорганической природы человека, то культурные феномены могут быть объяснены посредством обращения как к обществу, так и к индивиду. Так, например, в отличие от спенсеровского понимания сверхорганического, одноименное психологическое понятие обозначает главным образом не процессы и продукты социального взаимодействия, а прежде всего то, что человек обладает такими уникальными психологическими качествами, которые позволяют ему как индивидуально, так и сообща с другими трансцендировать в своих культурных достижениях за установленные его биологической природой пределы. Сверхорганичность культуры состоит в ее независимости от органического детерминизма и предполагает способность человека к самодетерминации и самовыражению.

В-третьих, как видно из статьи А. Л. Крёбера «Сверхорганическое», данный термин используется для обозначения неорганического, т. е. того, что выходит за рамки органического<sup>24</sup>. Адаптируя спенсеровский термин к своей теории культуры, Крёбер остался верен проводимому Спенсером отождествлению сверхорганического с социальным, однако ограничил значение рассматриваемого термина областью «сверхорганических результатов» человеческой деятельности. Кроме того, Крёбер принял проводимое Спенсером различие трех уровней эволюции, а именно неорганического, органического и социального, однако разошелся с ним в том, что рассматри-

вал социальную, или сверхорганическую, эволюцию как новый спонтанный процесс, характерный только для человеческой культуры, или цивилизации. По мнению Спенсера, сверхорганическое является всего лишь продолжением органического в социальной сфере и означает «все те процессы и продукты, которые предполагают скоординированные действия множества индивидов». Именно исходя из этого Спенсер получает возможность говорить о сверхорганической деятельности насекомых и животных, а не только человека. Для Крёбера же сверхорганическое означает исключительно социальные результаты и достижения человека, образующие сферу культуры, или цивилизации. В то время Крёбером двигало прежде всего желание отделить сферу органического от области социального, а потому он настаивал на независимости последней от первой. В противовес доктрине наследования приобретенных признаков, которой придерживался Спенсер, а также теории расового характера и психологии народов, выдвинутой Лебоном и такими адептами евгеники, как Гальтон и Пирсон, Крёбер утверждал, что исторические, культурные явления являются «сверхпсихическими», а их развитие и эволюция не зависят от психобиологической органической эволюции. Это была его «коперниковская революция».

Сам Крёбер писал об этом так: «Психическое наследование не имеет ничего общего с цивилизацией, по той причине, что цивилизация — это не психическая активность, а комплекс, или поток, продуктов психической работы. Психическая деятельность, как ее трактовали биологи, была по природе своей органической, и, следовательно, ее демонстрация не имела никакого отношения к социальным событиям. Ментальность есть нечто индивидуальное. Социальное же, или культурное, по самой своей сути не-индивидуально. Цивилизация как таковая начинается лишь там, где заканчивается индивидуальное; и каждый, кто хотя бы в какой-то мере не признает этот факт — каким бы он ни казался грубым и беспочвенным, — не сможет разглядеть в цивилизации никакого смысла, и вся история будет выглядеть в его глазах всего лишь беспорядочной вереницей событий или возможностью поупражняться в искусстве».<sup>25</sup> И еще он пишет: «Необходимо признать два совершенно разных рода эволюции: эволюцию той субстанции, которую мы называем органической, и эволюцию другой субстанции, которую мы называем социальной. Социальная эволюция не имеет предпосылок в органической эволюции. Она появляется на поздних этапах развития жизни... Ее истоки лежат в ряду тех органических форм, которые более развиты в плане общих психических способностей по сравнению с гориллой и гораздо менее развиты, нежели самая

древняя из известных нам рас, единодушно относимая к человеческому роду, а именно человек неандертальский и мустьерский... Возник новый фактор, под действием которого вырабатывались новые независимые причинные последовательности... фактор, вышедший за границы естественного отбора, уже не зависящий всецело от органической эволюции, фактор, который — как бы ни был он неустойчив из-за колебаний обуславливающей его наследственности — необратимым образом возвысился над ней... Зарождение социального, следовательно, не было звеном какой-то цепи; это была не просто одна из ступеней пути; это был прыжок в иную плоскость»<sup>26</sup>.

Здесь, насколько мне известно, мы сталкиваемся с первой формулировкой доктрины спонтанной эволюции применительно к истории человеческой цивилизации. В противоположность Спенсеру и другим социологам, Крёбер говорит о полной независимости друг от друга биологической и культурной эволюции. Культура понимается им как нечто «сверхпсихическое»; он проводит различие между «психической активностью» и «совокупностью, или потоком продуктов психической работы», отождествляя культуру с последним<sup>27</sup>. Культура есть сверхорганический, сверхпсихический результат социальных ментальных процессов; это не сами социальные процессы. В частности, Крёбер пишет: «Все цивилизации в некотором смысле существуют лишь в сознании. Порох, прядильное ремесло, механика, законы, телефоны сами по себе не передаются ни от человека к человеку, ни от поколения к поколению, по крайней мере не передаются таким образом перманентно. Передаются собственно представления о них, знание о них и их понимание, их идеи в платоновском смысле слова. Все социальное может существовать только через ментальное. Разумеется, цивилизация не есть сама ментальная активность; носителями ее являются люди, но существует она не в них»<sup>28</sup>. Крёбер, судя по всему, придерживается теории платоновского идеализма в отношении культуры, ибо, по его мнению, культура состоит из объективных идей, существующих независимо от разума, который может их воспринять. Культура, или цивилизация, парадоксальным образом понимается и как социальный продукт человеческой психики, и как совокупность (или поток) идей, не зависящих от психобиологической природы человека. Пытаясь избежать органического, психобиологического детерминизма в объяснении культуры, он пришел к принятию теории объективного идеализма, которая была не менее детерминистской, ибо полностью отделяла человека от результата его социальной деятельности.

С логической точки зрения, утверждение Спенсера об идентичности социального и сверхорганического несовместимо с



крёберовской позицией, в которой сверхорганическое отождествляется со сверхпсихическим. Спенсер, напомним, поначалу идентифицировал сферу социального с областью сверхорганического, поскольку для него сверхорганическое было атрибутом, или производным качеством, социальных процессов. Сверхорганические явления, с его точки зрения, напрямую зависели от органической природы и изменялись в соответствии со структурой и функциями последней. Для Крёбера же сверхорганические феномены независимы от органического и психологического уровней; культура не включает в себя «психической деятельности» индивидов, взаимодействующих друг с другом, а охватывает собою лишь «совокупность, или поток продуктов психической работы», поток идей, не зависящих от индивидуальной психики. Исходя из этой предпосылки, культура оказывается сущностью *sui generis*, для которой человек является лишь орудием и носителем, но никак не творцом и источником ее бытия. Как говорится у Крёбера: «Цивилизация, хотя передается людьми и реализуется через них, представляет собою самостоятельную сущность иного порядка. Сущность цивилизации не связана внутренне ни с индивидами, ни с коллективами индивидов, на которых она покоится. Она вытекает из органического, но не зависит от него»<sup>29</sup>. «Культура, конечно, присуща только живым и мыслящим существам, объединенным в общества. Но эти индивиды и общества — всего лишь предпосылка культуры, но не ее бытие»<sup>30</sup>.

Эти недвусмысленные утверждения позволяют четко уяснить, что для Крёбера культура, или цивилизация, являет собою сущность, не зависящую ни от индивидов, ни от обществ. Следовательно, культура как самостоятельный уровень реальности может быть названа не только сверхорганической и сверхпсихической, но также и «сверхсоциальной», поскольку ее эволюция и история не зависят напрямую от общества. Если логически исходить из этой предпосылки, то необходимо отделить уровень социального от уровня культурного, ибо культурное образует по сравнению с социальным «более высокий» уровень. Однако реально Крёбер, равно как и другие антропологи его поколения, продолжал отождествлять культурное сверхорганическое с социальным, настаивая в то же время на проведении различия между культурой и обществом. В своей статье «Так называемая социальная наука», написанной много лет спустя, он выделяет четыре основных уровня явлений, а именно «неорганический, органический, психический и социокультурный»<sup>31</sup>, тем самым все еще отождествляя сферы социального и культурного.

Вместе с тем он признает, что «общество — носитель куль-

туры и состоит из людей, каждый из которых обладает индивидуальной психикой. В высшем уровне культуру можно представить как верхний слой, а общество — как нижний». Позднее, в исправленном издании «Антропологии» и особенно в собрании очерков «Природа культуры», Крёбер в конце концов признал логическую необходимость строгого разграничения категорий социального и культурного.

#### **4. Понятие уровней реальности и теория эволюции**

Далее предметом нашего рассмотрения будет концепция уровней явлений в природе. Три уровня, выделяемые Спенсером (а именно, неорганический, органический и социальный, или сверхорганический), равно как и уровни, выделяемые Контом, являются одновременно и эмпирическими, и иерархическими. Уровни феноменов базируются на эмпирически наблюдаемых свойствах и образуют иерархию в том смысле, что их можно расставить в логической последовательности, от низших до высших форм организации и функции, независимо от решения теоретического вопроса о последовательности в историческом процессе.

Наиболее раннюю систему классификации организмов, построенную на эмпирическо-функциональном базисе, можно найти у Аристотеля. По словам Аристотеля: «Как обстоит дело с фигурами, так же почти одинаково и с душой. Ведь всегда при последовательном [ряде] как фигур, так и живых существ в каждой [дальнейшей ступени] предшествующее дано в потенциальной форме, как, например, в четырехугольнике [потенциально] содержится треугольник, в осязающей способности — растительная. Поэтому надлежит в отношении каждого [существа] исследовать, какая у него душа, например, какова душа у растения, человека, зверя. Далее нужно рассмотреть, почему дело обстоит так в последовательном ряду. Ведь без растительной способности не может существовать осязающая. Между тем, у растений растительная способность имеется отдельно от осязающего [начала]. Помимо этого, без осязательной способности не может существовать никакая другая осязающая способность, осязание же бывает и без других [ощущений]. Действительно, многие животные не обладают ни зрением, ни слухом, ни ощущениями вкуса. Также из одаренных ощущениями одни существа обладают способностью передвижения в пространстве, другие — нет. Наконец [некоторые живые существа] в самом незначительном числе [одарены] способностью логического мыш-

ления и рассудком. Ибо, что касается тех смертных существ, которым свойственно логическое [начало], то у них имеются также все остальные способности, а из тех, кто одарен одной из этих [способностей], не всякий обладает логической [силой], наоборот — у некоторых отсутствует даже воображение, другие же живут только им одним. Что касается теоретического разума, то его надо исследовать особо»<sup>32</sup>. Таким образом, Аристотель эмпирически классифицировал организмы на растительные, животные и разумные. Последние он представлял как высший тип организма, содержащий в себе как потенциальные возможности низших типов, так и свои собственные возможности и функции.

Кроме того, следует отметить, что Аристотель сформулировал также эпистемологическую теорию классификации наук. Здесь, однако, принципом классификации стала скорее онтологическая теория, а не эмпирическое наблюдение. Науки он расставил в иерархическом порядке по степени их абстрактности: чем более концептуальной была наука и чем меньше она обращалась к чувственным данным, тем более высокая степень совершенства и научной достоверности ей приписывалась. Таким образом, физика, т. е. исследование конкретных материальных объектов природы, занимала в иерархии наук низшее положение. Далее за ней следовала математика, а высшую форму науки образовывали метафизика и теология, которые имеют дело с чистыми формами, постигаемыми только разумом. «Научное знание, — утверждал Аристотель, — невозможно получить через акт восприятия»<sup>33</sup>. Эта эпистемическая классификация форм знания, впервые систематически обобщенная в платоновской «Республике», служила основой схоластической мысли в средние века и позднее, до тех пор, пока в XVI-XVII вв. не была оспорена Фрэнсисом Бэконом и Декартом. В современной католической философии аристотелевская схема признается по сей день<sup>34</sup>.

Исходя из сказанного выше, мы должны разграничить две разные проблемы, а именно эпистемологическо-методологическую проблему классификации наук и онтологическую проблему уровней природных феноменов. Аристотель применял эмпирическую классификацию душ в зоологии и психологии, впервые предложив *scala naturae* животного царства. Науки же он классифицировал на онтологической основе, согласно принципу первичности формы по отношению к материи. Таким образом, если уровни органической жизни определялись эмпирически, то наукам отводилось более высокое или низкое положение в шкале в соответствии с абстрактностью их предмета, а не по степени их верифицируемости. Однако более поздняя философская мысль

в большей степени интересовалась не эмпирическими исследованиями природных явлений, а метафизическими спекуляциями об иерархической упорядоченности космоса.

В результате были сформулированы три отдельных принципа: уровней, непрерывности (*continuity*) и множественности (*plentitude*). Принцип уровней состоял в том, что все вещи, существующие в природе, можно распределить по шкале соответственно присущей им энергии и степени полноты бытия. На практике это вело к синтезу эмпирических наблюдений качественных различий между природными явлениями и к чисто спекулятивным допущениям о возможности существования более высоких уровней эмпирической реальности. Число уровней бытия и их типы варьировались в зависимости от конкретных философских систем. Второй принцип — принцип непрерывности — предполагал, говоря словами Канта, «непрерывный переход от одного вида к другому путем постепенного нарастания различий». Этот принцип предполагает отсутствие каких бы то ни было «скачков» между разными видами, встречающимися в природе<sup>35</sup>. Третий принцип — принцип множественности — постулирует максимальное разнообразие в явлениях природы. При соединении принципа уровней с принципом непрерывности было получено понятие «иерархического континуума», суть которого в том, что феномены распределяются по уровням, образующим последовательный ряд ступеней, различающихся по степени, а не по типу. Если понятие иерархического континуума соединить с принципом множественности, то мы получим постулат о «бесконечном иерархическом континууме», который утверждает бесконечное множество связей между низшими и высшими порядками реальности. В идеале предполагается «великая цепь бытия».

Следует, однако, заметить, что принципы множественности и непрерывности не обязательно совмещаются. Если принцип множественности соединить с принципом уровней, а принцип непрерывности исключить, то логически возможно получить понятие максимально разнородного мира, явления которого можно расположить в форме бесконечной последовательности, в которой отсутствуют опосредующие связи между разными формами. Таким образом, хотя все три принципа и могут быть логически соединены друг с другом, тем не менее такое соединение вовсе не обязательно; то, что они отнюдь не всегда соединялись, — исторический факт. Можно было, как это делали романтики, особо подчеркивать принцип максимального разнообразия (множественности) в ущерб принципу непрерывности; или же можно было игнорировать принцип уровней и тем самым прийти к идее бесконечного континуума, в котором отсут-

ствуют какие бы то ни было дискретные уровни. Поэтому я не могу согласиться с Лавджоем, пришедшим в книге «Великая цепь бытия» к выводу о том, что «принципы множественности и непрерывности — хотя последний, казалось бы, предполагается первым, — также не согласовывались друг с другом»<sup>36</sup>. Лавджой различает только два принципа — множественности и непрерывности, — а иерархический принцип уровней не отделяет от принципа непрерывности. Исходя из этого, он усматривает внутреннее противоречие между постулатом непрерывности и принципом максимального многообразия, из чего делает вывод, что «история идеи Цепи Бытия, предполагавшей столь всеобъемлющую умопостигаемость мира, — это история неудачи»<sup>37</sup>. Мой же вывод состоит в том, что основные принципы метафизики философов-классиков согласуются друг с другом и внутренне друг другу не противоречат.

Далее следует отметить, что принцип уровней и принцип множественности совместимы как со статической метафизикой, в которой времени отводится роль вторичного атрибута, так и с динамической космологией, в которой время и временной процесс стоят на первом плане. Так, например, уровни реальности и множественность бытия, с точки зрения неоплатоников (в частности, Плотина), были чисто логической схемой, в которой низшие уровни рассматривались через призму высших и считались эманацией этих высших уровней, а в конечном счете «Единого», занимающего в иерархии наивысшее положение. Аналогичным образом в средневековой космологии — в том виде, в каком она была разработана блаженным Августином, Маймонином и Фомой Аквинским, — космос понимался как сотворенный Богом *ex nihilo* с тем, чтобы нашли воплощение множественность бытия и его иерархические уровни. Понятие «ангелов» считалось совместимым с принципом множественности, поскольку они представляли уровень чистого, хотя и ограниченного, разума, располагающийся над уровнем человека, но ниже уровня Бога<sup>38</sup>. Выдающийся образец метафизики множественности бытия в ее статической форме представляет нам, вероятно, Спиноза, соединивший в своей философии элементы неоплатонизма, аристотелевской схоластической философии и спекуляций, почерпнутых из новой космологии эпохи Возрождения. Попытку Спинозы истолковать все вещи через Бога или природу (*natura naturans*) можно расценивать как «коперниковскую революцию», благодаря которой все уровни естественных феноменов стали восприниматься через призму высшего существа, а не с точки зрения конечной антропоцентрической перспективы человека<sup>39</sup>.

Аналогичным образом, великая цепь бытия стала восприни-

маться как результат временного процесса<sup>40</sup>. Основы этого подхода были заложены критическими рационалистами, в частности Вольтером, поставившим под сомнение широко распространенное убеждение, будто природа и в самом деле организована согласно принципам непрерывности и множественности. Против этой точки зрения был выдвинут аргумент, что некоторые виды к настоящему времени вымерли, а некоторые другие находятся в процессе вымирания. Было проведено четкое различие между реальной эмпирической непрерывностью в природе и спекулятивными представлениями о естественных и сверхъестественных формах бытия. Фактически, как отмечали скептики, в природе, судя по всему, происходят скачки, а предположение о непрерывной шкале бытия есть не что иное как порождение «предвзятого воображения».

С точки зрения метафизики, иудео-христианское понятие Творца, создавшего временной мир и вмещающегося в человеческие дела, логически вело к возникновению линейной теории времени, согласно которой в мире есть место для подлинной исторической новизны. Было проведено различие между идеально возможными и реально существующими природными формами, и развитие этой идеи привело к представлению о том, что не все возможное и мыслимое обязательно в то же время и существует. Мыслители XVIII в., в частности Лейбниц и Кант, видели в принципах непрерывности и множественности идеальные регулятивные возможности, истинность которых удостоверяется с течением времени (в силу божественного провидения и всемогущества), но которые не обязательно оказываются воплощенными в природе в каждый данный момент времени. Согласно Лейбницу, природа всегда пребывает в процессе совершенствования, и творческое развитие природы происходит во времени.

Необходимо заметить, что протяжение во времени в соответствии с принципами уровней, непрерывности и множественности вполне согласовывалась с идеей устойчивых видов. Все, что предполагалось доктриной непрерывного творения, состояло всего-навсего в том, что природа не есть завершённый, совершенный продукт, однажды сотворенный Богом, а представляет собою незаконченное, несовершенное творение, которое всегда будет поддаваться исправлению и изменению, дабы стало возможным существование максимального числа сущностей и степеней бытия.

Из двух принципов — непрерывности и множественности — первый оказался более важным для развития современной теории эволюции. В целом, принцип множественности оказывал стимулирующее воздействие на спекулятивную космоло-

гическую мысль в вопросах о бесконечности форм бытия и существовании иных миров, а тем самым поддерживал также и мифологические фантазии о реальном существовании созданий, относительно которых отсутствовали какие бы то ни было эмпирические свидетельства (например, русалок). В метафизическом плане, принцип множественности вылился в представление о «мире-картотеке», для которого время имело второстепенное значение, ибо предполагалось, что все возможные формы бытия уже действительно существуют в силу божественного всемогущества. Эта идея присутствовала, в частности, в философии Спинозы. Принцип непрерывности (в частности, в формулировке Лейбница), напротив, поддавался эмпирической верификации и заставлял искать «недостающие звенья», которые должны были располагаться между известными природными видами. Между способами, или видами, бытия не было непреодолимой пропасти. Были лишь различия в степени, отделяющие низшие формы от высших. В биологии XVIII столетия принятие принципа непрерывности побудило Бюффона сформулировать идею «опосредующих видов, принадлежащих наполовину к одному классу, а наполовину — к другому»<sup>41</sup>.

Лишь только аристотелевская теория фиксированных видов была отброшена, как тут же оказалась расчищенной дорога для концепции эволюции форм бытия в соответствии с принципом иерархического континуума. Так, например, Джон Локк в «Опыте о человеческом разуме» отверг мысль, будто бы человек обладает хоть какими-то знаниями о «реальных сущностях», и сделал вывод, что наши понятия о видах представляют собой всего лишь «номинальные сущности», не соотносящиеся ни с какими фиксированными естественными границами, разделяющими природные виды<sup>42</sup>. Кроме того, с логической точки зрения, принцип непрерывности *per se* предполагает, что существуют такие опосредующие виды, которые участвуют в двух формах бытия, в силу чего между видами не может быть никаких четких и резких границ. Этот момент нашел отражение в «Естественной истории» Бюффона. Однако эволюционный принцип трансформации видов был сформулирован лишь тогда, когда принцип иерархического континуума соединился с гипотезой о временном природном процессе. В частности, некоторые предположения относительно возможной трансформации животных видов были высказаны Лейбницем. Философ Шеллинг тоже считал, что цепь бытия подчинена универсальному эволюционному процессу становления.

Эта вера в непрерывность естественных форм стала, помимо

всего прочего, стимулом для возникновения физической антропологии. Как подметил Лавджой: «Стремление отыскать до сих пор не обнаруженные звенья цепи сыграло особенно важную роль в зарождении антропологической науки. Удивительное сходство в строении скелета у обезьян и человека было известно давно; и внимательные зоологи признавали очевидно напрашивавшиеся решения в пользу как анатомической, так и психической непрерывности в этом регионе видового царства. Лейбниц и Локк говорили о возможности в дальнейшем доказать еще большую степень непрерывности. Задачей науки, таким образом, стало как минимум нащупать более тесную связь между человеком и обезьяной»<sup>43</sup>. Все больший интерес поэтому вызывали характерные особенности «дикарей», т. е. вопрос о том, идентичны ли они анатомически цивилизованным расам или же, быть может, образуют низшую, опосредующую стадию жизни, связывающую обезьяну с человеком. Руссо и Монбоддо зашли настолько далеко, что утверждали, будто человек и человекообразные обезьяны принадлежат к одному и тому же виду.

Из предпринятого анализа вытекает, что постулат об уровнях реальности не зависит от теории эволюции, последняя же может быть введена для объяснения последовательности их появления во времени. В классической метафизике низшая форма понималась как производная от высшей или ею порождаемая, ибо предполагалось, что порождающая причина не может быть менее совершенной по сравнению со своими следствиями. Современная теория эволюции в этом отношении представляет собой полную противоположность классической теории. Она принимает без доказательства, что высший уровень должен быть производным от низшего. Поскольку принцип уровней природных феноменов основывается на эмпирических данных, то его обоснованность не зависит от каких бы то ни было онтологических теорий, объясняющих реальный процесс, посредством которого этот порядок уровней сложился.

Теорию эволюции тоже можно онтологически истолковать различными способами. Например, если выдвигать на первый план принцип непрерывности и отрицать наличие в природе каких бы то ни было скачков и разрывов, то такая позиция логически приводит к отрицанию существования отдельных способов бытия. В таком случае приходится постулировать «качественный континуум», т. е. полагать, что все члены обладают сущностной общностью качеств и отличаются друг от друга всего лишь степенью сложности. В конечном счете, это может привести к представлению о едином прототипе («Urbild»). Такую гипотезу выдвинули Ж. Б. Робине, Гёте и Гердер<sup>44</sup>. Иначе говоря, если придерживаться исключительно



принципа непрерывности, то неизбежно приходишь к монистическому типу метафизики, который все феномены рассматривает как формы или модификации единой субстанции. Процесс эволюции можно понимать таким образом в терминах как материалистической, так и идеалистической метафизики. Материалисты сводят все психические феномены к функциям материи; все так называемые высшие уровни или феномены они представляют всего лишь как «эпифеномены», не имеющие собственных независимых функций. Аналогичным образом, идеалисты сводят физические явления природы к объективизациям разума. Исходя из этого, принцип иерархических уровней явлений интерпретируется как видимость, несовместимая с принципом непрерывности.

С другой стороны, если принимать существование дискретных уровней реальности, не зависящих друг от друга и не имеющих друг с другом ничего общего, то в итоге можно прийти к теории спонтанной эволюции, согласно которой новые уровни феноменов наслаиваются на предыдущие, не испытывая при этом никакого влияния со стороны того низшего уровня, из которого они возникли. С точки зрения этого подхода, происхождение явления и его действительная форма и ценность никак друг от друга не зависят. К примеру, Уильям Джемс в «Многообразии религиозного опыта» спорил с «медицинскими материалистами», утверждая, что обоснованность религиозного опыта не зависит от состояния физического здоровья человека. Аналогичным образом можно рассуждать, подобно тому как это делает Александер в своей книге «Пространство, время и божество», о таких спонтанных категориях реальности, как жизнь, разум и божество, никоим образом не заботясь о том, каким образом эти уровни реальности могут быть взаимно связаны друг с другом эмпирически. У теории спонтанной эволюции Вселенной, вне всяких сомнений, есть много общего с градациями бытия в классической метафизике, которые тоже понимались как ряд иерархически упорядоченных форм бытия, существующих независимо друг от друга.

И наконец, можно истолковать теорию эволюции (к чему я и сам склоняюсь) как теорию, которая предполагает метафизический плюрализм, допускающий существование обособленных форм бытия, и вместе с тем придерживается принципа непрерывности. Такая позиция означает принятие постулата о действительных эмпирических уровнях явлений вкупе с признанием того, что между высшими и низшими феноменами существуют необходимые внутренние связи.

Между высшим и низшим уровнями явлений существует отношение полярности: в то время как каждый из уровней зависит

от другого, он одновременно обладает и некоторой независимостью, или автономией. Таким образом, понятие эволюции включает в себе синтез противоположностей, принципов непрерывности и прерывности, зависимости и независимости, общих элементов и качественной новизны. Эволюция предполагает иерархический континуум; это процесс, в котором новые формы бытия наслаиваются на «материал» низших уровней. Существует, так сказать, прерывность-в-непрерывности. Если история принципов уровней, непрерывности и множественности чему-то нас и научила, то как раз тому, что любой из принципов, взятый в отрыве от остальных, ведет в конечном итоге к их отрицанию. Если взять, например, один только принцип непрерывности, то вскоре сталкиваешься с парадоксами Зенона о бесконечном числе стадий между любыми дискретными явлениями, и становится трудно распознать какую бы то ни было подлинную качественную особость. Принцип непрерывности, взятый в отрыве от постулата уровней и многообразия, быстро приводит к сведению всего качественного разнообразия к единому роду реальности, будь то в материалистической, идеалистической или гилозоистской трактовке. Это можно назвать «ошибкой редукционизма». Аналогичным образом, если взять обособленно принцип множественности, то неизбежен вывод о существовании множества дискретных сущностей, никак не связанных друг с другом. Это можно назвать «номиналистской ошибкой», поскольку данный подход подразумевает, что универсалии — это не более чем названия, а какая бы то ни было онтологическая основа для связей между вещами отсутствует. И наконец, если принимать в расчет один только принцип уровней, то приходится сделать вывод о существовании ряда никак не связанных друг с другом дискретных форм бытия. Это можно назвать «ошибкой формализма», поскольку формы бытия лишаются связи с действительными природными процессами. Теория спонтанной эволюции, которую я предлагаю, синтезирует все три принципа, ограничивая роль каждого из них другими.

Эволюция возможна, поскольку существует преемственность в развитии естественных форм, сочетающаяся с спонтанным появлением нового, т. е. качественных вариаций. Нет ни абсолютной непрерывности, ни абсолютной прерывности; есть иерархический континуум ограниченных возможностей, эволюционирующих с течением времени. Эволюция не постижима во всей своей полноте, ибо мы не можем, лишь исходя из эволюции, объяснить, почему и каким образом возможно появление новых вариаций. Мы можем о них сказать лишь то, что это «спонтанные» и «случайные» вариации; а это равнозначно тому, что нам неведом механизм их возникновения. Во власти ученого

проследить лишь известные условия существования и взаимосвязи различных типов феноменов, не объясняя весь ход развития природы. В конечном счете, рациональность человека укоренена в иррациональности природы. Эмпирический подход к исследованию природы требует, чтобы мы пытались понять природные явления во всей их сложности и взаимосвязанности и не пытались прийти к простой согласованной теории в ущерб объяснению опытных данных. Ибо в наказание за пренебрежение фактами и постулатами опыта (например, связями между всеми уровнями явлений) человеческая мысль падет жертвой собственных абстракций и придет в итоге к отрицанию тех динамических возможностей природы и жизни, которые она с самого начала была призвана объяснить и направлять.

## **5. Методологическая автономия уровней явлений**

Значение современной теории классификации наук (разработанной, в частности, Контом и Спенсером) заключается в том, что была предпринята сознательная попытка отречься от их старой онтологической классификации, унаследованной от Платона и Аристотеля, и заменить ее чисто эмпирической. Согласно Конту, неорганические, или физические, науки имеют дело с наиболее простыми и универсальными явлениями. Следующие за ними биологические науки, которые предполагают существование явлений, изучаемых физическими науками, более частные и сложные. И наконец, за ними идут социальные науки, предполагающие существование данных, изучаемых органическими науками. Аналогичным образом Спенсер провел различие между тремя уровнями явлений, а именно неорганическим, органическим и сверхорганическим (или социальным). Для Спенсера сверхорганические феномены были всего лишь продолжением органических феноменов в социальной сфере, и, стало быть, первые были недоступны для познания вне знания о тех организмах, которые вовлечены в того или иного рода сверхорганический процесс.

С методологической точки зрения, принцип иерархической эмпирической классификации наук требует от нас проведения различия между «необходимым условием» и «достаточной причиной». Низший уровень явлений являет собою необходимое условие возникновения высшего уровня, но высший при всем том не «объясняется» низшим и из него не выводится. С практической точки зрения, феномены высшего уровня могут быть предварительно изучены таким образом, «как если

бы» они были независимы от низшего уровня, и только после этого становится возможным получить синоптический взгляд на взаимоотношения между уровнями. Высший уровень не сводится к низшему, несмотря на наличие свойственных им обоим общих элементов.

И все же, высший уровень проявляется в эмпирических функциях и силах, т. е. в таких измерениях реальности, которые не встречаются на низших. По мере развития науки принцип непрерывности ведет к созданию промежуточных дисциплин — таких, например, как биохимия, — которые сочетают в себе данные двух научных дисциплин и их исследовательские методы. Взаимозависимость уровней естественных феноменов подразумевает, что фактически ни один из них не может быть познан во всей его полноте без обращения к нижестоящим уровням. Наиболее тесно связаны друг с другом физические и химические явления; ныне стало известно, что столь же неразрывная связь существует между биологическими и биохимическими процессами. Аналогичным образом ожидается, что по мере развития психосоматической медицины нам станет известно многое о взаимозависимости психических, культурных и биологических явлений.

Имея дело с одним из уровней, мы можем теоретически допустить наличие определенных данных, которые из низших уровней невыводимы. В качестве методологического инструмента (или методологической фикции) полезно исследовать явления данной науки так, «как если бы» они были независимы от других уровней. Особенно легко это дается физикам, химикам и биологам, имеющим дело с отдельными объектами, которые могут быть вычленены для специального изучения. Для психологов, если они хотят отделить психологические феномены от биологических процессов, эта проблема усложняется, поскольку обе совокупности данных явным образом относятся к одному и тому же объекту. Аналогичным образом социологи и антропологи, занимающиеся социальным поведением и его результатами, не могут изучать свои данные без обращения к реальным человеческим организмам. Иначе говоря, психические, социальные и культурные явления не существуют независимо, и потому о них нельзя сказать, что они образуют отдельные онтологические уровни и могут быть познаны сами по себе. Методологически возможно абстрагировать указанные феномены и временно рассматривать их так, «как если бы» они были независимыми от тех организмов, от которых они зависят.

В статье «Социология и психология», впервые опубликованной в 1916 г.<sup>45</sup>, Риверс отстаивал независимость социологической науки, которая, хотя и связана в конечном счете с

данными психологии, тем не менее может изначально развиваться самостоятельно. Выражая уверенность в том, что конечная цель изучения общества — объяснение социального поведения в категориях психологии<sup>46</sup>, он утверждает, что с точки зрения метода следует разделять эти две дисциплины, поскольку существует опасность ошибочно принять предположения одной из наук как подлинные объяснения. «Именно потому, что в настоящее время столь трудно различить причину и следствие, каждая наука должна пока по мере возможности идти своим собственным путем, как если бы она была независимой дисциплиной»<sup>47</sup>. Ранее в своих лекциях «Родство и социальная организация» Риверс на примере своих этнологических изысканий показал, что социальные факты взаимоотношений в примитивных обществах должны объясняться через предшествующие социальные условия, а не при помощи лингвистики и психологии, как полагал в свое время Крёбер<sup>48</sup>.

Таким образом, Риверс высказал две разные идеи, хотя ни он, ни его современники не проводили между ними четкого различия. Во-первых, он стремился доказать методологическую независимость социологии от социальной психологии, признавая в то же время, что социальные феномены представляют собою по существу эпистемические абстракции целостной психосоциальной ситуации. Социология должна была трактоваться так, «как если бы» она была независимой дисциплиной, в силу неопределенности выводов и исследовательских результатов психологии; однако это чисто прагматическое разделение не исключало тесной связи указанных наук в будущем. Во-вторых, в лекциях «Родство и социальная организация» он выдвинул более радикальный тезис о том, что общие характеристики, мельчайшие детали систем родства и классификации в примитивных обществах строго детерминированы социальными условиями и что психологические «интерполяции» не могут объяснить природу и многообразие этих социальных явлений. Он писал: «Эти психологические элементы — не что иное как сопутствующие обстоятельства социальных процессов, которыми можно заниматься независимо от их психологического аспекта»<sup>49</sup>. Здесь Риверс придерживался точки зрения, которую ранее высказывали Морган и Мак-Леннан и которая заключается в том, что природа классификационных систем в примитивных обществах детерминирована предшествующими социальными условиями. Эта позиция была противоположна утверждению Крёбера о том, что способ использования терминов родства всецело определяется языковыми и психическими факторами. Настаивая на автономии социальных явлений и их независимости от психологических феноменов, Риверс вышел за рамки чисто прагматического

аргумента, который он предлагал позже. Тезис о предварительном методологическом обособлении социологии от социальной психологии эмпирически обосновывался как средство, гарантирующее научную точность объяснений. Тезис о фактической независимости социологии от психологии вышел за пределы эмпирической области; он превратил предварительное разделение *de facto* в онтологическую независимость *de jure*.

Другими словами, Риверс не проводил четкого различия между эмпирическими и методологическими проблемами классификации наук (с одной стороны) и метафизической проблемой соотношения и числа уровней реальности (с другой стороны). Тезис о том, что психологические элементы есть всего лишь сопутствующие обстоятельства социальных процессов и что последние вполне можно понять в отрыве от их психических аспектов, представлял собою логическое обобщение, вышедшее за рамки эмпирических фактов, которыми оперировал Риверс. Он предположил онтологическое разграничение уровней явлений, что было равнозначно признанию их независимости.

Если мы вновь возвратимся к статье Крёбера «Сверхорганическое», то сможем увидеть аналогичный онтологический аргумент в связи с понятием культуры, однако выраженный гораздо более отчетливо. Согласно Крёберу, уровень «социальных» явлений предполагает «скачок в иную плоскость», переход на новый спонтанный уровень реальности, не имеющий ничего общего с неорганическим и органическим уровнями. С исторической точки зрения можно рассудить так, что Крёбер принял высказанную Риверсом критику его попытки объяснить термины родства через психологические мотивы и языковые обычаи и, в соответствии с этим, признал также и жесткий детерминизм социальных феноменов. Позиции Риверса и Крёбера, судя по всему, различались в той мере, в какой первый все же оставался верен взглядам Спенсера, считавшего, что сфера социального охватывает реальное поведение (т. е. как процессы, так и продукты социального взаимодействия), в то время как второй отождествил сферу социальных явлений с психическими, культурными продуктами социального взаимодействия.

Таким образом, Крёбер начал изучать абстрактные психические результаты деятельности общества, называемые им культурой или цивилизацией, как реальность *sui generis*, подчиненной автономным историческим процессам развития, не зависящим от психологического опыта и действительного социального поведения. Тем самым он превратил эпистемическую, или методологическую, абстракцию в обособленную онтологическую сущность, которую понимал как независимый спонтанный уровень реальности, не подчиненный более естественному отбору и за-

конам органической эволюции, а подчиняющийся вместо этого своему собственному, не менее жесткому историческому детерминизму. Эту позицию я предлагаю назвать *культуралистской ошибкой*. Культуралистскую ошибку совершают в том случае, когда определяют культуру как идеальную абстракцию и превращают, или реифицируют, эту *ens rationis* в самостоятельную онтологическую сущность, подчиненную собственным законам развития и познаваемую лишь через саму себя. Нет ничего ошибочного в простом абстрагировании культурных достижений от породившего их контекста социального поведения; это правомерно, а кроме того, нередко бывает полезно с практической точки зрения. Культуралистская ошибка происходит лишь тогда, когда данную логическую абстракцию начинают рассматривать так, как будто она и в самом деле — реальность *sui generis*, т. е. сверхпсихическая, сверхсоциальная сущность, независимая от человека. Культуралистская ошибка — результат «возвышения» чистой формы или абстракции до уровня вещественной естественной силы, которая сама себя объясняет и является онтологически самодостаточной; такая процедура в чем-то напоминает платоническую доктрину трансцендентальных Форм Идей, которые тоже, как предполагалось, существуют независимо от индивидуального разума и конкретных природных проявлений.

Культуралистскую ошибку легче всего понять как противоположность «натуралистической ошибки», т. е. попытки «свести» культурные феномены к уровню органического и психологического. Например, фрейдистская теория примитивной орды и Эдипова комплекса, концепция врожденных национальных характеров Лебона, а также концепция родового бессознательного, содержащаяся в теории мифа Юнга, иллюстрирующие по сути Ламаркову доктрину наследования приобретенных качеств, — все это примеры, или результаты, натуралистической ошибки, поскольку указанные характеристики лучше объясняются в терминах исторически приобретенных культурных качеств, способных изменяться в зависимости от времени и места. Пытаясь избежать натуралистической ошибки органической детерминации культурных качеств, Крёбер и те его современники — приверженцы теории автономности культуры, впали в другую крайность и допустили культуралистскую ошибку, отстаивая самостоятельность существования культуры как исторической сверхпсихической реальности, не зависящей ни от индивидуальной инициативы, ни от коллективных человеческих усилий.

Статья Крёбера «Сверхорганическое» стала классикой американской антропологической литературы, а его термин «сверхорганическое» (отличный от спенсеровского) снискал признание

среди американских ученых, хотя английские антропологи, в частности Радклиф-Браун, все еще придерживаются спенсеровской трактовки этого термина<sup>50</sup>. Следует, однако, заметить, к чести Крёбера, что в целом его концепцию культуры разделяли и другие американские антропологи, которые, как и он, были учениками Боаса. К числу оригинальных достижений Крёбера этого периода я отношу то, что он впервые сформулировал теорию спонтанной эволюции культурных феноменов и детерминистскую философию культурной истории, которых ни Боас, ни большинство его учеников не разделяли. Знаменательно, что когда впервые вышла в свет статья Крёбера, такие ученики Боаса, как Сепир, Голденвейзер, Свентон и др., подвергли открытой критике концепцию культурного сверхорганического<sup>51</sup>. В целом эта критика сводилась к тому, что между социальным и психическим, между культурой общества и индивидом нет никакой пропасти и что исключение человека из изучения культурной истории ведет к внутренним противоречиям. Эта решительная критика, между тем, не мешала им самим продолжать рассматривать культуру как реальность *sui generis*, а способ существования культуры — как закрытую систему, постижимую лишь через саму себя. Из современных антропологов к числу «культурологов», все еще придерживающихся крёберовской трактовки культурного сверхорганического, можно отнести Леви-Стросса, Уайта и Гёбеля, хотя в пересмотренном издании своей «Антропологии» (1948) сам Крёбер уже отошел от жесткого противопоставления органического и сверхорганического, свойственного ему ранее. Гёбель ошибочно истолковывает неприятие Крёбером классического подхода к сверхорганическому «как наследие биохевиоризма в психологии»<sup>52</sup>.

## Примечания

<sup>1</sup> В основу этой главы легли мои статьи: On the Concept of Culture and Some Cultural Fallacies // *American Anthropologist*. V. XLVI, 1944, p. 30-44; On the Philosophy of Culture in the Social Sciences // *Journal of Philosophy*. V. XXXIX, 1942, p. 449-457.

<sup>2</sup> См.: D. B. Klein. Psychology Progress and the Armchair Taboo // *Psychological Review*. V. XLIX, 1942, p. 226-234; H. Blumer. The Problem of the Concept in Social Psychology // *American Journal of Sociology*. V. XLV, 1939-1940, p. 707-719; C. S. Ford. Review of Hoebel's *Man in the Primitive World* // *American Anthropologist*. V. LII, 1950, p. 245-246.

<sup>3</sup> E. B. Tylor. *Primitive Culture*. V. I, L., 1871 (в рус. пер.: Э. Б. Тайлор. *Первобытная культура*. М., 1989); F. Boas. *The Mind of Primitive Man*. N. Y., 1938, а также статья «Anthropology» в *Encyclopedia of the Social*



*Sciences*, v. II, p. 73-110; B. Malinowski, статья «Culture» в *Encyclopedia Britannica*, а также A Scientific Theory of Culture and Other Essays. Chapel Hill, 1944; R. B. Dixon. The Building of Cultures. N. Y., 1928; C. Wissler. An Introduction to Social Anthropology. N. Y., 1929; R. S. Lynd. Knowledge for What? Princeton, 1939.

<sup>4</sup> C. Osgood. Culture: Its Empirical and Non-Empirical Character // Southwestern Journal of Anthropology. V. VII, 1951, p. 202-214; R. R. Marett. Man in the Making. L., 1928; R. Redfield. The Folk Culture of Yukatan. Chicago, 1941; C. Osgood. Ingalik Material Culture. New Haven, 1940; W. F. Ogburn, M. F. Nimkoff. Sociology. Cambridge, Mass., 1940; W. Schmidt. The Culture Historical Method of Ethnology. N. Y., 1939.

<sup>5</sup> См. главу V.

<sup>6</sup> W. W. Jaeger. Paideia; The Ideals of Greek Culture. N. Y., 1939, p. 300.

<sup>7</sup> L. A. White. The Science of Culture. N. Y., 1949, см. в особенности главу XIII; см. также L. A. White. Ethnological Theory // Philosophy for the Future, ed. by Sellars and others. N. Y., 1949, p. 357-384.

<sup>8</sup> I. Rouse. Prehistory in Haiti. New Haven, 1940, p. 15-17.

<sup>9</sup> E. Sapir. Language, Race and Culture // The Making of Modern Man, ed. by V. F. Calverton. N. Y., 1931, p. 142-154; см. также его статью Culture, Genuine and Spurious, вошедшую в сборник Selected Writings of Edward Sapir, ed. by D. G. Mandelbaum. Berkeley, 1949.

<sup>10</sup> E. E. Eubank. The Concepts of Sociology. N. Y., 1932, p. 357.

<sup>11</sup> E. Sapir. The Emergence of the Concept of Personality in a Study of Cultures // Journal of Social Psychology. V. V, 1934, p. 408-415.

<sup>12</sup> F. H. Allport. The Group Fallacy in Relation to Social Science // American Journal of Sociology. V. XXIX, 1923-1924, p. 688-703; Ostwald, цит. по: L. White. The Science of Culture, p. 116; W. W. Taylor. A Study of Archeology. 1948, p. 105-109.

<sup>13</sup> A. Blumenthal. A New Definition of Culture // American Anthropologist. V. XLII, 1940, p. 571-586.

<sup>14</sup> E. Sapir. Culture, Genuine and Spurious // American Journal of Sociology. V. XXIX, 1924, p. 401-429.

<sup>15</sup> E. Sapir. The Emergence of the Concept of Personality in a Study of Cultures // Journal of Social Psychology. V. V, 1934, p. 408-415; R. Linton. The Study of Man. N. Y., 1936, p. 100-101; C. Klukhohn. Patterning as Exemplified in Navaho Culture // Language, Culture and Personality, ed. by Leslie Spier and others. Menasha, Wis., 1941; R. Lynd. Knowledge for What? p. 19-40.

<sup>16</sup> E. Sapir. The Unconscious Patterning of Behavior in Society // Selected Writings of Edward Sapir, p. 544-559.

<sup>17</sup> G. Myrdal. An American Dilemma. 2 vols. N. Y., 1944.

<sup>18</sup> J. Dewey. Human Nature and Conduct. N. Y., 1933, ch. V.

<sup>19</sup> R. Lynd. Knowledge for What?

<sup>20</sup> H. Spencer. Principles of Sociology. 3 vols. N. Y. — L., 1910, v. I, p. 4. (В рус. пер.: Г. Спенсер. Основания социологии. Ч. 1-2. Спб., 1876-1877.)

<sup>21</sup> Ibid., p. 7.

<sup>22</sup> Ibid., p. 12.

<sup>23</sup> Ibid., p. 13-14.

- <sup>24</sup> A. Kroeber. The Superorganic // American Anthropologist. V. XIX, 1917, p. 163-213.
- <sup>25</sup> Ibid., p. 192-193.
- <sup>26</sup> Ibid., p. 208 ff.
- <sup>27</sup> A. Kroeber. The Possibility of a Social Psychology // American Journal of Sociology. V. XXIII, 1917-1918, p. 633-650.
- <sup>28</sup> A. Kroeber. The Superorganic // American Anthropologist. V. XIX, 1917, p. 186.
- <sup>29</sup> A. Kroeber. Eighteen Professions // American Anthropologist. V. XVII, 1915, p. 283-288.
- <sup>30</sup> A. Kroeber. The Possibility of a Social Psychology // American Journal of Sociology. V. XXIII, 1917-1918, p. 633-650.
- <sup>31</sup> A. Kroeber. So-Called Social Science // Journal of Social Psychology. V. I, 1935-1936, p. 317-340.
- <sup>32</sup> Aristotle. De anima, 415a // Aristotle Selections, ed. by W. D. Ross. Oxford, 1908-1933, p. 206-207. (Аристотель. О душе, пер. П. С. Попова. М., 1937, с. 43-44).
- <sup>33</sup> Posterior Analytics, 87b.
- <sup>34</sup> J. Maritain. The Degrees of Knowledge. N. Y., 1938.
- <sup>35</sup> A. O. Lovejoy. The Great Chain of Being. Cambridge, Mass., 1948, p. 240-241.
- <sup>36</sup> Ibid., p. 332.
- <sup>37</sup> Ibid., p. 329.
- <sup>38</sup> Ibid., p. 80.
- <sup>39</sup> D. Bidney. The Psychology and Ethics of Spinoza. New Haven, 1940.
- <sup>40</sup> A. O. Lovejoy. The Great Chain of Being, ch. IX.
- <sup>41</sup> Ibid., p. 230.
- <sup>42</sup> Ibid., p. 228-229.
- <sup>43</sup> Ibid., p. 233-234.
- <sup>44</sup> Ibid., p. 278-280.
- <sup>45</sup> W. H. S. Rivers. Sociology and Psychology // W. H. Rivers. Psychology and Ethnology. L., 1926.
- <sup>46</sup> Ibid., p. 5.
- <sup>47</sup> Ibid., p. 6.
- <sup>48</sup> W. H. S. Rivers. Kinship and Social Organization. L., 1914, p. 92; A. Kroeber. Classificatory Systems of Relationship // Journal Royal Anthropological Institute. V. XXXIX, 1909, p. 77-84; см. также: A. Kroeber. The Morals of Uncivilized People // American Anthropologist. V. XII, 1910, p. 437-447.
- <sup>49</sup> W. H. S. Rivers. Kinship and Social Organization, p. 92.
- <sup>50</sup> A. R. Radcliffe-Brown. Evolution, Social or Cultural? // American Anthropologist. V. XLIX, 1947, p. 78-83; см. также: D. Bidney. The Problem of Social and Cultural Evolution: a Reply to Radcliffe-Brown // American Anthropologist. V. XLIX, 1947, p. 524-527.
- <sup>51</sup> Критику статьи Крёбера см. в: American Anthropologist. V. XIX, 1917.
- <sup>52</sup> E. A. Hoebel. Man in the Primitive World. N. Y., 1949, p. 428.

Альберт К. Кафанья

# Формальный анализ определений понятия «культура»\*

---

## Введение

**Н**едавно пробудившийся интерес к проблеме определения понятия «культура» — верный знак того, что культурная антропология наконец-то начала выходить из описательной фазы своей непродолжительной научной карьеры. Ибо до тех пор, пока силы науки поглощены сбором и описанием данных, терминологические тонкости, как правило, не привлекают особого внимания. Когда этнограф впервые наблюдает сакральный ритуал или церемониальный танец, он не спрашивает себя: «Посмотрим, должен ли я это описывать? Является ли это элементом культуры, согласно данному мной определению?» Подобно специалистам в других областях научного знания, он узнает предмет своего исследования «с первого взгляда». Еще до появления профессиональных антропологов люди обладали такой непосредственно данной способностью отличать характеристики культуры от прочих феноменов. Эту способность я буду называть «до-дефиниционным знанием» культуры.

Адекватность терминологии начинает волновать исследователей лишь тогда, когда они пытаются сформулировать общие принципы, разработать гипотезы и составить предсказание для проверки этих гипотез. Обладая до-дефиниционным знанием культуры, этнографы описывали свои полевые наблюдения в терминах, которые казались им наиболее подходящими для их целей. В результате то, что в одной монографии именовалось «племенем», в другой называлось «нацией», и т.д. Чтобы облегчить понимание и сделать возможными

---

\* A. C. Cafagna. A Formal Analysis of Definitions of «Culture» // G. E. Dole, R. L. Carneiro (eds.). Essays in the Science of Culture. In Honor Leslie A. White. N. Y., 1960. P. 111-132.

обобщения, ученые попытались разработать и принять стандартные термины для описания одних и тех же феноменов, встречающихся в жизни разных народов. Это — подготовительная стадия развития научной терминологии. Она ограничивалась поиском стандартных терминов, которые можно было бы использовать в кросс-культурных исследованиях. Эти усилия в определенной мере увенчались успехом. Но поскольку задачи этнологов не сводятся к простому обобщению фактов и попыткам разработать гипотезы для объяснения описываемых закономерностей, то их интерес к терминологии выходил за рамки поиска договоренностей относительно ее использования.

Поскольку научные гипотезы должны быть логически непротиворечивыми и поддаваться верификации, то и термины должны быть определены соответствующим образом. В итоге мы и столкнулись с растущим интересом к определениям.

Итак, я попытался подчеркнуть два момента. Во-первых, несмотря на разногласия по поводу того, каким языком следует «говорить» о «культуре», все культурные антропологи «знают», что перед ними тот или иной культурный элемент, когда его видят. Во-вторых, такое до-дефиниционное знание, будучи адекватным для описания, для объяснения и предсказания недостаточно.

В этом очерке доказывается, что критически оценить господствующие и противоречащие друг другу определения «культуры» будет проще, если воспользоваться некоторыми формальными правилами определения, разработанными в философии науки. Я попытаюсь применить набор таких формальных правил к нескольким распространенным в настоящее время определениям «культуры» и попытаться несколько усовершенствовать эти определения, недостатки которых — по существу терминологические. Введением в такой формальный анализ послужит краткий обзор некоторых общих принципов теории определений.

## Необходимость определений<sup>1</sup>

Теория определений выросла из необходимости повысить коммуникативность естественного языка. Для всех естественных языков (языков, изучаемых лингвистами) характерно то, что относительно небольшой набор лингвистических элементов функционирует в огромном множестве разных контекстов и обстоятельств. Структура языка такова, что его элементы вкуче со свойственными ему правилами словообразования (фонологи-

ческими) и преобразования (правилами грамматики) позволяют ему создавать бесконечное множество выражений. Например, один и тот же набор слов может функционировать в эмоциональном, побудительном или описательном дискурсе. Требования, которым должен удовлетворять любой данный набор слов, дабы эффективно выполнять эти разные функции, будут, разумеется, заметно отличаться в зависимости от типа дискурса. Большинство слов, или даже более крупных лингвистических единиц (units), обладают определенной степенью неясности, неопределенности и двусмысленности. Эти свойства делают слова и выражения более многогранными и широкоохватными, что позволяет им удовлетворять самым разным требованиям, которые может предъявлять к ним обыденный дискурс.

*Неясность* (vagueness) — одно из важных свойств языка. Слово является неясным тогда, когда существуют такие пограничные случаи, в которых трудно решить, применимо к ним данное слово или нет. Пример неясного слова — слово «лысый». Сколько волос должен потерять человек, чтобы мы могли назвать его лысым? Неясность, как правило, выгодна, поскольку позволяет обсуждать предметы, точным знанием о которых мы не располагаем. Например, в обыденном дискурсе применение слова «рыба» для обозначения всех животных, обитающих в воде, является достаточно ясным. Но для зоолога, желающего, чтобы было проведено различие между китами и другими обитателями морских глубин, такое словоупотребление оказывается неудовлетворительным. Неясность нашего языка отражает неясность наших знаний.

Другое важное свойство обыденного языка — *неопределенность* (indefiniteness). Слово является неопределенным, если в том контексте, в котором оно появляется, оно дает меньше информации, нежели дало бы какое-либо другое слово. Например, в высказывании «Система родства западноевропейских народов является двулинейной» слово «двулинейная» является неопределенным, ибо дает меньше информации, чем дало бы слово «эскимосская». Опять-таки, как и в случае неясности, мы иногда бываем вынуждены пользоваться в своей речи неопределенными словами.

Самым важным из свойств обыденного языка является, вероятно, *полисемия*. Слово можно назвать полисемичным, или многозначным, если оно имеет два или более прочно устоявшихся смысла, или значения. Эта особенность слов чрезвычайно облегчает освоение языка и общение, поскольку сокращает размер рабочего словаря. О полисемичном слове можно говорить как о *двусмысленном* (ambiguous), если при его использовании вкладываемый в него специфический

смысл не становится ясным из контекста. Обычно принято говорить о двусмысленности слов. Между тем, строго говоря, слова полисемичны; двусмысленным является *словоупотребление*. Чтобы пояснить это, рассмотрим слово «bank». В обычном понимании это слово имеет два значения: берег (bank) реки и сберегательный банк (savings bank). Будучи полисемичным, слово «bank» само по себе не является двусмысленным. Предложение же «I lost it near the bank» [«Я потерял его *на берегу* (или: *около банка*)»] двусмысленно. Если полисемия представляет собой одно из важнейших и неотъемлемых свойств языка, то двусмысленность, если не свести ее к минимуму, серьезно ограничивает эффективность коммуникации.

Двусмысленность представляет собой, быть может, самое распространенное препятствие на пути эффективной коммуникации. Поэтому необходимо рассмотреть некоторые из наиболее типичных ее форм и концептуальные методы их устранения. Наиболее «опасные» двусмысленности проистекают из незаметного смещения или смешения конкурирующих значений полисемичного слова. Три наиболее часто встречающихся типа таких смещений — это *смещения «слово-референт»* (word-referent shifts), *смещения «коннотация-денотат»* (connotation-denotation shifts) и *смещения «процесс-результат»* (process-product shifts).

Важнейшим источником двусмысленностей, вероятно, является *смещение «слово-референт»*. Такая двусмысленность, которую иногда называют ошибкой «употребления vs называния» (*use versus mention fallacy*), оказалась в центре внимания специалистов по общей семантике. Они назвали эту ошибку «словесной магией» и считали, что она служит источником величайшей путаницы в мышлении. Человек впадает в эту ошибку, когда путает употребление слова для обозначения некой *невербальной сущности* или указания на нее с употреблением слова для обозначения или указания на *само слово* (т.е. на вербальную сущность). Ярким примером путаницы в мышлении, проистекающей из данного типа смешения, является утверждение некоторых физических антропологов о необходимости замены слова «расовый» на слово «этнический». Этот аргумент выглядит следующим образом: «Раса была причиной наиболее пагубных деяний в истории человечества; следовательно, мы должны заменить расовое этническим».

Путаница здесь возникает в результате того, что в первом случае слово «раса» *употребляется* для выражения отношения к предрассудкам и дискриминации, во втором же случае имеет место *указание* на само слово «раса». Выражение «словесная магия» очень подходит для описания этого аргумента, поскольку в нем молчаливо предполагается, что посредством

изменения слов мы изменяем глубоко укорененные привычки и установки. Можно установить четкое различие между употреблением слова и указанием на него, если указываемое слово заключать в кавычки: например, из четырех букв состоит не Билл, а слово «Билл».

Еще одной постоянной причиной ошибок являются *смещения «коннотация-денотат»*. Пример такого типа двусмысленности содержится в высказывании: «Слово 'русалка' имеет значение; следовательно, русалки существуют». В этом утверждении смешиваются два смысла слова «значение». В одном смысле, «значение» слова состоит из всех тех *конкретных объектов*, к которым это слово обычно применяется. Этот смысл «значения» обычно именуется *денотатом*. В другом смысле, «значение» слова складывается из тех *общих свойств*, которыми должен обладать конкретный объект, чтобы данное слово было к нему применимо. Этот смысл «значения» обычно называется *коннотацией*. Различие между денотатом и коннотацией слова, вероятно, можно разъяснить на следующем примере: денотат слова «культурный антрополог» состоит из таких конкретных объектов (людей), как А. Л. Крёбер, Роберт Лоуи и т. д., тогда как его коннотация состоит из таких общих свойств (качеств), как изучение науки о культуре, проведение полевых исследований среди дописьменных народов и т. д.

В философском дискурсе слово «значение» обычно употребляется в смысле коннотации, поскольку все мыслимые слова — сколь бы неясными, неопределенными и двусмысленными они ни были, — имеют коннотацию. Однако слово не обязательно должно иметь денотат, и некоторые весьма употребительные слова (например, «русалка») действительно его не имеют. Более того, необходимо отметить, что логическая деятельность по установлению и прояснению коннотации слова (т. е. определению термина) и эмпирическое определение его денотата по существу не зависят друг от друга.

Последний тип двусмысленности, который мы рассмотрим, иногда называют *смещениями «процесс-результат»*. Такого рода словесная путаница может возникать в тех случаях, когда в обычном понимании слово означает как процесс (или некоторую деятельность), так и продукт (или результат) этой деятельности. Этот тип двусмысленности можно проиллюстрировать следующим утверждением: «Наука представляет собой постоянно самокорректирующуюся деятельность. Следовательно, теория кровообращения Гарвея ненаучна, ибо за последние три столетия она не претерпела никаких изменений». Слабость этого аргумента — в пренебрежении тем, что в обычном понимании

слово «наука» обозначает как *результат*, т. е. совокупность подтвержденных гипотез, так и *процесс*, посредством которого получают эту совокупность гипотез.

## Функции определений

Я рассмотрел некоторые наиболее важные особенности употребления слов, позволяющие им удовлетворять разнообразным и сложным требованиям естественного языка. Между тем очевидно, что строгие требования научного дискурса делают желательным употребление таких терминов, многозначность которых была бы сведена к минимуму.

Определение можно рассматривать как концептуальный механизм контроля над функциями слова. Обычно определения применяются в следующих целях: *а)* для прояснения неясных и неопределенных слов, *б)* для устранения двусмысленности и *в)* для объяснения новых слов через старые. Определения, используемые в этих целях, помогают установить и поддерживать логическую согласованность научного языка. Между тем в научной работе определениям присуща и другая, не менее важная функция. Она связана с фундаментальным принципом философии науки, требующим от научных гипотез практической верификации. В соответствии с этим принципом, высказывания являются научно значимыми тогда и только тогда, когда вытекающие из них выводы поддаются непосредственной или косвенной верификации при помощи наблюдения. Эту функцию выполняет особый класс определений, так называемые «рабочие определения». Они служат соотношению гипотез с теми наблюдениями, при помощи которых они могут быть подтверждены.

Прежде чем приступить к анализу определений «культуры», было бы полезно рассмотреть природу научных определений, различные типы определений и некоторые формальные правила определений, которые будут далее использоваться в нашей работе.

Что представляют собой научные определения? Рассматривая этот вопрос, следует прежде всего отметить, что *определяются «слова», а не «вещи»*. Когда мы требуем определения «культуры», мы просим объяснить употребление слова «культура», а не дать эмпирическую характеристику феномена культуры. Отметить это не будет лишним, ибо широко распространенное непонимание этого факта является, вероятно, главной причиной того, что антропологи до сих пор почти нисколько не продвинулись к достижению общепринятого определения своего важнейшего термина.



Если понимать определение как «объяснение» значения или употребления термина, то что здесь подразумевается под объяснением? Определение дает объяснение, устанавливая *необходимые и достаточные условия* применения (или употребления) соответствующего термина. Устанавливая условия, при которых может употребляться то или иное слово, определение имплицитно устанавливает коннотацию слова. Например, когда Джордж П. Мёрдок оговаривает правила употребления слова «клан», предполагается следующее определение: пусть слово «клан» означает «любую сплоченную социальную группу, обладающую однолинейной системой происхождения, паттерном совместного проживания, соответствующим системе происхождения, и механизмом интеграции супруга со стороны»<sup>2</sup>. Здесь необходимое условие обозначения чего-то словом «клан» заключается в том, чтобы это нечто было сплоченной социальной группой; достаточным условием является обладание тремя вышеуказанными дополнительными атрибутами.

Все определения состоят из двух компонентов: во-первых, объясняемого слова и, во-вторых, слова или нескольких слов, используемых для объяснения первого. Обычно эти компоненты называются соответственно *определяемым* и *определяющим*. В определении Мердока, приведенном выше, определяемое было напечатано прописными буквами, а определяющее — курсивом. Каждое определение утверждает, что эти два компонента имеют эквивалентные коннотации и могут использоваться как взаимозаменяемые.

Хотя каждое определение должно устанавливать последне-дефиниционное употребление и значение определяемого приравнивания его к использованию и обозначению определяющего, они могут различаться в зависимости от характера устанавливаемого ими соотношения (иначе говоря, соотношение может быть утверждением, оговоренным употреблением слова или толкованием), а также в зависимости от того, имело ли определяемое до-дефиниционное использование. На этой основе можно выделить три типа определений.

## Три типа научных определений

Первый тип, который мы рассмотрим, можно назвать *справедливыми определениями*. В данном случае предполагается додефиниционное употребление как определяемого, так и определяющего, определение же просто устанавливает равенство между ними. Например, справедливое определение: «шлюп» означает то же самое, что и «судно с косым парусным воору-

жением, обладающее одной мачтой и единственным кливером» — представляет собой высказывание, которое может быть как истинным, так и ложным. Поскольку в нем утверждается, что его определяемое и определяющее могут взаимно заменять друг друга во всех контекстах, не нанося ущерба общению, то оно является фактическим утверждением, которое можно проверить, спросив людей о том, как они используют эти слова, наблюдать их вербальное поведение, заглянуть в словари и т. д.

Важно заметить, что, хотя использование определяющего должно быть «очень близким» к употреблению определяемого, они не обязательно должны быть идентичными. Например, использование определяемого часто бывает двусмысленным, т. е. предполагает множественность значений; в этом случае справедливое определение может устранить двусмысленность слова, устанавливая, что лишь одно употребление, а именно то, в котором используется определяющее, является эквивалентным употреблению определяемого. Справедливое определение, следовательно, может в ряде случаев подвергать анализу определяемые слова. Успех его, разумеется, зависит от определяющего, у которого меньше недостатков по сравнению с определяемым.

Второй тип обычно называют *номинальными определениями*. Номинальные дефиниции наделяют значением неизвестное (определяемое) при помощи известного (определяющего). В данном случае определяемым является либо новый термин, либо старый термин, используемый в новом контексте; предполагается, что определяемое не имело до-дефиниционного употребления. Номинальное определение удовлетворяет потребность технического языка в экономии, так как его определяемое всегда значительно короче определяющего, например:  $a^{10} = \text{agaragaragaraga}$ . Номинальное определение имеет договорной характер; оно просто заявляет о намерении использовать определяемое в качестве синонима определяющего. Следовательно, вопрос о его истинности или ложности не стоит. Эти определения, стало быть, не являются суждениями; в них просто оговариваются условия употребления того или иного термина. Номинальное определение может быть названо удачным тогда и только тогда, когда его использование повышает строгость и плодотворность языка.

Особым классом номинальных определений являются так называемые «рабочие определения». Рабочие определения используются исходя из требований измерения и верификации научных гипотез. Термин можно назвать определенным, когда он используется, обозначая такие свойства, которые поддаются эмпирическому наблюдению и измерению. Точнее

говоря, термин является рабочим в том случае, если следствия из гипотезы, в формулировке которой он содержится, поддаются опытной проверке. Примерами такой дефиниции могут служить определение «температуры» как делений на шкале Фаренгейта и определение «интеллекта» как суммы баллов по тесту IQ. Когда Лесли А. Уайт говорит, что степень эволюции культуры может быть измерена количеством энергии, приходящейся в год на душу населения, он по сути предлагает рабочее определение «эволюции»<sup>3</sup>.

Третий тип определений может быть назван *поясняющим*. В данном случае определяемое имеет устойчивое до-дефиниционное употребление, а определяющее не обязательно обладает таковым. Существенной особенностью таких определений является то, что в них всегда содержится попытка проанализировать определяемые ими термины. Рассмотрим, к примеру, следующую попытку объяснения неясного термина «лысый»: «лысым» можно назвать любого человека, к которому может быть применено выражение «обладающий линией волос, отступившей за пределы вертикальной линии, перпендикулярной плоскости Франкфорта». Это определение, хотя его определяющее явно выходит за рамки устойчивого словоупотребления, вероятно, является истинным в плане того, что большинство людей, обычно считающихся лысыми, обладают одновременно и теми свойствами, которые конкретизируются в определяющем. Кроме того, принятие данного определения помогает устранить неясность, свойственную слову «лысый», посредством исключения многочисленных пограничных случаев. Как показывает этот пример, пояснения представляют собой гибрид, обладающий характеристиками как номинальных, так и справедливых определений. Иначе говоря, хоть они и должны совмещаться с привычным словоупотреблением, их принятие служит уточнению и прояснению такого словоупотребления.

## **Формальные критерии определений**

Далее приводится перечень правил, предлагаемый в качестве основы для оценки формальной адекватности определений «культуры».

1. Определение должно устанавливать значение определяемого слова.

2. Определяющее должно быть менее двусмысленным, менее неопределенным, менее неясным и более известным, чем определяемое.

3. Замена определяемого определяющим в соответствующих

контекстах (для справедливых и поясняющих определений) должна быть совместима с обычным словоупотреблением и/или повышать строгость и эффективность употребления слов.

4. Определяющее должно обладать свойствами, хотя бы косвенно доступными для опытного восприятия.

### **Анализ определений «культуры»**

В конце очерка хотелось бы представить итоги недавней дискуссии по поводу определений «культуры». Приведенные ниже определения<sup>4</sup> были выбраны потому, что каждое из них широко используется, а все вместе они представляют весь спектр текущих определений.

#### **Определения, отталкивающиеся от понятия социального наследия**

Одно из определений этого типа дается Брониславом Малиновским: «... социальное наследие есть ключевое понятие культурной антропологии. Обычно оно называется культурой...»<sup>5</sup>. Эдвард Сепир использует примерно такое же определение, говоря, что термин «культура» означает «любой социально унаследованный элемент человеческой жизни — как материальной, так и духовной»<sup>6</sup>. Ральф Линтон присоединяется к этой точке зрения, утверждая: «Социальное наследие называется *культурой*... культура означает все социальное наследие человечества...»<sup>7</sup>.

Приведенные высказывания — реальные определения, ибо в них утверждается, что значение слова «культура» эквивалентно значению выражения «социальное наследие». Эта группа определений может быть подвергнута критике в нескольких аспектах. Во-первых, определяющее («социальное наследие») не уменьшает неясности определяемого («культуры»). Например, празднование Рождества, вероятно, и может быть рассмотрено как элемент нашего социального наследия, однако в настоящее время этот праздник отличается гораздо большей коммерциализацией и меньшей духовностью по сравнению с тем, каким он был для предыдущего поколения. Возникает вопрос: насколько подобными друг другу должны быть обычаи, чтобы мы могли рассматривать один из них как наследование другого?

Кроме того, эти определения оказываются ложными, поскольку слова «социальное наследие» и «культура» не являются взаимозаменяемыми, как то в них утверждается. Фактически, значение слова «культура» оказывается гораздо более



Рис. 1.

широким по сравнению со значением выражения «социальное наследие». Возьмем, к примеру, формулу  $E=mc^2$ , известную обывателю как теория относительности Эйнштейна. В то время, когда она была впервые обнародована, она не была частью нашего социального наследия, но лишь немногие антропологи отважились бы отрицать, что она была элементом культуры. Мне кажется, что проблема здесь возникает от пренебрежения обычным значением «культуры» как *процесса*, а не только *результата*. Значение выражения «социальное наследие» не включает в себя тех процессов, посредством которых вводятся новые культурные элементы, а старые элементы видоизменяются и прямо или косвенно передаются. Таким образом, значение «социального наследия» не эквивалентно значению «культуры» и оказывается его подмножеством (см. рис. 1)<sup>8</sup>.

Неясность выражения «социальное наследие» можно было бы уменьшить при помощи вспомогательного поясняющего или рабочего определения, которое бы исключило пограничные случаи. Например, можно было бы ограничить значение выражения «социальное наследие» обозначением тех вещей и событий, которые существовали до рождения старейшего члена общества и которые, по его мнению, не изменились за время его жизни. Оказалось бы, что проблему «процесс/результат» можно решить, если оговорить, что слово «культура» означает только результат. Такая модификация обыденного словоупотребления могла бы сделать данное понятие более конструктивным.

### **Определения, отталкивающиеся от понятия научаемых форм поведения**

Определения, отталкивающиеся от понятия научаемого поведения (*learned behavior*), использовались многими психологами, социологами и антропологами. Рут Бенедикт говорит: «... культура есть социологический термин, обозначающий научаемое поведение...»<sup>9</sup>. Джулиан Стюард предполагает: «Культуру обычно понимают как приобретенные способы поведения, передающиеся социально...»<sup>10</sup>. Согласно Эллисону Дэвису: «... культура... может быть определена как *все поведение, вырабатываемое индивидом в процессе приспособления к группе...*»<sup>11</sup>. Для Клайда Клак-

хона: «Культура включает в себя все передаваемое социальное научение»<sup>12</sup>. Аналогичным образом, Чарлз Хоккет утверждает: «Культура — это привычки, которые люди приобретают в результате научения... от других людей»<sup>13</sup>.

Все это справедливые определения, в которых предполагается, что до-дефиниционное значение слова «культура» совпадает со значением выражения «научаемое поведение». Данные определения не удовлетворяют критерию взаимозаменяемости, поскольку значение выражения «научаемое поведение» (когда оно ограничивается человеческими существами) значительно уже значения слова «культура». Про эти определения мы можем сказать, что в них игнорируется «результативный» аспект «культуры». Ибо независимо от того, какое конкретное определение дается культуре, редкие антропологи исключают из ее описания орудия труда, оружие, предметы ритуала и т. п. на том основании, будто бы артефакты не являются ее элементами. Связь между «научаемым поведением» и «культурой» может быть представлена следующей диаграммой (рис. 2), показывающей, почему справедливые определения этой группы — ложные.



Рис. 2.

### Предлагаемые модификации

Логическая проблема, связанная с данными определениями, состоит в том, что существует множество контекстов, в которых слова «культура» и «научаемое поведение» не являются взаимозаменяемыми. Я мог бы предложить два способа усовершенствования таких определений. Первый заключается в замене определяющего на «научаемое поведение и его результаты», дабы обеспечить взаимозаменяемость его со словом «культура» в гораздо большем числе контекстов. Второй состоит в том, чтобы отойти от обыденного словоупотребления, рассмотреть определение как объяснение и представить доказательства, оправдывающие этот отход.

### Определения, опирающиеся на понятие идей

Некоторые антропологи определяли культуру главным образом через идеи, общие для членов общества. По мнению Кларка Уисслера: «...культура есть определенный комплекс взаимосвя-



Рис. 3.

занных идей»<sup>14</sup>. Аналогичным образом подходит к делу и Джеймс Форд: «... культура может быть в целом определена как поток идей, перетекающий от индивида к индивиду посредством символического поведения, вербального обучения или имитации»<sup>15</sup>. Рассуждая в том же духе, Уолтер Тейлор говорит: «Под... культурой... я разумею все те интеллектуальные конст-

рукты, или идеи, которые усвоены индивидом или созданы по ходу жизни им самим... Культура... состоит из идей»<sup>16</sup>.

Эта группа, которую я отношу к классу пояснительных определений, не удовлетворяет третьему и четвертому критерию (согласно которым определяющее должно быть взаимозаменяемым с определяемым и обозначать свойства, поддающиеся по меньшей мере косвенному наблюдению). Во-первых, значение определяющего — т. е. слова «идеи» — гораздо уже по сравнению с до-дефиниционным пониманием «культуры». Некоторые из тех археологов, которые определяют «культуру» через идеи, сами же пишут отчеты, в которых найденные при раскопках артефакты описываются как «культурные сокровища». Поэтому оснований считать, будто такой отход от обыденного словоупотребления хоть как-то повысит продуктивность данного понятия, мало. Это еще один случай, когда значение определяющего есть подмножество значения определяемого (см. рис. 3).

Во-вторых (что более важно), эти пояснительные определения «культуры» через «идеи» не просто нарушают наше четвертое правило — ибо идеи невозможно наблюдать, — но и вводят неуместный вопрос об онтологическом статусе культуры. Для модификации определений этой группы предложить ничего нельзя, ибо их основные недостатки — не терминологические, а связаны с принципиальным непониманием функции определений в науке<sup>17</sup>.

### **Определения, отталкивающиеся от понятия общего для членов общества (или стандартизированного) поведения**

Многие определения явно, или неявно, делают основной упор на «поведение, общее для членов общества». Джеффри Горер говорит: «... культура, в антропологическом смысле слова, [есть]... общие для членов общества паттерны (стерео-

типы) научаемого поведения...»<sup>18</sup>. Другое аналогичное определение приводится Кимбеллом Янгом: «Культура состоит из общих и более или менее стандартизированных идей, установок и привычек...»<sup>19</sup>. Еще одно такое определение мы находим у Кларка Уисслера: «... культура есть... совокупность стандартизированных представлений и процедур, которых придерживается племя»<sup>20</sup>.



Рис. 4.

Справедливые определения данной группы неадекватны в нескольких отношениях. Во-первых, они не устраняют неясности слова «культура». Сколько человек должны действовать и думать одинаково, чтобы мы были вправе употреблять выражение «общий для членов общества»? Во-вторых, выражение «общее для членов общества поведение» (применительно только к людям) имеет гораздо более узкое значение, нежели слово «культура», поскольку в него не включаются артефакты. В-третьих, некоторые феномены, бесспорно относящиеся к культуре, представляют собой формы поведения, которые могут быть присущи только одному человеку, например, королю или королеве. Соотношение значений выражения «общее для членов общества поведение» и слова «культура» показано на рис. 4.

### Предлагаемые модификации

Неясность выражения «общее для членов общества поведение» может быть устранена дополнительными рабочими определениями, конкретизирующими минимальное число или процентную долю людей, которые должны проявлять определенный тип поведения, чтобы его можно было назвать «общим для членов общества». Например, некоторых целей можно достичь, если ограничить значение выражения «общее для членов общества поведение» кругом тех действий, в которые вовлечены не менее двух человек. Другие научные задачи могут потребовать того, чтобы выражение «общее для членов общества поведение» использовалось для обозначения только тех действий, которые являются модальными для членов конкретной социокультурной системы. Проблема отсутствия взаимозаменяемости слов «общее для членов общества поведение» и «культура» в тех контекстах, в которых фигурируют артефакты и уникальные формы поведения, может быть реше-



на, только если ограничить употребление слова «культура» теми контекстами, в которых возможна взаимозаменяемость. И тогда оно поясняет понятие «культуры», делая его более ясным и продуктивным.

### **Определения, опирающиеся на понятие абстракции поведения**

Ряд антропологов утверждали, что культура есть абстракция того или иного рода поведения. Наиболее четкие формулировки такого типа даны А. Л. Крёбером и Клайдом Клакхоном. Они говорят: «Культура, следовательно, является абстракцией; культура неизбежно является абстракцией»<sup>21</sup>; «... поведение, по-видимому... и есть то, в материи чего существует культура и из чего она концептуально вычленяется, или абстрагируется»<sup>22</sup>. Психолог Джон Доллард говорит: «Культура есть название, данное абстрагированным взаимосвязанным обычаям социальной группы»<sup>23</sup>. С точки зрения Дэвида Аберле и его соавторов, «культура есть социально переданное поведение, которое перенимается как абстракция от конкретной социальной группы»<sup>24</sup>.

Прежде чем дать оценку этим утверждениям, необходимо провести различие между двумя значениями слова «абстракция». В первом смысле, мы абстрагируем нечто тогда, когда вычленим определенный ограниченный класс эмпирических данных из более широкого кластера эмпирических данных, вкупе с которыми он обычно воспринимается, или фокусируем внимание на этом классе данных. Возьмем, к примеру, три разных объекта. Первый имеет синюю окраску, сделан из дерева и имеет плоскую округлую платформу, держашуюся на четырех ножках. Второй объект похож на первый, за исключением того, что имеет красную окраску и сделан из металла. Третий объект подобен первым двум, но его плоская округлая платформа покрыта зеленой кожей и поддерживается деревянными ножками. Теперь, если мы назовем все эти три предмета общим термином «табурет», мы совершим операцию абстрагирования, т. е. ограничим наше внимание свойством обладания плоской округлой платформой на четырех ножках, игнорируя такие свойства, как цвет и материал, из которого табурет изготовлен. Таким образом, мы могли бы сказать, что слово «табурет» есть абстракция, поскольку его значение было получено в результате процесса абстрагирования. Заметьте, однако, что при этом мы ни в коем случае не отрицали «конкретное существование» вещей, к которым отсылает слово «табурет». Далее следует заметить, что мы дали

всего лишь имплицитное определение табурета. Толковать его можно следующим образом: слово «табурет» обозначает «плоскую округлую платформу на четырех ножках».

Существует также и иное значение слова «абстракция», и в данном случае, вероятно, больше подходит слово «гипотетизация». Как мы видели, при операции абстрагирования мы просто ограничиваем наше внимание определенным классом наблюдаемых данных. При гипотетизации же мы употребляем термины для обозначения некоторых предполагаемых — или сконструированных — сущностей, которые в принципе ненаблюдаемы и обладают ментальным онтологическим статусом. (Когда мы истолковываем эти сконструированные сущности как конкретные вещи, мы совершаем ошибку овеществления.) Взять, к примеру, психоаналитические понятия «ид», «эго» и «супер-эго». Эти термины обозначают определенные сконструированные сущности, введенные для истолкования некоторых типов поведения; о них ни в каком смысле нельзя сказать, что они обозначают наблюдаемые свойства. Иначе говоря, в первом смысле слово называется «абстракцией» даже тогда, когда оно обозначает наблюдаемые свойства, ибо его значение достигается при помощи процедуры абстрагирования. Во втором смысле слово называется «абстракцией» потому, что оно обозначает «абстрактные», или предполагаемые, свойства или сущности.

В результате неразличения этих двух значений слова «абстракция» в некоторых антропологических статьях был выдвинут ошибочный аргумент, который можно выразить следующим образом: как культура может определять человеческое поведение, если культура — абстракция? Как может абстракция быть причиной чего-то<sup>25</sup>?

Этот аргумент содержит ошибку, о которой уже говорилось выше как об *ошибке «употребление vs название»*. В высказывании «Культура определяет человеческое поведение» слово «культура» *употребляется* в качестве обозначения ограниченного класса наблюдаемых феноменов. В утверждении же «Культура есть абстракция» содержится *название* самого слова «культура» (поскольку абстракцией является именно слово).

В свете этих замечаний, слово «культура» в высказывании «Культура есть абстракция от человеческого поведения» может пониматься в двух разных смыслах, которые, однако, часто путают. Иначе говоря, оно здесь двусмысленно. Если понимать «абстракцию» в первом смысле (т. е. как процесс определения значения термина путем абстрагирования), то утверждение «Культура есть абстракция» не является определе-

нием «культуры» вообще. Иначе говоря, в нем не объясняется, как использовать слово «культура». Оно представляет собой всего лишь неинформативное утверждение о том, каким образом было выведено значение слова (неинформативное, поскольку значения почти всех слов выводятся путем абстрагирования). С другой стороны, если слово «абстракция» применяется в том значении, в котором мы приравнивали его к «гипотетизации», то утверждение «Культура есть абстракция от человеческого поведения» является объяснением надлежащего употребления слова «культура», несущей с собой неудачный метафизический подтекст. Такого рода определения утверждают, что «культура» имеет то же значение, что и такие гипотетические конструкции, как «стереотипы поведения», «образы жизни» и т. п.

Итак, эти определения не удовлетворяют второму и четвертому из наших критериев. Рассмотрим абсурдность следующего типичного утверждения, возникающую при подстановке на место слова «культура» выражения «абстрактные паттерны поведения»: «Наконечники стрел, найденные в Нью-Мексико, — одно из наиболее ранних проявлений абстрактных паттернов поведения, обнаруженных в Новом Свете». Следовательно, в этих реальных определениях содержится ложное допущение о взаимозаменяемости определяющего (предполагаемых «паттернов» или «стереотипов») и определяемого («культуры»). Кроме того, эти определения не удовлетворяют четвертому критерию, поскольку их определяющее не обозначает наблюдаемых данных. Определения этой группы имеют еще один дополнительный дефект, упоминавшийся при обсуждении определений, отталкивающихся от понятия идей. Этот недостаток вызван тем, что не проводится различие между логическим вопросом «Каким образом употребляется слово 'культура'?» и онтологическим вопросом «Что составляет суть, или природу культуры?» Я не предлагаю ничего для модификации этих определений, поскольку их основной недостаток является по существу не терминологическим.

### **Определения, отталкивающиеся от понятия сверхорганического**

Согласно Уайту, «культура... образует сверхбиологический, или экстрасоматический, класс явлений...»<sup>26</sup>. Почти то же самое утверждали Крёбер<sup>27</sup> и Лоуи<sup>28</sup>. Если принять приведенное высказывание в качестве определения, то его следует отнести к классу справедливых определений, устанавливающих, что «культура» означает «сверхбиологическое», или «экстрасома-

тическое». Это определение (если его считать определением) не отвечает нашему третьему критерию, поскольку его определяющее («экстрасоматическое») не во всех контекстах является взаимозаменяемым для слова «культура», как то утверждается. Например, обряды посвящения бесспорно являются элементами культуры и в то же время явно содержат в себе «соматические», или биологические аспекты. Между тем, при рассмотрении контекстов, в которых фигурируют эти утверждения, выясняется, что такие высказывания, как «культура есть свержорганическое», должны истолковываться не в качестве определений, а в качестве гипотез о том, каким образом можно было бы с наибольшим успехом объяснить культурные различия. Другими словами, я рассматриваю приведенные выше утверждения как методологические высказывания о феномене культуры, подразумевающие определение слова «культура».

### **Определение, опирающееся на идею именованного класса предметов или явлений**

Насколько мне известно, утверждения, которые бы открыто определяли «культуру» как слово, употребление которого должно быть тем или иным образом санкционировано, высказывались лишь Уайтом<sup>29</sup>. Он говорит: «Культура... есть слово, которое мы можем использовать в качестве названия для некоторого класса феноменов — предметов и явлений...»<sup>30</sup>. Согласно Уайту, «культура» есть наименование класса всех «предметов и явлений, находящихся в зависимости от символизации»<sup>31</sup>. Это высказывание следует классифицировать как *номинальное определение*, ибо слово «культура» трактуется таким образом, как будто бы оно не имело до-дефиниционного употребления. Следовательно, вопрос о его истинности или ложности ставить нельзя, а оценивать данное утверждение следует с точки зрения его эвристической ценности, т. е. его эффективности как концептуального инструмента.

В своих многочисленных очерках Уайт систематически и убедительно проработал ряд антропологических проблем, для объяснения которых фактор человеческого организма может считаться функционально неуместным. Показателен следующий пример: как можно объяснить различия в обычаях, институтах и других аспектах человеческого поведения, наблюдаемые в географически отдаленных друг от друга регионах? О такого рода проблемах Уайт пишет: «... если рассматривать человеческое поведение во всей его полноте и во всем его разнообразии, то связь между различиями в обычаях и традици-

ях и различиями в физическом строении тела нигде установить нельзя ... и, следовательно, человека мы можем рассматривать как константу, а культуру — как переменную»<sup>32</sup>. Опять-таки, обсуждая проблему культурных различий, Уайт говорит: «... мы можем научно рассмотреть их так, как если бы они имели собственное независимое существование. Фактически... [такие проблемы]... наиболее успешно можно решить, если полностью исключить из рассмотрения человеческий организм»<sup>33</sup>. В свете сказанного выше можно утверждать, что принятие уайтовского определения «культуры» дало бы как минимум логическую возможность рассматривать культурные феномены, не обращаясь к человеческому организму.

Выделив данный критерий оценки эвристической ценности уайтовского определения, мы должны далее тщательно проанализировать его на предмет соответствия формальным требованиям, предъявляемым к номинальным определениям, т. е. требованиям ясности и результативности. В полном виде определение гласит: пусть «культура» обладает тем же значением, что и «класс всех предметов и явлений, находящихся в зависимости от символизации». Фраза «находящиеся в зависимости от» неопределенна, поскольку выражения «необходимое условие» или «достаточное условие» содержали бы больше информации. Однако те контексты, в которых приводится данное определение, позволяют предположить, что данная фраза может быть объяснена следующим образом: пусть «класс всех предметов и явлений, находящихся в зависимости от символизации» имеет то же значение, что и «класс всех предметов и явлений, необходимым условием появления и восприятия которых является символизация».

Признав обоснованность данного разъяснения, мы можем сделать следующий шаг и проанализировать термин «символизация». Однако прежде мы должны четко осознать, что логическая структура номинального определения предполагает отсутствие до-дефиниционного значения определяемого. Стало быть, в определении Уайта определяемое «культура» может законно использоваться в качестве обозначения некой сущности *в том и только в том случае, если* свойства, характерные для этой сущности, конкретизируются определяющим («класс всех предметов и явлений, необходимым условием появления и восприятия которых является символизация»).

Итак, определяющее указывает лишь на свойство быть классом, о членах которого известно только то, что они не могли бы ни существовать, ни обладать каким бы то ни было смыслом, не будь у человека уникальной способности пользоваться символами. Эту способность Уайт описывает как

«творческую способность... свободно, активно и по собственной воле наделять предметы ценностью»<sup>34</sup>. Кроме того, нам не дается никакого критерия, который бы помогал определять в непосредственном наблюдении, обязаны ли те или иные предмет или явление своим существованием и смыслом указанной человеческой способности, т. е. являются ли они символами. Фактически нам говорится следующее: «Предмет, который в одном контексте является символом, в другом может быть не символом, а знаком... Это различие *должно* проводиться [лишь] тогда, когда происходит надделение ценностью... [физического объекта]... или когда прежде приписанная ценность открывается впервые...»<sup>35</sup>. Другими словами, единственным отличительным свойством того, что обозначается выражением «класс всех предметов и явлений, находящихся в зависимости от символизации», является свойство быть физическим предметом или явлением, на которые тот или иной человеческий организм добровольно реагирует «осмысленным», но несколько произвольным образом. Следовательно, при определении Уайта становится логически необходимым, чтобы слово «культура» употреблялось лишь для обозначения этого символического отношения между тем или иным человеческим организмом и теми или иными вещью или событием.

Таким образом, мы напрямую столкнулись с прагматическим парадоксом: хотя Уайт убедительно рассуждал о широком классе культурных феноменов, которые легче всего поддаются объяснению, «если полностью исключить из рассмотрения человеческий организм», сам термин «культура», согласно его определению, к этим феноменам применяться не может.

### Предлагаемые модификации

Мы показали, что принятие уайтовского определения наложило бы чрезмерные ограничения на употребление слова «культура». Более того, мы показали, что они вытекают из понимания «культуры» как «слова, значение которого мы можем устанавливать произвольно»<sup>36</sup> посредством номинального определения. Для того чтобы избежать таких следствий, я предлагаю следующие концептуальные модификации. Во-первых, хотя и верно, что слово «культура», когда оно впервые было введено в антропологический дискурс, употреблялось произвольно, равно очевидно и то, что это слово, по меньшей мере со времен Тайлора, имело конкретное значение (пусть неясное и двусмысленное). А поскольку слово «культура» обладало до-дефиниционным употреблением, то ему следует давать

справедливое или пояснительное, но не номинальное определение. Таким образом, высказывание: «'Культура' означает то же самое, что и 'класс предметов и явлений, находящихся в зависимости от символизации'», — не может быть принято в качестве справедливого определения. Как было уже сказано, в реальных определениях и определяющее, и определяемое имеют установившиеся значения, предшествующие приравнивающему их утверждению. Поэтому мы можем пользоваться словом «культура» для обозначения предметов и явлений, которые обладают свойствами, содержащимися в до-дефиниционном значении<sup>37</sup>, т. е. тех предметов и явлений, которые обычно считают элементами культуры. Выражение «класс предметов и явлений, находящихся в зависимости от символизации» мы можем использовать для обозначения всего, что обладает указанными в нем свойствами, т. е. предметов и явлений, находящихся в символическом отношении к человеческому организму. Таким образом, указанные слова могут употребляться независимо друг от друга, за исключением тех случаев, когда мы подвергаем оценке истинность определения, утверждающего, что они могут использоваться как взаимозаменяемые без ущерба для понимания. Если определение возникает в результате эмпирического исследования словоупотребления, исходя из того что предмет или явление обозначается словом «культура», мы можем обоснованно заключить, что данный предмет или явление обладают свойством поддержания символической связи с человеческим организмом. Кроме того, взаимозамена выражений «класс предметов и явлений, находящихся в зависимости от символизации» и «культура» не только приблизила бы их к обыденному словоупотреблению, но и уменьшила бы неясность употребления последнего выражения, исключив пограничные случаи, располагающиеся на грани символического и несимволического.

## Примечания

<sup>1</sup> Некоторые идеи и термины, которые я использовал в первой части очерка, заимствованы у Макса Блэка, Морриса Коэна и Эрнеста Нагеля, а также у Ирвинга Копи.

<sup>2</sup> G. P. Murdock 1949, P. 65.

<sup>3</sup> L. A. White 1949, P. 363-397.

<sup>4</sup> Большинство высказываний, которые анализируются в этой статье, не формулировались специально в качестве определений слова «культура». Скорее это были попытки сформулировать отличительные особенности культурных феноменов. Однако поскольку очевид-

но, что в этих высказываниях имплицитно содержатся определения основного термина, то я рассматривал их в качестве определений.

<sup>5</sup> B. Malinowski 1931, P. 621.

<sup>6</sup> E. Sapir 1924, P. 402.

<sup>7</sup> R. Linton 1936, P. 78.

<sup>8</sup> Использование диаграмм Венна было предложено мне в личном общении Робертом Карнейро.

<sup>9</sup> R. Benedict 1945, P. 13.

<sup>10</sup> J. Steward 1950, P. 98.

<sup>11</sup> A. Davis 1948, P. 59.

<sup>12</sup> A. Kroeber, C. Kluckhohn 1952, P. 58.

<sup>13</sup> C. Hockett 1950, P. 113.

<sup>14</sup> C. Wissler 1916, P. 197.

<sup>15</sup> J. Ford 1949, P. 38.

<sup>16</sup> W. Taylor 1948, P. 109.

<sup>17</sup> См. L. Goldstein 1957, где обсуждается неуместность постановки онтологических проблем в антропологии.

<sup>18</sup> G. Gorer 1949, P. 2.

<sup>19</sup> K. Young 1942, P. 35.

<sup>20</sup> C. Wissler 1929, P. 341.

<sup>21</sup> A. L. Kroeber, C. Kluckhohn 1952, P. 61.

<sup>22</sup> Ibid., P. 156.

<sup>23</sup> J. Dollard 1939, P. 50.

<sup>24</sup> D. Aberle 1950, P. 102.

<sup>25</sup> Три примера этого ошибочного аргумента можно найти в работах А. Р. Радклиф-Брауна (1940, P. 10-11), А. Ирвинга Халлоуэла (1945, P. 174-175) и Мелфорда Э. Спиро (1951, P. 25).

<sup>26</sup> L. White 1949, P. 16.

<sup>27</sup> A. Kroeber 1917, P. 192.

<sup>28</sup> R. Lowie 1936, P. 301.

<sup>29</sup> В своей недавней статье Омар К. Мур (1952) привел ряд альтернативных номинальных определений термина «культура», чтобы проиллюстрировать свой метод анализа. Мне кажется, что формалистский «модельный анализ», предложенный в его статье, может мало дать антропологии на ее нынешнем этапе развития. Хотя физикам-теоретикам и в самом деле удалось развить плодотворные эмпирические интерпретации логико-математических исчислений, я согласен с мнением Рудольфа Карнапа, писавшего: «Разумеется, логически возможно применить тот же самый метод к любой другой области научного знания. Но *практически* дело обстоит так, что большинство наук в настоящее время, видимо, еще не достигли того уровня развития, который допускал бы столь строгую форму представления знания» (выделено А. К.) (R. Carnap 1955, p. 202).

<sup>30</sup> L. White 1954, P. 463.

<sup>31</sup> Ibid., P. 464.

<sup>32</sup> L. White 1949, P. 124.

<sup>33</sup> Ibid., P. 100.

<sup>34</sup> Ibid., P. 29.

<sup>35</sup> Ibid., P. 26.

<sup>36</sup> White L. 1954, P. 463.



<sup>37</sup> Примеры до-дефиниционного употребления слова «культура» читатель найдет в таблице, приведенной в книге Джорджа П. Мёрдока (G. Murdock 1950).

## Библиография

- D. F. Aberle, A. K. Cohen, A. K. Davis, M. J. Levy, Jr., F. X. Sutton. The Functional Prerequisites of a Society // *Ethics*. V. 60, 1950, p. 100-111.
- R. Benedict. *Race, Science and Politics*. Revised edition. N. Y., The Viking Press, 1945
- M. Black. *Critical Thinking*. N. Y., Prentice-Hall, Inc., 1952.
- R. Carnap. *Foundations of Logic and Mathematics* // *International Encyclopedia of Unified Science*. V. 1, 1955, p. 139-214.
- M. R. Cohen, E. Nagel. *An Introduction to Logic and Scientific Method*. N. Y., Harcourt, Brace and Company, 1934.
- I. Copi. *Introduction to Logic*. N. Y., The Macmillan Company, 1953.
- A. Davis. *Social-Class Influences upon Learning*. Cambridge, Harvard University Press, 1948.
- J. Dollard. *Culture, Society, Impulse, and Socialization* // *American Journal of Sociology*. V. 45, 1939, p. 50-63.
- J. A. Ford. *Cultural Dating of Prehistoric Sites in Virú Valley, Peru* // *Surface Survey of the Virú Valley, Peru*, by J. A. Ford and G. R. Willey. *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*. V. 43 (1), 1949, p. 29-89.
- L. J. Goldstein. *On Defining Culture* // *American Anthropologist*. V. 59, 1957, p. 1075-1080.
- G. Gorer. *The People of Great Russia*. L., Cresset Press, 1949.
- A. I. Hallowell. *Sociopsychological Aspects of Acculturation* // *The Science of Man in the World Crisis*, ed. by Ralph Linton. N. Y., Columbia University Press, 1945, p. 171-200.
- C. Hockett. *Language and Culture: A Protest* // *American Anthropologist*, V. 52, 1950, p. 113.
- A. L. Kroeber. *The Superorganic* // *American Anthropologist*, V. 19, 1917, p. 163-213.
- A. L. Kroeber, C. Kluckhohn. *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions* // *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*. Harvard University, V. 47 (1), 1952.
- R. Linton. *The Study of Man*. N. Y., D. Appleton-Century Company, Inc., 1936
- R. H. Lowie. *Cultural Anthropology: A Science* // *American Journal of Sociology*. V. 42, 1936, p. 301-320.
- B. Malinowski. *Culture* // *Encyclopedia of the Social Sciences*. V. 4, 1931, p. 621-646.
- O. K. Moore. *Nominal Definitions of «Culture»* // *Philosophy of Science*. V. 19, 1952, p. 245-256.
- G. P. Murdock. *Social Structure*. N. Y., The Macmillan Company, 1949.

- G. P. Murdock, et al. Outline of Cultural Materials. 3rd edition. New Haven, Human Relations Area Files, 1950.
- W. V. O. Quine. From a Logical Point of View. Cambridge, Harvard University Press, 1953.
- A. R. Radcliffe-Brown. On Social Structure // Journal of the Royal Anthropological Institute. V. 70, 1940, p. 1-12.
- E. Sapir. Culture, Genuine and Spurious // American Journal of Sociology. V. 29, 1924, p. 401-429.
- M. E. Spiro. Culture and Personality; The Natural History of a False Dichotomy // Psychiatry. V. 14, 1951, p. 19-46.
- J. H. Steward. Area Research: Theory and Practice // Social Science Research Council, Bulletin. V. 63, 1950.
- W. W. Taylor. A Study of Archaeology // Memoirs of the American Anthropological Association. V. 69, 1948.
- L. A. White. The Science of Culture. N. Y., Farrar, Straus and Company, 1949.
- L. A. White. Review of A. L. Kroeber and C. Kluckhohn, «Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions» // American Anthropologist. V. 56, 1954, p. 461-468.
- C. Wissler. Psychological and Historical Interpretations for Culture // Science. V. 43, 1916, p. 193-201.
- C. Wissler. An Introduction to Social Anthropology. N. Y., Henry Holt and Company, 1929.
- K. Young. Sociology: A Study of Society and Culture. N. Y., American Book Company, 1942.

*Перевод В.Г. Николаева*

Клиффорд Гирц

# Влияние концепции культуры на концепцию человека\*

---

## I

**З**авершая свое недавнее исследование мировоззрения народов, находящихся на племенной стадии развития, «*La Pensée Sauvage*», французский антрополог Леви-Стросс замечает, что научное объяснение состоит не в сведении сложного к простому, как нас пытались убедить. Скорее, пишет он, оно состоит в подмене сложного, которое трудно понять, сложным же, но которое понять проще. Когда речь идет об изучении человека, можно, на мой взгляд, пойти дальше и утверждать, что часто объяснение состоит в подмене простых описаний сложными с попыткой сохранить убедительную ясность, свойственную простым описаниям.

Основным научным идеалом, по-моему, служит элегантность, но в общественных науках часто случается, что именно отступление от этого идеала сопутствует творческим прорывам. Продвижение в науке обычно состоит в последовательном усложнении того, что когда-то казалось красиво выстроенным рядом умозаключений, но сейчас уже представляется недопустимым упрощением. На смену разочарованию приходят осознание и объяснение, которые позволяют заменить то, что понять трудно, тем, что понять легче, о чем и говорил Леви-Стросс. Уайтхед однажды предложил естественным наукам такой афоризм: «Ищи простоту, но не верь ей»; общественным наукам он мог бы сказать: «Ищи сложность и упорядочи ее».

Изучение культуры развивалось вроде бы по тому же образцу. Развитие научных представлений о культуре восходит к тому моменту, когда была развенчана концепция природы человека, господствовавшая в эпоху Просвещения, — она, как бы к ней ни относиться, была одновременно простой и ясной,

---

\* Geertz C. *The Interpretation of Cultures*. N.Y. 1973. P. 33-54.

— и взамен ей утвердилась концепция не только более сложная, но и совсем не такая ясная. С тех пор все научные рассуждения о культуре пронизаны желанием прояснить ее и сделать концепцию человека более понятной. Достигнув сложности, причем в масштабах гораздо более грандиозных, чем это предполагалось, антропологи увязли в изощренных попытках упорядочить ее. И конца пока не видно.

Суть концепции человека, сформировавшейся в эпоху Просвещения, заключалась, как известно, в том, что человек неотделим от природы и что в целом он существует сообразно естественнонаучным законам, которые по наущению Бэкона и под руководством Ньютона тогда же и были раскрыты. Вкратце, природа человека представлялась столь же строго организованной и единообразной, столь же восхитительно простой, как и Вселенная Ньютона. Некоторые законы ее существования могли быть другими, но все же это были *законы*; ее неизменность могла быть скрыта от глаз ухищрениями местных обычаев, но все же она была *неизменна*.

Цитата из сочинения историка-просветителя Маску, которую я позаимствовал из авторитетного исследования Лавджоя, демонстрирует такую позицию с присущей ей прямоотой, столь свойственной второстепенным писателям: «Декорации [в разные времена и в разных местах] действительно меняются, актеры переодеваются и гримируются; но их побуждения формируются все теми же людскими желаниями и страстями, и они все так же воздействуют на судьбы царств и народов»<sup>1</sup>.

Итак, этой точкой зрения нельзя пренебречь и также нельзя сказать, несмотря на столь легко брошенное мною чуть выше слово «развенчано», что она полностью исчезла из современной антропологической мысли. Точка зрения, согласно которой люди всегда, на любом фоне и под любыми одеждами, остаются людьми, еще не вытеснена полностью представлением «другие нравы, другие твари».

Однако в первоизданном виде просветительская концепция природы человека имела и гораздо менее приемлемые импликации, согласно наиболее важной из них, теперь процитирую самого Лавджоя, «всё то, что может быть понято, проверено, подтверждено лишь по отношению к людям определенного возраста, расы, темперамента, традиции или состояния, не имеет ценности и не представляет интереса»<sup>2</sup>. Огромное число различий среди людей в их верованиях и в системе ценностей, в обычаях и институтах, обусловленных временем и местом, не имеет значения в определении природы человека. Это все приращения, даже искажения, скрывающиеся от глаз

то, что есть человеческого в человеке, — постоянное, общее, универсальное.

Так, например, стало широко известным, что д-р Джонсон увидел гениальность Шекспира в том, что «его характеры не обусловлены обычаями какого-то конкретного места, отличными от всех прочих, особенностями занятий и профессий, которые свойственны лишь немногочисленной группе людей, или случайным стечением обстоятельств и мнений»<sup>3</sup>. А Расин считал успех своих пьес на классические темы доказательством того, что «вкусы Парижа... сообразны с теми, что были в Афинах; моих зрителей потрясают те же самые вещи, которые в другие времена вызывали слезы на глазах просвещенных классов Греции»<sup>4</sup>.

В подобной точке зрения нас смущает прежде всего то (если не считать, что в устах столь глубоко английского Джонсона и французского Расина она звучит просто комично), что образ неизменной природы человека, независимой от времени, места и обстоятельств, от занятий и профессии, случайного стечения обстоятельств и мнений, может оказаться иллюзией, что сущность человека может быть так тесно переплетена с тем, где он находится, кто он есть, во что он верит, что отделить ее не представляется возможным. И именно размышления на тему такой вероятности привели к развитию концепции культуры и к развенчанию «универсалистского» взгляда на человека. И что бы ни утверждала современная антропология, — а в разные периоды своего развития она утверждала практически все, — она тем не менее тверда в убеждении, что человека, на которого не повлияли бы обычаи определенного места, практически не существует, никогда не существовало и, что еще более важно, не могло бы в принципе существовать. Нет и не может быть такого места, где-нибудь за кулисами, откуда мы могли бы взглянуть на актеров Маску как на «просто людей», слоняющихся в обычной, уличной одежде, забывших о своей профессии, проявляющих с безыскусной откровенностью свои спонтанные желания и несублимированные страсти. Они могут сменить роли, стиль исполнения, даже пьесы, в которых играют, но — как заметил сам Шекспир — все они актеры, они всегда играют.

Это обстоятельство чрезвычайно затрудняет проведение границы между тем, что естественно, универсально и постоянно в человеке, и тем, что в нем обусловлено, особенно, временно. Строго говоря, оно предполагает, что, проведя такую границу, мы неверно представим, или, по крайней мере, существенно исказим положение человека в мире.

Рассмотрим транс у балийцев. Балийцы впадают в состо-

яние прострации и в этом состоянии совершают разного рода импозантные действия: они могут откусить голову у живого цыпленка, колоть себя кинжалом, бросаться на землю с диким видом, показывать чудеса эквилибристики, имитировать половой акт, есть фекалии и т.д. — и проделывают все это с большей легкостью и непосредственностью, чем кто-либо из нас ляжет и заснет. Состояние транса у них — главное событие любой церемонии. Некоторые церемонии сопровождаются трансом пятидесяти-шестидесяти человек, которые бросаются на землю друг за другом (по словам одного наблюдателя, «как загораются фейерверки») и приходят в себя по прошествии от пяти минут до нескольких часов, при этом они совершенно не помнят, что делали в это время, но, несмотря на амнезию, убеждены, что пережили самое необычное и приятное состояние, на которое только способен человек. Что можно узнать о природе человека из этого факта и из тысячи других аналогичных диковинных фактов, которые антропологи узнают, изучают, описывают? Что балийцы существа особого рода, марсиане южных морей? Что они в основе такие же, как мы, но имеют странные, случайно возникшие обычаи, которых мы избежали? Что они внутренне, возможно инстинктивно, предрасположены к чему-то особенному, отличному от обычаев и привычек других народов? Или что природа человека как таковая не существует и люди становятся такими, какими их делает культура?

В окружении таких, в равной степени неудовлетворительных, интерпретаций антропологии удалось прийти к более продуктивной концепции человека, концепции, которая принимает в расчет культуру и ее вариативность, а не списывает ее со счетов как каприз или предрассудок, и в то же самое время не считает пустой фразой «единство человечества в основе», придерживаясь этой идеи как своего основополагающего принципа. Уйти в сторону от универсалистского взгляда на природу человека значит, по крайней мере постольку, поскольку это касается изучения человека, сойти со сцены. Согласиться с тем, что многообразие обычаев во времени и пространстве это не вопрос смены грима и костюма, декораций и масок, равнозначно тому, чтобы признать человечество столь же вариативным в своей сути, как и в своем внешнем выражении. А тут уже обрываются наиболее крепкие философские якоря и начинается дрейф в неизведанные и опасные воды.

Опасные потому, что если отбросить посылку, согласно которой Человек с большой буквы стоит «за», «под» и «поверх» своих обычаев, и подменить ее посылкой, согласно ко-

торой человека без большой буквы следует искать где-то «внутри» их, то можно вообще потерять его из виду. Либо он растворяется без остатка в своем времени и пространстве, дитя и полный пленник своего века, либо он становится солдатом-рекрутом толстовской армии, поглощенным каким-либо чудовищным историческим детерминизмом, который со времен Гегеля на нас насылают без счета. Мы уже получили в общественных науках обе эти aberrации, и в некоторой степени они присутствуют до сих пор: одна шествует под знаменем культурного релятивизма, другая — под стягом культурной эволюции. Но мы также пытались, и это для нас более характерно, их избежать, ища в самих паттернах культуры элементы, определяющие существование человека, которые варьируются в своем выражении, но все же несомненно различимы.

## II

Попытки поместить человека внутри его обычаев велись в нескольких направлениях с использованием разных тактик; но все они, или почти все, вписываются в русло единой интеллектуальной стратегии: чтобы с ней было проще расправиться, назову ее «стратиграфической» концепцией отношений между биологическим, психологическим, социальным и культурным факторами в человеческой жизни. Согласно этой концепции, человек состоит из нескольких «уровней», каждый из которых покоится на тех, что находятся ниже него и поддерживает те, что выше. При изучении человека происходит отслаивание слоя за слоем, каждый цельный и самодостаточный, и под каждым пластом скрывается совершенно другой. Соскребите пестрый слой культуры и вы обнаружите структурные и функциональные закономерности социальной организации. Счистите, в свою очередь, и их и увидите внизу психологические факторы — «основные потребности» или что-то в этом роде, — которые их поддерживают и обеспечивают. Снимите психологические факторы, и вот перед вами биологический фундамент — анатомического, физиологического, неврологического характера — всего здания человеческой жизни.

Такой подход обеспечивал независимость и суверенитет установившихся академических дисциплин, но, помимо этого, притягательность его состояла в том, что он каждому давал кусок пирога. Необязательно было утверждать, что кроме культуры в человеке ничего нет, ради возможности признать

ее существенной и самодостаточной, даже самой главной составляющей природы человека. Культурные факты можно было интерпретировать на фоне некультурных факторов, не растворяя культурные факты в этом фоне и не растворяя фон в них. Человек представлялся иерархически стратифицированным животным, некоей созданной эволюцией породой, в которой каждый слой — органический, психологический, культурный — покоился на предписанном и законном месте. Чтобы рассмотреть, что же он собой представляет, нужно было наложить друг на друга результаты исследований разных наук — антропологии, социологии, психологии, биологии — как в муаровой картинке, а когда это сделано, то кардинальная важность культурного слоя, единственного из всех, который свойствен исключительно человеку, станет очевидной, как и то, что, собственно, мы можем из него почерпнуть о сущности человека. Если антропология XVIII в. создала образ человека как обнаженного резонера, которым он оказывался, скинув с себя покровы культуры, то антропология конца XIX и начала XX в. заменила его образом преображенного животного, которым оказывался человек, набросив их на себя.

На уровне конкретного исследования эта общая стратегия сводится, во-первых, к поиску универсалий в культуре, эмпирического единообразия, которое при всем разнообразии обычаев в пространстве и во времени можно было бы наблюдать повсеместно; во-вторых, к попыткам соотнести уже найденные универсалии с известными константами в биологии, психологии и социальной организации человека. Если бы удалось из неразобранного каталога мировой культуры выудить какие-то обычаи, общие для всех локальных вариантов, и установить зависимую связь между ними и некими неизменными координатами, расположенными на субкультурном уровне, тогда можно было бы говорить об успехах на пути вычленения существенных для человечества культурных черт из массы случайно возникших, второстепенных или просто декоративных. Таким путем антропология могла бы определить область культуры в концепции человека, равноправную и соразмерную с областями, выделенными биологией, психологией и социологией.

По существу эта идея не нова. Представление о *consensus gentium* (согласие всего человечества) — о том, что есть некие вещи, которые все люди считают правильными, нормальными, справедливыми, приятными, и что эти вещи поэтому действительно правильны, нормальны, справедливы или приятны, — присутствовало в общественной мысли Просвещения и, весьма вероятно, в той или иной форме было свойственно



мышлению человека во все времена и во всех концах Земли. Эта мысль рано или поздно приходит в голову каждому. Тем не менее, ее проникновение в современную антропологию — начиная с разработки Кларком Уисслером в 1920-е годы того, что он сам назвал «универсальный культурный паттерн», через предложение в начале 40-х Брониславом Малиновским списка «универсальных институциональных типов» и кончая исследованием Дж. П. Мёрдока ряда «общих детерминант культуры», проделанным во время и сразу после Второй мировой войны, — добавило кое-что новое. Возникла мысль о том, что, говоря словами Клайда Клакхона, наверное, самого убедительного из теоретиков *consensus gentium*, «некоторые аспекты культуры принимают специфические формы исключительно вследствие исторической случайности; другие же скроены силами, которые можно по праву назвать универсальными»<sup>5</sup>. Таким образом культурная жизнь человека разделилась на две части: одна из них, подобно реквизиту актеров Маску, не зависит от ньютоновских «внутренних побуждений» человека, другая же является эманацией этих самых побуждений. В этом случае возникает вопрос: может ли быть устойчивым это здание, стоящее на полпути между XVIII и XX вв.?

Это зависит от того, может ли установиться и поддерживаться дуализм между эмпирически универсальными аспектами культуры, коренящимися в субкультурных реалиях, и эмпирически вариативными аспектами, не имеющими с ними связи. А это, в свою очередь, требует, (1) чтобы предложенные универсалии были существенными, не пустыми категориями; (2) чтобы они зиждились на конкретных биологических, психологических или социологических процессах, а не просто ассоциировались с некими лежащими под ними реалиями; и (3) чтобы не было сомнения, что они принадлежат к числу важнейших элементов для определения сущности человечества, по сравнению с которыми более многочисленные культурные особенности, несомненно, казались бы второстепенными. Мне представляется, что с учетом этих трех условий подход, основанный на *consensus gentium*, несостоятелен; вместо того чтобы приближаться к существенным чертам человечества, он удаляется от них.

Первое условие — что предложенные универсалии должны быть существенными, а не пустыми или полупустыми категориями — не было выполнено, потому что выполнено быть не могло. Существует логическое противоречие между утверждением, что, например, «религия», «брак» или «собственность» — это эмпирические универсалии, и приданием им слишком большого значения в смысле содержания, потому что сказать,

что это эмпирические универсалии, это все равно, что сказать, что у них одинаковое содержание, а сказать, что у них одинаковое содержание, значит открыто признать факт, что это не так. Если определить религию в целом и безусловно, как наиболее существенный инструмент ориентирования человека в окружающей его действительности, например, то одновременно невозможно приписать ему высокую степень обусловленного содержания; ибо очевидно, что у ацтеков, которые во имя богов вырывают еще пульсирующее сердце из груди предназначенных к жертвоприношению людей, наиболее существенный инструмент ориентирования в действительности отличается от такового у бесстрастных зуны, которые, чтобы умиловать богов дождя, устраивают массовые пляски. Всепоглощающий ритуализм и неограниченный политеизм индусов отражает несколько иной взгляд на то, что есть «истинно реально», чем бескомпромиссный монотеизм и строгое соблюдение закона ислама у суннитов. Даже если обратиться к менее абстрактным понятиям и признать, вслед за Клакхоном, что универсальной является концепция загробной жизни, или, вслед за Малиновским, что универсальной является идея божественного промысла, возникает то же самое противоречие. Обобщения, сделанные по поводу идеи загробной жизни, ставят на одну доску конфуцианцев и кальвинистов, цзэнбуддистов и тибетских буддистов; чтобы избежать этого, приходится делать выводы, используя самые общие термины, такие общие, что суть обобщения фактически испаряется. Аналогично и с идеей божественного промысла, которая объединяет свойственное индейцам навахо представление об отношении богов к людям и мировоззрение тробрианцев. То же самое происходит с «браком», «торговлей» и прочим из того, что А.Л.Крёбер уместно называет «псевдоуниверсалиями», и вплоть до такого осязаемого предмета, как «кров». Нельзя считать неверным или с каких-то точек зрения неважным то, что люди повсеместно совокупляются, растят детей, имеют некоторое понятие о своем и чужом и тем или иным способом защищают себя от дождя и солнца; но все это еще не поможет нам нарисовать действительно похожий портрет человека, а не безликую картинку «точка, точка, два крючочка».

Моя позиция, которую я надеюсь достаточно ясно изложить, состоит не в том, что невозможны какие-либо обобщения, касающиеся природы человека, помимо того, что он — самое разнообразное животное, или что изучение культуры никоим образом не способствует таким обобщениям. Моя позиция заключается в том, что подобные обобщения невоз-

можно на основании поиска универсалий в культуре в духе Бэкона, своего рода всемирного опроса общественного мнения в поисках *consensus gentium*, которого на самом деле не существует, и, далее, что такие попытки как раз и ведут к релятивизму, избежать которого вроде бы и надо было при помощи данного подхода. «В культуре зуньи ценится сдержанность, — пишет Клакхон, — в культуре квакиутлей поощряется индивидуальный эксгибиционизм. Эти ценности противоположны друг другу, но, придерживаясь их, и зуньи, и квакиутли демонстрируют приверженность универсальной ценности, уважению к сложившимся нормам своей культуры»<sup>6</sup>. Это уже явная увертка, но она лишь более очевидна, однако отнюдь не более лукава, чем обсуждение культурных универсалий в целом. Что толку утверждать вместе с Херсковичем, что «мораль — универсалия, равно как и удовлетворение от красоты и то или иное представление об истине», если уже в следующей фразе мы вынуждены вслед за ним добавить: «разнообразные формы, которые принимают эти понятия, созданы особым историческим опытом обществ, в которых они проявляются»? Когда вы отказываетесь от униформистского подхода, даже если, подобно теоретикам *consensus gentium*, делаете это осторожно и не до конца, вас реально подстерегает опасность релятивизма; но его можно избежать, если смело взглянуть в глаза разнообразию человеческой культуры, сдержанности зуньи и эксгибиционизму квакиутлей, и включить и то, и другое в концепцию человека, а не пройти мимо, отделавшись ничем не значащей, банальной фразой.

Сложность выявить универсалии в культуре, которые при этом были бы существенными, конечно, препятствует осуществлению второго условия подхода *consensus gentium*, а именно чтобы эти универсалии основывались на конкретных биологических, психологических или социальных процессах. К тому же здесь возникают свои сложности: «стратиграфическая» концепция отношений между культурными и не-культурными факторами в еще большей степени мешает установлению такой связи. Если культура, психика, социальное и организм уже выделены в обособленные в научном отношении «уровни», самодостаточные и автономные, чрезвычайно трудно снова их соединить.

Обычно это делают, прибегая к помощи так называемых «неизменных точек референции» («invariant points of reference»). Их следует искать, как гласит одно из самых известных руководств в подобной стратегии, меморандум «К поиску общего языка в области общественных наук», написанный Толкоттом Парсонсом, К.Клакхоном, О.Г. Тэйлором и

др. в самом начале 1940-х годов, «в природе социальных систем, в биологической и психологической природе составляющих индивидов, во внешнем окружении, где они живут и действуют, в необходимости координировать социальные системы. В [культуре]... нельзя игнорировать «узлы» структуры. Надо к ним так или иначе «приспосабливаться», «принимать их во внимание». Предполагается, что универсалии в культуре — это выкристаллизовавшиеся ответы на эти неизбежные реальности, институализированные способы согласованного сосуществования с ними.

Таким образом, анализ сводится к тому, чтобы соотнести предполагаемые универсалии с признанными базовыми потребностями и при этом доказать, что между ними есть соответствие. На социальном уровне обычно ссылаются на тот неоспоримый факт, что все общества, дабы продолжать свое существование, должны воспроизводить население и распределять товары и услуги, этим объясняется универсальный характер семьи и тех или иных форм торговли. На психологическом уровне апеллируют к таким базовым потребностям, как персональный рост — этим объясняется повсеместность институтов образования, или, к общечеловеческим проблемам, таким как Эдипов комплекс, — это обуславливает универсальность идеи карающих богов и заботливых богинь. В биологии есть обмен веществ и здоровье; в культуре им находят соответствие в обычаях, связанных с приемом пищи, и в обрядах исцеления. И так далее. Все дело в том, чтобы найти ту или иную базовую потребность и далее постараться показать, что те аспекты культуры, которые универсальны, «скроены», если использовать образ Клакхона, этими потребностями.

И опять же проблема заключается не столько в том, существует ли в целом такого рода зависимость, сколько в том, в какой степени обусловлен ее характер. Несложно соотнести некие институты человечества с тем, что, как подсказывает наука (или здравый смысл), является условиями человеческого существования, но гораздо сложнее доказать неслучайный характер этой связи. И дело не только в том, что каждый институт отвечает целому ряду социальных, психологических и органических потребностей (утверждать, что брак — рефлекс, выработанный социальной потребностью воспроизводства, или что застольные ритуалы отвечают на метаболические потребности организма, — это пародия на такой подход), но и в том, что нет возможности точным и выдерживающим проверку способом постулировать устойчивые «межуровневые» взаимосвязи. Вопреки тому что может показаться, при этом нет

попыток действительно применить понятия и законы из области биологии, психологии или даже социологии к анализу культуры (не говоря уже об обратной связи), просто сопоставляются некоторые факты культурного и субкультурного уровней, чтобы в самом общем смысле намекнуть на наличие между ними связи. Теоретической интеграции при этом не получается, лишь простая корреляция, и та выводится чисто интуитивно и субъективно. При таком «уровневом» подходе мы, даже привлекая «неизменные точки референции», никогда не сможем воссоздать действительно функциональные связи между культурными и не-культурными факторами, а будем строить более или менее убедительные аналогии, параллелизмы, предположения и сближения.

И все же, даже если я ошибаюсь (в этом, я думаю, меня обвинят многие антропологи), утверждая, что подход *consensus gentium* не способен выявить ни существенных универсалий, ни объясняющих их конкретных связей между культурными и не-культурными феноменами, все равно еще не ясно, можно ли такие универсалии признать центральными элементами в определении человека, и нужно ли вообще рассматривать человечество исходя из концепции «общего знаменателя». Таким образом, из научной этот вопрос переходит в философскую плоскость; но все равно представление, будто суть человеческого существования с большей четкостью проявляется в тех чертах культуры человека, которые считаются универсальными, а не в тех, что являются специфическими для того или иного народа, — это предрассудок, который мы вовсе не обязаны разделять. Постигнем ли мы эту суть, осознав некую общую идею — например, что у людей повсеместно есть какая-нибудь «религия», — или познав все богатство того или иного религиозного феномена — балийского транса или ритуализма индейцев, человеческих жертвоприношений ацтеков или плясок дождя зуньи? И что убедительнее свидетельствует о нашей сути, тот факт, что «брак» имеет универсальный характер (если это так), или факты, касающиеся полиандрии у гималайских народов, или фантастические обычаи, связанные с браком у австралийцев, или сложные системы выкупа за невесту у народа банту в Африке? По одним и тем же поступкам Кромвеля можно считать самым типичным англичанином своего времени или самым необычным: а вдруг как раз в особенном в культуре людей, в их странностях можно разглядеть их человеческую сущность; важнейший же вклад науки антропологии в конструкцию (или реконструкцию) концепции человека — показать, как это сделать.

### III

Столкнувшись с проблемой определения человека, антропологи бежали от культурных особенностей и спрятались под покровом бесплотных универсалий, главным образом потому, что перед лицом огромного многообразия человеческого поведения они убоялись историзма, опасности потеряться в дебрях релятивизма, и страх этот был столь велик, что начисто лишил их надежной опоры. Убоялись они этого не без основания: книга Рут Бенедикт «Модели культуры», самое популярное антропологическое сочинение из изданных в США, со странным выводом, будто, всё, что принято делать у одной группы людей, достойно уважения другой группы людей, явила собой пример того, в каком неловком положении можно оказаться, самозабвенно предавшись тому, что Марк Блок назвал «чудом изучения конкретных вещей». Но это не опасность, а пугало. Представление, будто культурный феномен не может говорить чего-либо о природе человека, не будучи эмпирически универсальным, с точки зрения логики равноценно утверждению, будто серповидноклеточная анемия, не будучи, к счастью, универсальной болезнью, не может ничего сказать о генетических процессах у людей. И вовсе не эмпирическая распространенность явления представляют особый интерес для науки — иначе с чего бы стал Беккерель интересоваться специфическим поведением урана? — а то, что это явление может сказать об обусловивших его природных процессах. Не только поэты могут увидеть небо в песчинке.

Короче говоря, нам следует искать систематические связи между разными феноменами, а не устойчивую тождественность среди сходных. И чтобы наши поиски увенчались успехом, мы должны заменить «стратиграфическую» концепцию взаимоотношений разных аспектов человеческого существования синтетической; т. е. такой, которая рассматривала бы биологический, психологический, социологический и культурный факторы как переменные в рамках единой системы анализа. Введение общего языка в общественные науки не сводится к простой терминологической координации или, того хуже, к искусственному созданию новых терминов; не сводится оно и к навязыванию единой системы категорий на всю область исследования. Смысл его в том, чтобы создавать разные типы теорий и понятий таким образом, чтобы можно было формулировать значимые предложения, заключающие в себе изыскания из разных областей исследования.

Чтобы начать интегративную работу со стороны антропологии и тем самым сделать образ человека более точным, я

хочу предложить две идеи. Первая заключается в том, что культуру лучше рассматривать не как комплексы конкретных паттернов поведения — обычаев, традиций, кластеров привычек, — как это, в общем, было принято до сих пор делать, а как набор контрольных механизмов — планов, рецептов, правил, инструкций (того, что компьютерщики называют «программами»), — управляющих поведением. Вторая моя идея заключается в том, что человек — это животное, в своем поведении самым драматическим образом зависящее от таких экстрагенетических контрольных механизмов, от таких культурных программ.

Ни одна из этих идей не является совершенно новой, но некоторые недавние открытия, сделанные и в антропологии, и в других науках (в кибернетике, теории информации, неврологии, молекулярной генетике), снабдили их точными формулировками и подкрепили эмпирическими данными. Новая формулировка понятия культуры и роли культуры в жизни человека, в свою очередь, по-новому формулирует и определение человека, делая основной упор не на эмпирических общих местах в его поведении, в разных местах и в разные времена, но более на механизмах, при помощи которых широта и всеохватность присущих ему способностей редуцируются до узости и конкретности его реальных достижений. Самым примечательным в нас может в конечном счете оказаться то, что мы все начинаем свою жизнь, обладая задатками прожить тысячи разнообразных жизней, но кончаем, прожив лишь одну.

Концепция «контрольных механизмов» начинается с предположения, что человеческая мысль в основе имеет одновременно общественный и публичный характер: естественная для нее среда обитания — это двор, рынок, городская площадь. Мышление состоит не из «того, что пришло в голову» (но время от времени это бывает необходимо, хотя бы для того, чтобы начать этот процесс), а из постоянного движения того, что Дж.Г.Мид и другие называли означающими символами, — главным образом это слова, а также жесты, музыкальные звуки, механические устройства вроде часов, естественные предметы вроде драгоценных камней — в общем чего угодно, что вырвано из обычного контекста и используется для придания значения опыту. Конкретный индивид воспринимает такие символы как данность. Их движение уже происходило, когда он родился, и оно все еще продолжается с некоторыми прибавлениями, убавлениями, частичными изменениями, к которым он мог приложить, а мог и не приложить руку, после его смерти. Пока он живет, он их использует,

иногда преднамеренно и со знанием дела, иногда импульсивно и просто так, но всегда с одной целью: структурировать события, которые он проживает, сориентироваться среди «текущего ряда познаваемых опытным путем предметов», как сказал бы Дьюи.

Эти символические источники света необходимы человеку, чтобы ориентироваться в мире, потому что несимволические, заложенные природой в его организм, дают слишком рассеянное освещение. Паттерны поведения низших животных в значительной степени обусловлены их физиологией; генетические источники информации модулируют их действия со значительно меньшим числом вариаций, и тем меньше их и тем они менее последовательны, чем на более низкой ступени развития находится это животное. В человеке же внутренне заложены лишь самые общие ответные реакции, которые, хотя и допускают значительную пластичность, сложность и, в тех редких случаях, когда все происходит так, как положено, эффективность поведения лишь очень приблизительно регулируют его действия. И в этом еще одна сторона нашей идеи: не руководствуясь паттернами культуры — упорядоченными системами означающих символов, — человек вел бы себя абсолютно неуправляемо, его поведение представляло бы собой хаос бессмысленных действий и спонтанных эмоций, его опыт был бы совершенно неоформленным. Культура, накопленная сумма таких паттернов, — это не просто украшение человеческого существования, но — и это принципиально важно для определения ее специфики — важнейшее его условие.

Самые убедительные аргументы в поддержку такой позиции дают антропологам недавние открытия, уточнившие наше понимание того, что принято называть происхождением человека: а именно выделение *Homo sapiens* из остальных приматов. Особенно важное значение имели три открытия: 1) отказ от взгляда на характер отношений между физической эволюцией и культурным развитием человека как на последовательный процесс и признание этого процесса совмещением или взаимодействием; 2) выяснение, что основная масса биологических изменений, создавших современного человека и выдвинувших его из его непосредственных предков, произошла в центральной нервной системе, особенно в головном мозге; 3) понимание, что человек, с точки зрения физиологии, является неполным, незавершенным животным; и главное, что отличает его от животных, это не его способность учиться (она действительно необычайна), а то, сколь многому и чему именно приходится ему научиться, прежде чем он



сможет самостоятельно функционировать. Попробую уточнить каждое из этих положений.

Традиционная точка зрения на характер отношений между биологическим и культурным развитием человека признавала, что первое, т.е. биологическое развитие, в общем и целом завершилось прежде, чем началось второе, т.е. культурное развитие. Можно этот взгляд тоже назвать стратиграфическим: физически человек развивался согласно обычным законам генетических мутаций и естественного отбора до тех пор, пока не достиг того уровня развития, в котором пребывает и сегодня; и тогда началось культурное развитие. На одной из ступеней его филогенетического развития произошло некое маргинальное генетическое изменение, сделавшее возможным создание и накопление культуры, и благодаря этому адаптивные реакции приспособления человека к окружающей среде приобрели исключительно культурный, а не генетический характер. Расселяясь по земному шару, он стал носить меха и шкуры в местах с холодным климатом и набедренные повязки (или вообще ничего) там, где жарко; реакция же его организма на температуру окружающей среды не изменилась. Он начал изготавливать оружие, чтобы распространить свое хищное владычество на другие территории, и приготавливать пищу, чтобы расширить ее ассортимент. Человек человеком, гласит далее этот рассказ, и затем он перешел некий умственный Рубикон и приобрел возможность передавать «знания, верования, искусства, нравственность, законы и обычаи» (следуя знаменитому определению культуры, принадлежавшему сэру Эдуарду Тайлору) своим потомкам и соседям посредством обучения и перенимать их от предков и соседей тоже посредством обучения. Начиная с этого чудесного момента развитие гоминидов стало целиком и полностью зависеть от накопления культуры, от медленных изменений в основных производственных процессах, а не, как это было раньше, от физических изменений его организма.

Единственная сложность заключается в том, что такого момента, по всей видимости, не существовало. По самым последним данным, переход к культурному образу жизни занял у рода *Номо* несколько миллионов лет; и, очевидно, что за столь долгий срок произошло не одно и не несколько генетических мутаций, а целый длинный, сложный, последовательно организованный их ряд.

По современным сведениям, эволюция *Homo sapiens* — современного человека — от своего непосредственного нечеловеческого предка началась почти четыре миллиона лет назад с появлением ставшего теперь знаменитым австралопите-

ка — так называемого обезьяночеловека южной и восточной Африки — и завершилась появлением *sapiens* лишь 100, 200 или 300 тысяч лет тому назад. Таким образом, получается, что, поскольку самые элементарные формы культурной, или, если вам так больше нравится, протокультурной деятельности (изготовление простейших орудий труда, охота и т.д.) присутствовали в жизни некоторых австралопитеков, произошло совмещение по крайней мере на миллион лет развития культуры и изменения человека до современного внешнего вида. Точные даты — а они носят предварительный характер и будут уточняться дальнейшими исследованиями в ту или иную сторону — не имеют принципиального значения; принципиально то, что совмещение было и оно захватило довольно существенный промежуток времени. Завершающие стадии (по времени, во всяком случае) филогенетического развития человека происходили в ту же великую геологическую эру — это так называемая ледниковая эпоха, — что и начальные стадии его культурной истории. У людей есть дни рождения, но у человека нет.

Все это означает, что культура стала не довеском, если можно так выразиться, к уже готовому или практически готовому человеку, а была причастна, и притом самым существенным образом, к производству этого животного. Медленное, устойчивое, можно сказать, скользящее развитие культуры во времена ледниковой эпохи меняло соотношение сил в естественном отборе таким образом, что фактически сыграло решающую роль в эволюции *Ното*. Совершенствование орудий труда, освоение навыков коллективной охоты, развитие собирательства, зарождение семейной организации, использование огня и, главное, хотя это очень трудно проследить, все большая зависимость от систем означающих символов (язык, искусство, миф, ритуал) в ориентации, коммуникации и контроле — все это сотворило для человека новую окружающую среду, к которой он был вынужден адаптироваться. По мере того как шаг за шагом, с микроскопической скоростью, культура кумулировала и развивалась, те особи в популяции, которые могли ею воспользоваться, получали преимущества при естественном отборе — это были искусные охотники, упорные собиратели, ловкие производители орудий труда, изобретательные вожаки — и так продолжалось до тех пор, пока проточеловеческий австралопитек, обладавший небольшим объемом мозга, превратился в абсолютно человеческого *Ното sapiens*, объем мозга которого был значительно больше. Возникла система обратной связи между культурным пат-

терном, организмом и мозгом, каждый из них участвовал в формировании и способствовал развитию каждого; одним из показательных примеров этой связи может служить взаимодействие между прогрессом в использовании орудий труда, меняющимся анатомическим строением кисти руки и увеличением проекции пальца в коре головного мозга. Создав для себя символически опосредованные программы, управляющие производством артефактов, организацией общественной жизни, выражением эмоций, человек предопределил, пусть нечаянно, кульминационные стадии своего биологического предназначения. Он создал себя очень грамотно, хотя и невольно.

Как я уже писал, в анатомии рода Номо за период его кристаллизации произошел ряд существенных изменений в форме черепа, расположении зубов, размере большого пальца рук и т.д., однако наиболее важные и существенные изменения произошли в его центральной нервной системе, потому что именно в этот период мозг человека, особенно передний мозг, достиг современных пропорций. Здесь не все ясно в отношении технических подробностей, но главное заключается в том, что, хотя у австралопитека строение торса и руки не сильно отличались от того, что мы имеем сегодня, а строение таза и ноги развивалось в направлении того, что есть сегодня, объем черепа у него был не намного больше, чем у современных ему обезьян, т.е. составлял примерно треть с половиной нашего. Так что настоящих людей от пралюдей наиболее существенным образом отличает не строение тела, а сложность нервной организации. Период совмещения культурных и биологических изменений заключался, по всей видимости, в интенсивном неврологическом развитии и, возможно, в связанных с этим изменениях в поведении — развитии кисти руки, прямохождения и т.д., анатомический фундамент для которых: подвижность плеч и локтей, расширенный илиум (седалищная кость) и др., уже был заложен. Само по себе это не так впечатляет; но в совокупности с приведенными выше рассуждениями это приводит нас к некоторым выводам по поводу того, что за животное есть человек. И эти выводы, по моему мнению, чрезвычайно далеки не только от взглядов XVIII в., но и от тех, что разделяли антропологи всего десять-пятнадцать лет тому назад.

Грубо говоря, это наводит нас на мысль о том, что не существует природы человека, независимой от его культуры. Люди без культуры были бы вовсе не умными дикарями из «Повелителя мух» Голдинга, отброшенными назад жестокой мудростью своих животных инстинктов; не были бы

они и благородными «естественными людьми» в духе примитивизма эпохи Просвещения, они даже не были бы, как следует из классической теории антропологии, чрезвычайно одаренными обезьянами, которым по некоторым причинам не удалось себя осуществить. Они были бы недееспособными чудовищами, обладающими очень незначительным числом полезных инстинктов и еще меньшим числом чувств при полном отсутствии интеллекта: умственными инвалидами. По мере того как развивалась нервная система — особенно наша основная гордость, так называемая новая кора головного мозга, — в значительной степени во взаимодействии с культурой, она утратила способность направлять наше поведение и организовывать наш опыт в отсутствии руководства со стороны систем означающих символов. В ледниковую эпоху с нами случилось то, что мы вынуждены были отказаться от регулярности и точности детального генетического контроля над нашим поведением в пользу гибкости и больших адаптивных возможностей более общего, но от этого не менее реального, генетического контроля. Чтобы обеспечить себя дополнительной информацией для руководства к действию, мы были вынуждены, в свою очередь, в большей степени полагаться на культурные источники — аккумулярованную сумму означающих символов. Таким образом, эти символы — не просто выражения, инструменты или корреляты нашего биологического, психологического и социального бытия; они — его предпосылки. Без людей не было бы культуры, это точно; но что более примечательно, без культуры не было бы людей.

Так что мы неполные, незавершенные животные, и мы сами себя завершаем посредством культуры, и не посредством культуры как целого, а посредством ее очень конкретных форм: добуанской или яванской, хопи или итальянской, культуры привилегированных слоев общества или простонародной, академической или коммерческой. Неоднократно отмечалась выдающаяся способность человека к обучению, но еще более примечательна его необычайная зависимость от особого рода обучения: усвоения понятий, восприятия и применения специфичных систем символического значения. Бобры строят плотины, птицы — гнезда, пчелы находят пищу, бабуины создают социальные группы, а мыши спариваются на основании форм обучения, коренящихся, главным образом, в командах, закодированных в их генах и актуализированных соответствующими внешними стимулами: физическими ключами, вставляющимися в органические замки. Однако люди строят плотины или ук-

рытия, находят себе пищу, организуют свои социальные группы и находят сексуальных партнеров на основании инструкций и команд, закодированных в картах рек и планах, обычаях охоты, системах морали и в эстетических суждениях: в концептуальных структурах, формирующих их аморфные способности.

Мы живем, как остроумно подметил один писатель, в «информационной брешии». Между тем, что подсказывает нам наш организм, и тем, что мы должны знать, чтобы адекватно поступать, находится пустое место, которое мы должны сами заполнить, и мы заполняем его информацией (или дезинформацией), которую дает нам культура. Граница между тем в поведении человека, что контролируется изнутри, и тем, что контролируется посредством культуры, не определена и постоянно колеблется. Кое-что, независимо от целей и намерений, полностью контролируется изнутри: нам точно так же не нужен контроль со стороны культуры, чтобы научиться дышать, как рыбе — чтобы научиться плавать. Кое-что почти полностью контролируется культурой: мы даже не пытаемся объяснить на генетическом уровне, почему одни предпочитают централизованное планирование, а другие — рыночную экономику, хотя это может быть довольно забавно. Но, конечно, почти все сложное поведение человека является результатом взаимодействия того и другого. Наша способность говорить, безусловно, обусловлена изнутри; способностью говорить по-английски мы обязаны культуре. То, что, реагируя на приятные раздражители, мы улыбаемся, а на неприятные — хмуримся, конечно, до определенной степени обусловлено генетически (даже обезьяны начинают скрести свою морду, когда чувствуют вредный для себя запах); но сардоническая улыбка или нарочито хмурая гримаса точно в такой же степени безусловно обусловлены культурой. В подтверждение этому можно сказать, что балийцы определяют сумасшедшего как человека, который, подобно американцам, улыбается, когда смеяться вроде бы не над чем. Между тем планом нашей жизни, что заложен генетически — возможностью говорить или улыбаться, и тем, что мы на самом деле делаем и как поступаем — говорим по-английски определенным тоном голоса или загадочно улыбаемся, попав в деликатную социальную ситуацию, лежит комплекс значимых символов, которые направляют наши действия, когда мы трансформируем первое во второе, общий план в действие.

Наши идеи, ценности, действия и даже наши эмоции,

так же как и наша нервная система, — продукты культуры, произведенные на основе тех тенденций, возможностей и склонностей, с которыми мы родились, но все же произведенные. Шартрский собор сделан из камня и стекла. Но он несводим к камню и стеклу; это собор, и не просто собор, а определенный собор, построенный в определенное время конкретными членами определенного общества. Чтобы понять его значение, понять, что он есть, нужно знать не только свойства, органически присущие камню и стеклу, и еще нечто большее, чем свойства, общие для всех соборов. Необходимо понимать — и, на мой взгляд, критически оценивать — конкретные представления об отношениях между Богом, человеком и архитектурой, которые воплощены в соборе постольку, поскольку под руководством этих представлений он был возведен. И то же самое происходит с людьми: даже самый последний человек — артефакт культуры.

#### IV

Как бы ни были различны подходы к определению природы человека, свойственные просветителям и классикам антропологии, одно у них общее: в основе оба типологичны. Они стремятся создать образ человека как модель, архетип, платоническую идею или аристотелевскую форму, по отношению к которой каждый настоящий человек — вы, я, Черчилль, Гитлер или охотник за головами с Борнео — будет лишь отражением, искажением, приближением. Просветители достигали этого, снимая покровы культуры с конкретного человека и наблюдая, что остается — природный человек. Классики антропологии, — вынося за скобки общее в разных культурах, — и наблюдая, что получается, — консенсусный человек. И в том и в другом случае результат тот же, который обычно достигается при всех типологических подходах к научным проблемам: различия между индивидами и между группами индивидов отходят на второй план. Индивидуальность представляется сродни эксцентричности, индивидуальные отличия — случайными отклонениями от единственно законного объекта изучения для настоящего ученого: основного, неизменного, нормативного типа. При таком подходе, как бы изысканно он ни был сформулирован и какими бы надежными источниками не обеспечен, живая деталь всегда растворяется в мертвом стереотипе: мы заняты поисками метафизического единства, Человека с большой буквы, и ради этого мы жертвуем эмпи-

рическим единством, с которым мы в действительности встречаемся, — человеком с маленькой буквы.

Однако эта жертва не необходима и в равной степени бесполезна. Не существует оппозиции между целостным теоретическим и конкретным практическим пониманием, между общим видением и интересом к деталям. О научной теории, а фактически и о самой науке следует судить по ее способности делать общие выводы на основании конкретного явления. Если мы стремимся установить, что такое человек, то сделать это мы можем, лишь увидев, что представляют собой люди, а люди, помимо всего прочего, еще и очень разные. И понимание этого разнообразия — его спектра, природы, основы и всех импликаций — приведет нас к созданию концепции природы человека, которая будет обоснована и верна в большей степени, чем статистический призрак или примитивистская мечта.

И вот, наконец, я подошел к тому, что заявлено в заглавии, а именно, что концепция культуры влияет на концепцию человека. Если рассматривать ее как символический механизм для контроля над поведением, экstrasоматический источник информации, культура осуществляет связь между тем, чем каждый человек может стать, исходя из присущих ему способностей, и тем, чем он на самом деле становится. Стать человеком — это значит стать индивидом, обрести индивидуальность, а индивидуальность мы обретаем, руководствуясь паттернами культуры, исторически сложившимися системами значений, с точки зрения которых мы придаем форму, порядок, смысл и направление нашей жизни. Задействованные при этом паттерны культуры имеют не общий, а специфический характер: не просто «брак», но конкретный набор представлений о том, каковы должны быть мужчины и женщины, как супруги должны относиться друг к другу, кто и с кем должен вступать в брак; не просто «религия», а вера в колесо кармы, соблюдение месячного поста или жертвоприношение домашнего скота. Нельзя определять человека, исходя исключительно из внутренне присущих ему наклонностей, как это пытались делать просветители, или же исходя из его фактического поведения, к чему в значительной степени стремятся современные общественные науки; нужно искать связь между тем и этим, которая трансформирует первое во второе, и наибольшее внимание обращать на специфические особенности этого процесса. Лишь в жизненном пути человека, в его конкретных особенностях можно рассмотреть, пусть весьма неотчетливо, его природу, и хотя культура — лишь один из элементов, определяющих жизненный путь, но все же далеко

не последний. Культура формировала и продолжает формировать нас как биологический вид, и аналогичным образом она формирует каждого индивида. И именно это в нас общее, а не неизменное субкультурное естество и не выявленный кросс-культурный консенсус.

Как это ни странно, — однако, если подумать, это совсем не странно, — многие из тех, кого мы изучаем, понимают это лучше, чем сами антропологи. На Яве, например, где я много работал, люди категорически заявляли: «Быть человеком значит быть яванцем». Про малых детей, людей придурковатых, грубых, сумасшедших, явно безнравственных там говорят, что они *ndurung djawa*, «еще не яванцы». А «нормальный» взрослый, умеющий поступать согласно сложнейшей системе этикета, обладающий тонким эстетическим восприятием музыки, танца, драматического действия, рисунка ткани, чуткого к малейшим пожеланиям божества, обитающего в тиши сознания каждого индивида, — это *sampun djawa*, «уже ставший яванцем», т.е. уже человек. Быть человеком не значит просто дышать; это значит контролировать свое дыхание, прибегая к методике, подобной йоговской, так, чтобы при каждом вдохе и выдохе слышать голос Бога, называющего имя: «Он Аллах». Это значит не просто разговаривать, но произносить соответствующие слова и предложения в соответствующих социальных ситуациях соответствующим тоном голоса, прибегая к соответствующим приемам иносказания или умолчания. Это значит не просто есть, но отдавать предпочтение некоторым видам пищи, приготовленной определенным образом, и при этом соблюдать строгий застольный этикет во время еды. И это значит не просто ощущать, но испытывать особые, абсолютно яванские (и совершенно непере译имые) эмоции — «терпение», «равнодушие», «смирение», «уважение».

Быть человеком здесь означает быть не рядовым, средним, а особым, неповторимым человеком, а люди бывают разные: «Другие поля, — говорят яванцы, — другие кузнечики». Различия внутри общества признаются: крестьянин, выращивающий рис, становится человеком и яванцем совсем не так, как этого достигает чиновник государственной службы. И это не вопрос терпимости или этического релятивизма, ибо далеко не все пути становления человека считаются в равной степени достойными уважения; например, то, как этого достигают местные китайцы, вызывает всеобщее неодобрение. Но главное в том, что существуют разные пути; если же взглянуть на это с точки зрения антрополо-



га, то лишь систематический анализ всего — бравурности индейцев равнин, французского рационализма, анархизма берберов, оптимизма американцев (можно перечислить еще ряд ярлыков, которые я вовсе не намерен здесь отстаивать) — поможет нам понять, что, собственно говоря, значит или может значить «быть человеком».

Одним словом, если мы хотим непосредственно познать человечество, мы должны опуститься до деталей, пренебрегая многими ложными ярлыками, метафизическими типами, пустыми аналогиями, и твердо уяснить существенный характер не только разных культур, но и разных видов индивидов внутри каждой культуры. И в этой области путь к общему, к относительному упрощению науки лежит через изучение особенного, обусловленного конкретными обстоятельствами, но через изучение, организованное и направляемое исходя из позиций теоретического анализа, о котором я здесь писал, — анализа физической эволюции, функционирования нервной системы, социальной организации, физиологических процессов, паттернирования культуры и т.д. — и, что особенно важно, исходя из признания взаимодействия между этими явлениями. А это значит признать, что путь, как путь всякого настоящего Поиска, чудовищно запутан.

«Оставьте его в покое на несколько минут», — пишет Роберт Лоуэл не об антропологе, как было бы уместно предположить, но о другом чудаковатом исследователе природы человека, о Натаниеле Готорне.

*Оставьте его в покое на несколько минут,  
И вы увидите его с склоненной головой.  
В тяжелых думах  
Он смотрит на щепу,  
На камешек простой, на сорную траву,  
На самую простую вещь,  
Как будто в ней вся суть.  
Он поднимает взор,  
И в нем испуг, вопрос,  
Он не желает отрываться  
От размышлений об истинном  
И не очень важном».*

Так и антрополог размышляет с головой, склоненной над щепой, камушком простым, над сорной травой, об истинном и не очень важном, видя в этом, как он считает, ускользающий и расплывчатый, тревожный и изменчивый свой собственный образ.

## **Примечания**

- <sup>1</sup> Цит. по: A.O.Lovejoy. *Essays in the History of Ideas*. N.Y., 1960, p. 173.
- <sup>2</sup> *Ibid*, p. 80.
- <sup>3</sup> Preface to *Shakespeare//Johnson on Shakespeare*. L., 1931, p. 11-12.
- <sup>4</sup> Из предисловия к «Ифигении».
- <sup>5</sup> *Anthropology Today*/Ed. by A.L.Kroeber. Chicago, 1953, p.516.
- <sup>6</sup> C.Kluckhohn. *Culture and Behavior*. N.Y., 1962, p. 280.
- <sup>7</sup> M.J.Herskovits. *Cultural Anthropology*. N.Y., 1955, p. 364.
- <sup>8</sup> R.Lowell. *Hawthorne// R.Lowell. For the Union Dead*. N.Y., 1964, p. 39.

*Перевод Е.М. Лазаревой*

# **Концепция науки о культуре**



Лесли А. Уайт  
**Наука о культуре\***

---

«В течение последнего столетия становится все очевиднее, что культура представляет собою... определенную область, изучение которой требует особой науки...»

*Р.Г. Лоуи, Культурная антропология: наука.*

«Специфически человеческие особенности, отличающие род *homo sapiens* от всех прочих животных видов, охватываются наименованием «культура»; следовательно, науку о специфически человеческих способах деятельности вполне можно было бы назвать культурологией...»

*Вильгельм Оствальд, Принципы теории образования.*

**В**сякий живой организм, чтобы жить и воспроизводить себе подобных, должен осуществлять определенный минимум приспособления (*adjustment*) к своей окружающей среде. Один из аспектов этого процесса приспособления мы именуем «пониманием» (*understanding*). Мы, как правило, не пользуемся этим термином, говоря о более низких формах жизни, таких, например, как растения. Однако и растения делают нечто подобное тому — или даже, говоря точнее, то же самое, — что делают люди в том контексте, к которому мы прилагаем слово «понимание». Научные наблюдения и эксперименты над обезьянами делают совершенно очевидным, что их поведению присущи качества, которые мы можем назвать только «инсайтом» или «пониманием»; более чем вероятно, что другие млекопитающие, менее развитые, чем человек (*sub-human*), также обладают этими свойствами. Однако только у человека как вида мы находим понимание как процесс приспособления, осуществляемый символическими средствами. В символе процесс биологической эволюции приводит к метасенсорному механизму приспособления. Все близкие к человеку виды вынуждены осуществлять свое приспособле-

---

\* White L. The Science of Culture//The Science of Culture: A Study of Man and Civilization. N.Y., 1949. P. 379—415.

ние при помощи значений, улавливаемых и интерпретируемых органами чувств. Человек же способен выходить за пределы чувственных впечатлений; он может воспринимать и истолковывать свой мир с помощью символов. Благодаря этой способности он достигает понимания и осуществляет приспособление на уровне более высоком, чем любое другое животное. Его понимание несравнимо богаче, чем у высших обезьян, и он легко делится им со своими сородичами. Таким образом, в зоологическом мире возник новый тип понимания и приспособления.

Использование нейро-сенсорно-символической способности в процессе приспособления находит выражение в словесных формулах, которые мы могли бы назвать воззрениями. Совокупность воззрений какой-либо группы людей мы обозначаем как их философию. Следовательно, философия — это сложный механизм, посредством которого известный род животного, человек, приспособляется к земле, лежащей у него под ногами, и к окружающему его космосу. Философия, разумеется, тесно связана с прочими аспектами той культурной системы, лишь частью которой она является: с технологией, социальной организацией, формами искусства. Однако здесь нас интересует философия как таковая, как некая техника истолкования, как способ сделать мир понятным, чтобы взаимодействие с этим миром стало величайшим преимуществом человека.

Философия, как и культура в целом, возникла и развилась в течение многих веков, с тех пор, как человек начал пользоваться символами (*to symbol*). Философия — инструмент, предназначенный и используемый для некоторой цели. В этом отношении она ничем не отличается от топора. Одна философия может быть лучше, — быть лучшим инструментом истолкования и приспособления, — нежели другая, в точности так же, как один топор может быть лучшим орудием труда, чем другой. Философия развивалась прогрессивно, так же, как и топоры, и вся культура в целом. В предыдущих главах я пытался изложить или по меньшей мере показать кое-что из истории этого развития.

Первые люди интерпретировали предметы и события с точки зрения собственной психики (*psyches*). Они, однако, не осознавали этой позиции; напротив, они особенно настаивали на том, что сознание (*mind*), которому приписывались события их опыта, — не их собственное, но сознание духов, богов или демонов. Между тем это были просто проекции человеческого эго во внешний мир. Таким образом, весь космос, весь спектр опыта истолковывался как выражение сознания и

духа, желания, воли и цели. Это была философия анимизма и супернатурализма, но прежде всего — антропоморфизма. Человеческим приматам потребовалось время, чтобы приобрести навыки и мастерство в использовании вновь приобретенной способности, имя которой — символ. Протекли сотни тысяч лет, прежде чем впервые был преодолен изначальный — и обманчивый — предрассудок, будто космос — выражение Эго, подобного человеческому, и не может быть ничем иным. В своей философии древнейшие люди просто творили мир по образу и подобию своему. Мы и сегодня недалеко ушли от этой точки зрения, о чем ясно свидетельствуют широкое распространение, сила и влияние теологий. Однако по прошествии целых эпох, на протяжении которых мир объясняли в терминах желаний, волений и замыслов сверхъестественных существ, было осуществлено продвижение на новый уровень, к новому типу посылок. Место духов заняли виды бытия, сущности (*essences*), принципы и т.д. Вместо того, например, чтобы говорить, что окаменелости созданы Богом, стали говорить, что они образованы «камнетворящими силами» или что они — результат «застывания лапидифических соков». Такой тип объяснения, который кажется сегодня пустым и бессмысленным, был тем не менее значительным шагом вперед по сравнению с анимистическим, сверхъестественным истолкованием, преобладавшим до тех пор. Ответы супернатурализма были полными и окончательными: это сделал Бог; такова была воля Божия, и стало так; больше сказать было нечего. В действительности, конечно, эти ответы ничего не говорили; они были столь же пусты, сколь и окончательны. Но хуже всего то, что они закрывали дверь для чего-либо лучшего; о чем еще можно спросить или узнать после того, как тебе сказали, что то или иное событие — не что иное как действие Бога? Метафизический, говоря словами Конта, тип истолкования во всяком случае освободил от привязанности к антропоморфизму. Если окаменелости образованы «камнетворящими силами», то это становится приглашением к тому, чтобы проникнуть в природу подобных сил и вступить таким образом в непосредственный контакт с реальным миром — вместо отраженного в нем собственного образа — и, следовательно, что-то о нем узнать. Метафизические объяснения, сами по себе пустые, тем не менее означали прогресс; они открыли путь к чему-то лучше: к науке.

В общественных науках мы до сих пор не переросли метафизический тип истолкования. Мы все еще встречаемся с тем, что события объясняют в таких терминах, как «сепаратизм местного населения», «тенденции человеческого созна-

ния (mind)», «принцип эквивалентности братьев», «изначальная демократия равнинных племен» и т.д. Но тем не менее мы движемся вперед.

Если человек, приняв приглашение, в скрытом виде содержащееся в метафизическом типе объяснения, в попытках распознать, что же на деле представляют собою «камнетворящие силы», «обращался к природе, брал факты как они есть и самостоятельно их рассматривал» (Агасси), то он имел возможность перейти к научной точке зрения и научной технике. Во всяком случае, это тот тип истолкования, который вырос из метафизических объяснений и в конце концов заменил их. Предметы и события не истолковывались более ни с точки зрения целей или замыслов духов, ни как имеющие своей причиной некие принципы или сущности; они объяснялись в терминах других вещей и событий. Так, землетрясение — это не просто выражение гнева богов, акт наказания за наши грехи; но это и не просто проявление «принципа вулканизма». Это геологическое событие, объясняемое исходя из других геологических событий.

В науке человекообразный примат достиг, наконец, реалистического и эффективного восприятия того внешнего мира, к которому он вынужден приспособливаться, чтобы выжить. Как инструмент объяснения анимистические, антропоморфистские и супернатуралистские философии были абсолютно бесполезны, ибо ложное знание зачастую хуже, чем полное его отсутствие. Достаточно вспомнить о мужчинах и женщинах, которых умертвили как ведьм и еретиков, чтобы составить себе представление о размерах ущерба, нанесенного этим типом философии. В самом деле, примитивные философии имеют иные функции, нежели объяснение; они снабжали человека иллюзиями, внушали ему смелость, ощущение комфорта, давали утешение и уверенность, а ведь все это имело значение для биологического выживания. Но как техники объяснения примитивные философии потерпели полный крах.

Метафизические философии также не объясняли реальный мир, но они проложили путь к реалистическому и эффективному его истолкованию исходя их принципов науки и с использованием ее интеллектуальной техники. Очертания современной философии раскрывают ее генеалогию, ее структуру и композицию: новая, сильная и растущая научная составляющая; старый, примитивный супернатурализм, сильный в отдельных областях, но приходящий в упадок по мере того, как сокращается сфера его применения и истощается его питательная среда; довольно быстрый рост в определенных областях антропоморфизма и свободной воли, впрочем,



также постепенно уступающий место более сильным и жизнеспособным побегам; наконец, рожки да ножки, оставшиеся там и сям от метафизических рассуждений.

Если философия — это механизм приспособления животного, каким является человек, к своему космическому окружению, то человек — основной предмет философской заинтересованности. Как мы указали в главе «Расширение сферы науки», можно проследить историю и становление науки с точки зрения детерминант человеческого поведения. Астрология была попыткой оценить роль небесных тел в человеческих делах и предсказывать явления жизни человека исходя из положения светил. Научная философия нашла свое первое выражение в астрономии, т.к. небесные тела, будучи наименее значимыми из детерминант человеческого поведения, легко могли быть изъяты из антропоморфистской традиции, в которой «я» (self) смешивалось с «не-я» (not-self). Точка зрения и техника науки, однажды установленные в области небесных явлений, начали распространяться на другие сферы. Ход расширения сферы науки определялся следующим законом: наука будет продвигаться и развиваться в обратном отношении к значимости тех или иных явлений как детерминант человеческого поведения. За астрономией последовали земные физика и механика. Физические науки оформились раньше биологических, потому что физические явления — менее значимые детерминанты человеческого поведения, нежели явления биологические. В области биологии сначала развивается анатомия, лишь затем — физиология и психология. Все эти три науки были сосредоточены на индивидуальном организме. Однако с течением времени было осознано, что имеется класс явлений, лежащих вне и за пределами индивида и тем не менее оказывающих значительное и мощное определяющее воздействие на его поведение. При создании научной техники, пригодной для того, чтобы иметь дело с этим классом мета-индивидуальных детерминант, возникли социология и социальная психология. Создание этих наук означало предположение, что категории детерминант человеческого поведения исчерпаны. Астрономия и физика занимались неодушевленными детерминантами; анатомия, физиология и психология охватили индивидуальные детерминанты; социология, наука об обществе, имеет дело с надиндивидуальными детерминантами: с какими еще детерминантами стоило считаться?

Как мы уже показали, исходные посылки основателей социологии далеки от соответствия действительности. Вполне верно, что человек, равно как и петух, собака, утка и обезья-

на, в обществе сородичей ведет себя иначе, чем наедине. Стало быть, социология человека — или обезьяны, крысы, собаки, утки — следует по порядку за психологией. Но не пойти дальше означало бы упустить фундаментальное различие между человеком и всеми прочими животными видами. Мартышка, собака или крыса, как мы только что отметили, ведет себя по-разному, находясь среди сородичей и наедине. Следовательно, мы различаем индивидуальный и социальный аспекты поведения этого индивида. Мы можем пойти еще дальше и выделить социальную систему поведения, поставив в центр внимания и истолкования систему как таковую. Итак, мы отличаем друг от друга индивидуальную и социальную системы. Однако — и здесь мы подходим к фундаментальному различию между человеком и прочими видами — когда мы имеем в виду поведение крысы, собаки или обезьяны в индивидуальном или в социальном аспектах, рассматриваем ли мы его в форме индивидуальной системы или социальной системы, детерминантой выступает биологический организм. Мы находим один тип социальной системы или поведения у одного животного вида, другой тип у другого вида; у уток будет один тип социальной организации или поведения, у орлов — другой; львы имеют один тип, бизоны — другой; у акулы он таков, у сельди — иной. У более низких видов социальные системы выступают как функции соответствующих биологических организмов:  $S = f(O)$ . Но у человека как вида, на уровне символического поведения, дело обстоит совершенно иначе. Человеческое поведение, в усредненно-индивидуальном или социальном аспекте, нигде не выступает как функция организма. Человеческое поведение не варьируется в зависимости от изменений организма; оно варьируется вместе с изменениями экстрасоматического фактора культуры. Человеческое поведение — функция культуры:  $V = f(C)$ . Если изменится культура, изменится и поведение.

Итак, не общество или группа замыкают ряд категорий детерминант человеческого поведения. У более низких видов группу действительно можно рассматривать как детерминанту поведения любого из ее членов. Но для человека как вида сама группа определена культурной традицией: найдем ли мы в том или ином человеческом обществе ремесленную гильдию, клан, полиандрическое семейство или рыцарский орден, зависит от его культуры. Открытие этого класса детерминант и отделение средствами логического анализа этих экстра-соматических культурных детерминант от биологических — как в их групповом, так и в их индивидуальном аспектах — стало одним из значительнейших шагов вперед в науке за последнее

время. Это утверждение, несомненно, некоторыми будет расценено как экстравагантное. Мы так приучены к тому, что нас потчуют рассказами о чудесах современной науки — я имею в виду физику, химию и медицину — и так свыклись с пренебрежением к общественным наукам, что кому-то вполне может показаться нелепым заявление, будто выделение понятия культуры — один из значительнейших успехов в современной науке. У нас нет ни малейшего желания приуменьшить значение последних успехов физики, химии, генетики или медицины. Некоторые из них, такие как квантовая механика в физике и генетика в биологии, вполне можно назвать революционными. Однако такие успехи имели место в областях, культивируемых наукой в течение нескольких поколений или даже веков. В то же время с выделением понятия культуры науке открылась совершенно новая область. Отсутствие столь значительных достижений в новой науке о культуре не есть, следовательно, свидетельство экстравагантности сделанного нами заявления. Наша наука — новая, она открыла новую область опыта, которую едва только выделили и дали ей определение, и это означает, что еще не было времени для дальнейших достижений. Значительно именно открытие нового мира, а не относительная величина или значимость достигнутого в этом новом мире. Нас столь впечатляют успехи физики или астрономии, что многим трудно поверить, что медлительные «общественные» науки способны когда-либо стать вровень с этими успехами. Такая точка зрения вполне понятна в дни, когда наука способна картографировать распределение галактик в космосе и измерять массы звезд, отстоящих от наблюдателя на миллионы световых лет, а в это время в другой области наука не имеет ясного ответа на вопрос о природе запрета на полигамию в некоторых обществах. Однако предназначение человека на этой планете не сводится только к измерению галактик, расщеплению атома или открытию нового чудодейственного препарата. Социополитико-экономические системы — короче говоря, культуры, — внутри которых живет, дышит и размножается род человеческий, во много раз важнее для будущего Человека. Мы только начинаем понимать это. Но можно ожидать, что в будущем наступит время, когда научное осмысление таких культурных процессов, как полигамия и инфляция, будет считаться столь же значимым, как и определение размеров далеких звезд, расщепление атомов или синтез органических соединений. «Открытие» культуры когда-нибудь встанет в истории науки в один ряд с гелиоцентрической теорией Коперника или открытием клеточной основы всех форм жизни.

Как мы пытались показать выше, не следует полагать, будто научное осмысление структуры культурного развития и образующих его процессов может дать человеку контроль над ходом этого развития, больший, чем контроль над солнцем и отдаленными галактиками, приобретенный нами благодаря тому, что мы больше знаем о них. Понимание, научное понимание само по себе есть культурный процесс. Развитие науки есть культурный процесс, равно как развитие музыкального стиля, типа архитектуры или форм корпоративной организации в бизнесе суть культурные процессы. Развитие понимания в астрономии, медицине и культурологии сделает возможным более реалистическое и эффективное приспособление человеческого рода к условиям земли и космоса.

Глубокие изменения в науке медленно пролагают себе путь. Человечеству, даже если говорить только об образованных слоях общества, потребовалось много лет, чтобы признать гелиоцентрическую теорию строения солнечной системы и разработать возможности, заложенные в ней. Для того чтобы идея биологической эволюции человека одержала верх над прежними концепциями, также потребовалось известное время. Открытие и исследование психоаналитиками бессознательного встретило враждебность и сопротивление. Следовательно, нет ничего особенно удивительного в том, что и нынешнее продвижение науки в новую область — область культуры — встречает известное сопротивление и противодействие. Можно выделить общую основу всех случаев сопротивления и противодействия сдвигам в науке. Научное истолкование — неантропоморфистское, неантропоцентрическое. Противостояние теориям Коперника, Галилея и Дарвина происходило из антропоморфической и антропоцентрической, а также супернатуралистической концепции человека и космоса: человек рассматривался как главное создание Творца; он был сотворен по образу Божию; мир был создан для него; он был неподвижен и находился в центре Вселенной; все вращалось вокруг Земли; все истолковывалось в человеческих терминах. Научное истолкование — детерминистское, и это вызывает враждебность у всех, кто руководствуется философией Свободной Воли. Созданные человеком общественные науки очищены от супернатурализма в очень большой степени — хотя и не полностью, как показывает (приведем только один пример) существование антропологической школы отца Вильгельма Шмидта, которая пользуется всеобщим уважением. Однако они по-прежнему в очень большой степени ориентированы антропоморфически и антропоцентрически. В значитель-

ной мере они все еще основаны на философии Свободной Воли. Отсюда сразу становится понятным противодействие науке о культуре. Антропоцентрическая точка зрения не может, конечно, мириться с тезисом, что культура, а не человек, определяет форму и содержание человеческого поведения. Философия Свободной Воли не может принять теории культурного детерминизма. Для многих социологов и культурантропологов утверждение, что культура образует особый порядок явлений, что она ведет себя в соответствии с ее собственными принципами и законами и, следовательно, объяснима только в культурологических терминах, есть «мистическая метафизика».

Однако тем, кто противостоит культурологической точке зрения, кажется, что их позиция совершенно реалистическая. Для них столь просто, столь очевидно, что культура не могла бы существовать без человека и что действуют именно люди, реальные люди из плоти и крови, а не какая-то овеществленная сущность, именуемая «культурой»; ведь каждый может увидеть это на самом себе.

Как мы уже пытались разъяснить, в науке нельзя всегда опираться на «самоочевидные» особенности здравомыслящего наблюдения и размышления. Разумеется, культура не существует без людей. Очевидно, что именно люди участвуют в голосовании, говорят по-английски или на каком-то другом языке, верят в ведьм или еще во что-нибудь подобное, строят корабли, объявляют войны, играют в пинокль и т.д. Антикультурологи смешивают существование вещей с научным истолкованием вещей. Сказать, что человек питает пристрастие или отвращение к молоку как напитку, значит только установить событие, но не объяснить его. Культуролог вполне понимает, что именно человек, человеческий организм, а не какая-то «отдельная или овеществленная сущность, именуемая «культурой», пьет молоко или отвергает его как нечто отвратительное. Но он знает также, что наблюдение события вовсе не то же самое, что его объяснение. Почему человек питает пристрастие или отвращение к молоку, верит в ведьм или в бактерии и т.д.? Культуролог объясняет поведение человеческого организма исходя из внешних экstrasоматических культурных элементов, которые функционируют как стимулы, вызывающие реакцию и сообщающие ей ее форму и содержание. Культуролог знает также, что культурный процесс объясним исходя из него самого; человеческий организм, взятый коллективно или индивидуально, безотносительно — не к самому культурному процессу, но к объяснению культурного процесса. Нам нет нужды рассматривать нейро-

сенсорно-мышечно-железистую организацию, какую представляет собою человек, при объяснении таких вещей, как кланы, своды законов, грамматики, философии и т.д.

Объясняя человеческое поведение, мы поступаем так, как если бы культура имела собственную жизнь, даже как если бы она имела собственное существование независимо от рода человеческого. «Это не мистицизм, — как давно заметил Лоуи, — а солидный научный метод»; подобная процедура, можем мы добавить, допускается во многих развитых отраслях науки, таких, как физика. Закон свободного падения тел применим в условиях полного вакуума. Физики часто решают проблемы, рассматривая механизмы, которые движутся без трения. В учебнике физики я читаю: «Твердое тело — это тело, форма которого не изменяется под воздействием какой-либо прилагаемой к нему силы». Однако следующее предложение гласит: «Такое тело есть идеальное понятие, ибо твердых тел не существует». Если придерживаться философских воззрений наших анти-культурологов, этих физиков следует считать «нереалистическими». Тогда закон свободного падения тел был бы отвергнут на том основании, что он описывает события, никогда в действительности не происходящие. Пришлось бы отклонить лишённые трения механизмы как «нечто мистическое» и отвергнуть твердые тела как «абстракции». Точка зрения анти-культурологов заключается просто в неспособности осознать, что физик может достичь значительных результатов главным образом именно потому, что он работает таким образом. Именно и прежде всего потому, что закон свободного падения тел не описывает каждое отдельное событие, он имеет всеобщее значение и достоверность. «Теперь вполне установлен тот парадокс, что предельные абстракции являются той самой силой, с помощью которой мы контролируем наше осмысление конкретных фактов».

Культуролог движется в том же направлении и исходит из того же взгляда и той же техники истолкования, что и физик. Культуры могут существовать без людей не в большей мере, чем механизмы — двигаться без трения. Однако можно рассматривать культуру так, как если бы она была независима от человека, подобно физическому, который может рассматривать механизмы так, словно они независимы от трения, или обращается с телами так, будто они и в самом деле твердые. Это — эффективные техники истолкования. Реализм тех, для кого солнце очевидно движется вокруг Земли, для кого свободно падающие тела должны проходить через атмосферу, для кого механизмы, движущиеся без трения, и твердые тела не суще-

ствуют; реализм тех, кто настаивает на том, что именно люди, а не культура, голосуют, говорят по-английски, красят ногти, питают отвращение к молоку и т.д., — это патетическая форма псевдореализма, которому нет места в науке.

«В течение последнего столетия, — пишет Лоуи, — становится все очевиднее, что культура представляет собою... определенную область, требующую для своего изучения особой науки...» Но как нам назвать нашу новую науку? Нам стоило большого труда показать фундаментальное различие между наукой о культуре и такими науками, как социология и психология; следовательно, эти термины здесь не годятся. Термин «антропология» также по многим причинам непригоден. Этот термин используется для обозначения столь многих вещей, что становится почти бессмысленным. Он включает физическую антропологию, охватывающую, в свою очередь, палеонтологию человека, сравнительную морфологию приматов, генетику человека, физиологию и психологию и т.д. Культурная антропология различным образом понимается как психология, психоанализ, психиатрия, социология, прикладная антропология, история и т.д. Можно было бы вовсе не шутя определить антропологию как деятельность, в которую вовлечен человек, носящий профессиональный титул «антрополог». В самом деле, поздний Франц Боас однажды предположил, что «вся группа антропологических явлений может рассеяться и, возможно, что в основе своей эти проблемы являются биологическими и психологическими и вся область антропологии принадлежит одной либо другой из этих наук». Таким образом, Боас не только отказался признать науку о культуре, но даже предположил, что сама антропология «скорее будет все более превращаться в метод, который может применяться в большом количестве наук, нежели сама станет наукой». Следовательно, термин «антропология» для нашей цели непригоден.

Однако не очевиден ли ответ на наш вопрос? Не лежит ли решение прямо у нас перед глазами? Можно ли назвать науку о культуре иначе, нежели культурологией? Если наука о млекопитающих — маммология, о музыке — музыковедение, о бактериях — бактериология и т.д., то почему бы науке о культуре не быть культурологией? Наше рассуждение представляется совершенно законным и правильным, наш вывод — здравым и основательным. Однако многие из тех, кто трудится на ниве науки о человеке, столь консервативны, робки или безразличны, что такое радикальное и революционное нововведение, как прибавление нового суффикса к давно знакомому слову, кажется им претенциозным, абсурдным или в ка-

ком-либо другом отношении нежелательным. Мы вновь встречаемся с возражениями, выдвигавшимися против употребления Спенсером термина «социология». Как пишет он в своем введении к «Началам социологии», его друзья пытались отговорить его от употребления этого слова на том основании, что это «варваризм». И сегодня некоторые ученые находят, что слово «культурология» жестоко оскорбляет их слух. Так, В.Гордон Чайлд пишет, что «предрассудки, порожденные *Litterae Humaniores*, слишком сильны, чтобы позволить [ему] принять термин Уайта «культурология». Аналогично Дж.Л.Майрес в своей рецензии на «Расширение сферы науки» называет слово «культурология» «варварским наименованием».

Похоже, что те, кто осуждал употребление Спенсером термина «социология» как «варваризм», делали это на этимологических основаниях: оно образовано соединением греческого корня с латинским. Видимо, этого достаточно, чтобы у пуриста мурашки пробежали по телу. Однако, к худу ли, к добру ли, тенденции и процессы живых языков имеют мало отношения к подобной чувствительности. Англо-американский язык с легкостью впитывает в себя слова из других языков — табу, шаман, койот, табак — и еще легче создает новые слова («кодак») или новые формы («trust-buster»). Он не колеблясь прибегает к гибридизации и прочим случайным импровизациям, таким как нумерология, термопара, термоэлемент, автомобиль и т.д., в том числе и социология. «Телевидение» — один из самых последних отпрысков лингвистического смешения. Хотя профессору Чайлду слово «культурология» не нравится, он отмечает, что «подобные гибриды, похоже, отвечают общей тенденции прогресса языка». Х.Л.Менкен, крупный авторитет в области американского языка, находит, что «культурология» «довольно неуклюжее слово, но тем не менее логичное», и он чувствует, что «установлен факт, что его следует употреблять». Мы, как и Спенсер, чувствуем, что «удобство и употребимость наших символов имеют большее значение, чем законность их произведения».

В этой связи мы можем привлечь внимание к тому, что на отделениях антропологии Чикагского университета и Чикагского Музея естественной истории иногда пользовались термином «музеология» для обозначения искусства организации и оборудования музеев и управления ими. Если «-ология» истолковывается в смысле «наука о...», то музеология — неверно употребленное слово, т.к. «музейная наука» не более наука, чем «библиотечная наука», «военная наука» или «наука домоводства»; все это искусства, а не науки. Если может стать рес-



пектабельным слово «музеология», то почему же им не может стать слово «культурология», для которого есть гораздо больше оправданий на этимологических основаниях? Как прояснено на предыдущих страницах, понятие науки о культуре — старое понятие; оно восходит по меньшей мере к первой главе «Первобытной культуры» Тайлора, написанной в 1871 г. Термин «культурология» относительно мало использовался, но он применялся более чем треть века тому назад в том точном и особенном смысле, в котором используем его мы, и сегодня им пользуются по меньшей мере на трех континентах.

В своем сочинении «Система наук», созданном в 1915 г., выдающийся немецкий химик и Нобелевский лауреат Вильгельм Оствальд говорил: « Я, следовательно, много лет назад предложил [выделено нами] именовать обсуждаемую область наукой о цивилизации, или культурологией (Kulturologie)». Нам не удалось обнаружить у него это более раннее употребление данного термина.

Четырнадцать лет спустя после выхода в свет «Системы наук» Оствальда социолог Рид Бейн говорит о «культурологии» в написанной им главе сборника «Направления американской социологии», изданного Дж.А.Лундбергом и др. Не вполне, однако, ясен смысл, в котором он его употреблял; похоже, что в одном месте он приравнивает «культурологию» к социологии, а в другом — к экологии человека. Он говорит также о «близком родстве между социальной психологией и культурологией». Я впервые употребил слово «культурология» в печати в 1939 г., полагая, в «Проблеме терминологии родства», хотя я пользовался им в своих курсах за несколько лет до этого времени. Доктор Ченг-Че-Ю снабдил свою изданную в Беркли в 1943 г. книгу «Контраст восточных и западных культур» подзаголовком «Введение в культурологию». Он писал мне, что прежде использовал не только термин «культурология», но и термин «культурософия» в своих публикациях на китайском. Профессор Института антропологии Национального университета Сунь Ятсена в Кантоне Хуань Вэн Шан опубликовал по-китайски ряд статей по культурологии, и мне сообщили, что в настоящее время он работает над книгой по культурологии. Недавно я видел рекламу изданной в Буэнос-Айресе книги Й.Имбеллони, озаглавленной *Epitome de Culturologia*. Разумеется, могут быть и другие случаи, не попавшие в поле моего внимания.

Китайский язык явно более склонен к таким нововведениям, как «культурология», нежели английский. По-китайски «культурология» будет wen wha (культура) hsueh (наука о...). Оба слова являются обычными терминами в китайском языке.

ке, и их соединение, по-видимому, не оскорбляет слух китайских ученых и не ранит их чувствительность.

Однако возражения против «культурологии» не только филологические. Лингвистические возражения остаются на поверхности; но глубоко под ними лежат взгляды и ценности, которые будут сопротивляться принятию и употреблению термина «культурология» гораздо сильнее, чем это делают классицисты, взлелеянные в *Litterae Humaniores*. «Культурология» выделяет некоторую область реальности и определяет некую науку. Делая это, она покушается на первейшие права социологии и психологии. Конечно, она делает даже нечто большее, чем покушение на них; она их присваивает. Т.о. она проясняет, что разрешение определенных научных проблем не лежит, как предполагалось прежде, в области психологии и социологии, но принадлежит к науке о культуре, т. е. может быть осуществлено только ею. Как социологи, так и психологи не желают признавать, что есть такие проблемы, относящиеся к поведению человека, которые находятся за пределами их областей; и они склонны выказывать обиду и сопротивляться науке-высочке, заявляющей на них свои права.

Однако, вероятно, важнее всего то, что культурология отвергает и упраздняет философию, которая веками оставалась дорога сердцам людей и которая по-прежнему вдохновляет и питает многих представителей общественных наук и дилетантов. Это древняя и почтенная философия антропоцентризма и Свободной Воли. «Какая бессмыслица говорить, будто культура делает то или это! Что такое культура, если не абстракция? Не культура делает то или иное; это люди, реальные человеческие существа из плоти и крови. Всякий может убедиться в этом на себе! Сколь абсурдно в таком случае говорить о науке о культуре; какое искажение реальности!» Как показано на предшествующих страницах, сегодня в американской антропологии этот взгляд все еще силен и влиятелен.

Итак, культурология предполагает детерминизм. Принцип причины и следствия действует в царстве культурных явлений так же, как и повсюду в нашем взаимодействии с космосом. Всякая данная культурная ситуация определена другими культурными событиями. Если действуют определенные культурные факторы, определенное событие становится их результатом. Наоборот, определенные культурные достижения, как бы страстно их ни желали, не могут иметь места, если не наличествуют и не действуют требующиеся для этих достижений факторы. Это очевидно в метеорологии и геологии, но в истолковании человеческого поведения это все еще называют

«фатализмом» и «пораженчеством» или рассматривают как безнравственное-и-следовательно-ложное.

Сладкая утешительная иллюзия всемогущества по-прежнему находит широкий рынок и большой спрос. Мы можем наложить руку на свою судьбу и сделать из нее то, что хотим. «Человечество с Божией помощью управляет своей культурной судьбой и свободно в выборе и осуществлении целей...» Преподаватели могут контролировать культурный процесс, «вкладывая определенную систему ценностей в своих учащихся». Психологи когда-нибудь «научно изучат источники ...[войны] в человеческих умах и научно их устранят». Представители общественных наук создадут совершенные формулы для контроля над культурными силами и овладения нашей судьбой, если только федеральное правительство предоставит им финансовую поддержку наподобие той, которая была предоставлена создателям атомной бомбы и т.д. и т.д. Похоже, наука должна стать служанкой современной разновидности магии, а ученый-обществовед — принять на себя роль верховного шамана. Именно в противоборстве с силой и мощью этой страсти к свободной воле, с этим предрассудком антропоцентризма, должна пролагать себе дорогу наука о культуре.

Однако эти нелингвистические возражения против культурологии также лишь эффективно подчеркивают потребность в специальном термине, с помощью которого следует обозначить нашу новую науку, и обнаруживают особую пригодность слова «культурология» для этой цели. «Особая область», какой является культура, «требует для своего исследования особой науки», доказывал Лоуи в течение более чем двух десятилетий. Дюркгейм также видел «потребность сформулировать совершенно новые понятия ...[и выразить их] в соответствующей терминологии». В науке мы мыслим и работаем лишь с помощью понятий, выраженных в символической форме. Чтобы мыслить эффективно, чтобы осуществлять основополагающие различия, без которых наука невозможна, мы должны иметь точные инструменты, строгие понятия.

«Психология» обозначает особый класс явлений: реакции организмов на внешние стимулы. Но она не отличает культурные явления от не-культурных, и истолкование взаимодействия экстрасоматических элементов в культурном процессе находится за ее пределами. «Социология», как давным-давно указали Оствальд и Крёбер, также страдает от «фатального недостатка», не отличая культурного от социального. Она растворяет культуру в своем основном понятии взаимодействия, превращая культуру в аспект или побочный продукт социального процесса взаимодействия, в то время как струк-

туры и процессы человеческого общества суть функции культуры. Фактически в «социологии» мы имеем хороший пример неудачи мышления, вызванной применением неясной и двусмысленной терминологии.

Термин «антропология» использовался для обозначения столь многих разных видов деятельности — измерения черепов, выкапывания из земли глиняных черепков, наблюдения за церемониями, изучения кланов, психоаналитического изучения аборигенов, психоаналитического изучения целых цивилизаций, прослеживания истории искусств и ремесел — что теперь его нельзя ограничить особой и своеобразной задачей истолкования культурного процесса и только его одного. «Социальная антропология» практически неотличима от «социологии». Что же такое наука о культуре, как не культурология? С введением этого термина даже для самого неискущенного ума становится ясным, что экстрасоматический континуум символически порожденных событий — вовсе не то же самое, что какой-либо класс реакций человеческого организма, рассматриваемого индивидуально или коллективно; что взаимодействие культурных элементов — не то же самое, что реакции или взаимодействие человеческих организмов. Может показаться, что мы преувеличиваем, заявляя, что смена терминологии может произвести и произведет глубокие изменения в мышлении или в точке зрения на предмет. Однако, как указал Пуанкаре, пока не провели различия между «жаром» и «температурой», невозможно было эффективно размышлять о термальных явлениях. «Истинным первооткрывателем, — говорит Пуанкаре, — стал не тот трудяга, который терпеливо строил некоторые из этих комбинаций, а тот, кто выявил их отношения... Изобретение нового слова часто необходимо для выявления отношения, и это слово будет творческим. Таково, конечно, значение слова «культурология»: оно выявляет связь между человеческим организмом, с одной стороны, и экстрасоматической традицией, какой является культура, — с другой. Оно носит творческий характер; оно утверждает и определяет новую науку.

*Перевод П.В. Резвых*

Джеймс Фейблман

## Концепция науки о культуре\*

---

### А. Проблема существования науки о культуре

**М**ы подошли к завершению нашего исследования сущности человеческой культуры. В ходе изучения у нас сложилась некоторая картина организации человеческой деятельности и ее результатов и появились соображения относительно точного обозначения порядка этой (культурной) деятельности. В последних двух главах мы рассмотрели этот порядок через призму обязательств, возлагаемых на индивида и его социальную группу". Теперь мы должны вновь вернуться к картине организации культуры, дабы посмотреть, какие последствия она будет иметь не столько для практики, сколько для теории.

Если верно, что природа в каждой своей части присутствует целиком и, стало быть, любой фрагмент природы, рассматриваемый сам по себе, непременно содержит многое из свойств целого, частью которого он является, тогда тем же самым условиям должен подчиняться и тот фрагмент природы, который известен нам как культура человека. Иначе говоря, он должен содержать в себе многое из свойств, присущих всей остальной природе, а обобщения, справедливые для других уровней окружающей среды, должны быть применимы также и к человеческой природе. Система изучения природы представляется нам прежде всего как наука. Нам известны науки, соответствующие многим эмпирическим уровням бытия. Существуют такие науки, как физика, химия, биология, психология. Почему бы тогда не существовать такой науке, как социология и наука о культуре? Ибо культура — такой же эмпирический уровень, как и все другие; по крайней мере, мы вправе говорить об этом, если утверждения, представленные

---

\* J. Feibleman. *The Theory of Human Culture*. N. Y., 1968. P. 341-354.

\*\* См. раздел «Динамика культуры» настоящего издания.

в этой книге, могут претендовать на обоснованность. В исследованиях такого рода неизбежно возникает вопрос, может ли существовать наука о культуре. И, исходя из принятых нами предпосылок и приведенных в ходе исследования фактов, мы столь же неизбежно приходим к выводу, что наука о культуре возможна. Мы категорически утверждаем, что не существует таких наук, которые не были бы естественными науками, что социальные группы людей и их культуры являются логическим продолжением природной среды и, будучи частью природы, предполагают необходимость соответствующей естественной науки, которая бы их изучала и пыталась открыть управляющие ими законы.

В этой главе мы прежде всего обратимся к исследователям, которые уже рассматривали такую возможность, и приведем некоторые из аргументов, выдвинутых ими за и против науки о культуре. Затем мы соберем воедино некоторые идеи, высказанные в предыдущих главах, которые покажут нам ряд возможных направлений дальнейшего развития науки о культуре. В конце главы мы представим ряд абстрактных аргументов в пользу науки о культуре и попытаемся заглянуть в ее будущее.

В определенном смысле возможность существования науки о культуре предполагали все, кто когда-либо размышлял о культуре. Открытие упорядоченности эмпирических явлений в исследуемой области — первый шаг на пути к тому, чтобы облечь знания об этой области данных в форму науки. Наука пытается познать естественные законы, а естественные законы в идеале должны быть выражены в форме уравнений и текста, т. е. математически. Однако еще задолго до того, как этого можно будет достичь, а в некотором смысле даже раньше, чем можно будет сформулировать гипотезы и провести эмпирические исследования, способные их подтвердить или опровергнуть, должен явиться специалист по таксономии и разработать классификацию, которая определит направление всех последующих научных изысканий. Таким образом, оказывается, что именно те ученые, которые когда-то наметили границы изучения культуры, *ipso facto* совершили первый шаг в направлении создания науки о культуре. Ибо в том случае, когда человек последовательно и кропотливо исследует некую область эмпирических явлений, он невольно содействует развитию науки об этих явлениях, невзирая на то, является это его намерением или нет.

Даже беглый взгляд на открытия исследователей культуры и истории человечества подтверждает нашу точку зрения. Те, кто, подобно Геродоту и Тациту, указывает на существование необычных сведений, обращают внимание главным образом

на их исключительность. Взгляните, говорят они нам, какие чудесные явления можно найти в мире. Посмотрите на удивительное многообразие людей, существовавших в былые времена. Сколь поразительно разнородными были культуры, в которых они жили! От курьезных обычаев ливийцев до традиций германских племен — ничего подобного прежде не видели и не слышали. Не загоняйте свои представления о порядке в слишком узкие рамки, ибо эти факты должны найти в них свое место. Такие историки, как Фукидид и Гиббон, настойчиво твердили об упадке культуры. Исследователи хода истории и ее смысла — в частности Вико, Шпенглер и Тойнби — были искренне увлечены поисками всеобщей модели хода событий в истории человечества. Они хотели выявить ее форму, найти тот порядок, который в ней воплощен. Это явствует из каждой страницы их сочинений, так что было бы излишне приводить здесь какие-то примеры. Наука изучает функции систем, и мы не имеем возможности связать функции человеческой культурной системы друг с другом до тех пор, пока не выясним, так сказать, ограничительные свойства самой этой системы. Мы хотим выяснить арифметические функции геометрической системы человеческой культуры, но, прежде чем мы сможем сделать это, мы должны обладать определенными знаниями о том, какова эта геометрическая система. Первым шагом в получении такого знания должно стать усвоение того, что было сделано для нас — пусть предварительно, неполно, грубо, во многом ошибочно, но все-таки сделано, — теми авторами, которые наощупь искали знания о масштабах и формах человеческой культуры.

Уже Гоббс, Спенсер и Гегель отстаивали концепцию человеческого общества как органического целого, своего рода сверхорганизма, аналогичного живому организму индивида, изучаемому биологией. Сегодня ее решительно защищают некоторые биологи, например, Дженнингс, Нидем и Кеннон.

Представление о человеческом обществе как о сфере реальности, подчиняющейся общим законам, которые можно выявить, поддерживалось такими учеными, как Габриэль де Тард, Дюркгейм и Радклиф-Браун. С точки зрения Тарда, такими законами были законы подражания. Дюркгейм понимал социологию как науку, которая должна быть нацелена на установление общих законов. Однако именно Радклиф-Брауну мы обязаны тем великолепием, в которое он облек эту концепцию. Радклиф-Брауну удалось реально сформулировать некоторые из законов этнологической науки; он считает, что такая наука должна быть независима от психологии и базироваться на собственных основаниях.

Были, конечно, и другие авторы, разделявшие эту концепцию, но здесь не место перечислять их имена. Мы хотим лишь показать, что идея науки о культуре не должна рассматриваться как нечто новое и сенсационное. Это просто одна из идей, потребность в которой уже с давних пор становилась все более и более очевидной.

Наука о культуре должна вобрать в себя множество поднаук и объединить их в единую великую науку. Наука о культуре, которая известна под именами социальной антропологии и этнологии — ибо эти термины, судя по всему, используются как взаимозаменяемые, — должна включить в себя научные дисциплины, которые мы знаем как антропологию, этнологию, социологию и социальную психологию. Между тем до сих пор эти дисциплины преследовали прежде всего свои узкоспециальные цели и были несколько неверно ориентированы. Социальная антропология концентрировала внимание исключительно на примитивных социальных группах. Этнология имела аналогичную ориентацию, сопровождающуюся к тому же особым акцентом на расовых проблемах. Социология ограничивалась статистическими исследованиями реального функционирования институтов в развитых культурах и созданием крупномасштабных гипотез, совершенно не обладая при этом возможностью воспользоваться статистическими данными для подтверждения этих гипотез. Социальная психология изобретала инстинкты, несколько не углубляясь в вопросы определения своего предмета, и лишь совсем недавно разработала эмпирические методы исследования. Физическая антропология ограничивается в своих изысканиях чисто фактической стороной дела, т. е. исследованием параметров черепа, центра тяжести тела и т. п., не давая при этом сколь-нибудь широких и ярких обобщений. Только исследователи движения культур, главным образом теоретически подготовленные историки, отважились сделать широкие обобщения, касающиеся человеческой культуры. И в то же время не было науки, которая пыталась бы собрать воедино все знания, полученные в разных областях исследований. Ни одна отрасль науки в настоящее время не занимается изучением человеческой культуры в целом. Но именно такая наука нам и нужна. Идеальной формой представления научного знания, как уже говорилось, является представление его в математическом виде, т. е. в виде уравнений и текста. Однако невозможно никакое математическое знание в научной области, которая сама еще не организовалась. Поэтому организация сферы изучения человеческой культуры, т. е. объединение различных направлений исследования, постановка перед ними еди-



ной цели и формулировка общего предмета изучения, должна стать первым шагом на пути превращения ее в науку.

В этой книге мы попытались обрисовать в общих чертах область изучения человеческой культуры. Мы попытались сформулировать нашу точку зрения на то, каким образом связаны друг с другом различные дисциплины, изучающие разные аспекты человеческой культуры. Однако в процессе решения этой задачи мы высказали также и ряд предположений о возможности измерения культурных ценностей. Это очень важно для превращения исследований человеческой культуры в полноценную науку. Обратимся далее к этим предположениям.

## **Б. Задачи науки о культуре**

Теория человеческой культуры, предложенная в этой работе, излагается главным образом в первых семи главах. Мы рассмотрим каждую из них в отдельности с позиции анализа наших предложений по оценке параметров культурных ценностей.

Глава 1 доказывает очевидность существования таких составляющих человеческой личности, которые определяются взаимодействием с окружающей средой, и описывает эмпирические уровни, на которых эти составляющие должны функционировать. Однажды, возможно, будет найден способ определять силу проявления трех человеческих потребностей — в питании, размножении и познании — внутри социальных групп; что способствовало бы удовлетворению двух первых потребностей и росту воздействия третьей. Как связана познавательная потребность с первыми двумя, с точки зрения функционирования?

Иерархия эмпирических уровней — физического, химического, биологического, психологического и социального, — вкупе с множеством иных уровней, располагающихся внутри них или между ними, представляет собой благодатную почву для измерения. Эмпирические уровни должны быть изучены как с количественной, так и со структурной точки зрения. Какова структура эмпирической области и каковы ее количественные показатели? Какова степень роста организации, или, иначе говоря, насколько возрастают размеры и интенсивность организации, по мере того как мы переходим от одного иерархического уровня к другому? Культура состоит из уровней, и понимание их математических аспектов будет иметь важное значение для науки о культуре. Разумеется, каждый эмпирический уровень в определенной степени автономен и независим от всех других, но поскольку сама культу-

ра существует на эмпирическом уровне (а именно, на эмпирическом уровне социального) и зависит от всех нижестоящих уровней, то чем скорее мы изучим эти эмпирические уровни, тем скорее сумеем понять человеческую культуру.

В гл. 2 рассматриваются психологический уровень веры, а особое внимание уделяется уровню общественного сознания, включающему социальное содержание психики. Уровни верований до сих пор не были надлежащим образом поняты и связаны друг с другом, но они представляют собою еще одну иерархию, поддающуюся оценке. Хотелось бы знать точные границы каждого из этих уровней, равно как и их количественные характеристики. Следует оценить скорость принятия новых верований и освобождения от старых; выяснить кое-какие количественные параметры общественного сознания.

Все эти проблемы — психологические, однако следует по ходу дела заметить, что, хотя нам и приходится при исследовании человеческой культуры затрагивать проблемы социальной психологии, это вовсе не означает, что социальные науки о культуре должны базироваться на психологии. Скорее, это означает нечто совершенно противоположное: силы культуры глубоко проникают в психику и достигают тех подсознательных уровней, на которых происходит поддержание социальных верований. Стало быть, социальная психология базируется на науках о культуре. Мы должны иметь в виду, что, занимаясь социально-психологическими проблемами, как и прочими проблемами общественных наук, возникающими в связи с изучением человеческой культуры, нас прежде всего интересует культура, а не психология. Эта ориентация облегчает изучение культуры и проливает свет на природу явлений и теорий социальной психологии.

В гл. 3 рассматриваются этос и его культурное воплощение в мифе. В данной главе этос рассмотрен как культурная координата. В более широком контексте культурных связей этос представляет собой интенсивную сторону мифа, а спектр объяснений — его экстенсивную сторону. В этосе дана концентрация того, что в расширенном варианте воплощается в организации культуры. Здесь мы имеем функциональную математическую пропорцию, которую можно будет интерпретировать, как только нам удастся найти способ количественного определения пропорций такого рода. Это могло бы стать одним из первых шагов по созданию индексов науки о культуре.

В гл. 4 рассматривается логическая организация культур как целостностей, и прежде всего тот основной элемент культур, вокруг которого они организуются, а именно — домини-

рующая онтология. Взаимодействия, возникающие при реальном столкновении трех человеческих потребностей с условиями эмпирических уровней среды, являются количественно сопоставимыми функциями. Доминирующая онтология может быть измерена как в плане своей устойчивости, так и с точки зрения масштабов ее проявления. Как логическая система, состоящая из определенных посылок и дедуктивно выводимых из этих посылок следствий, она образует согласованную систему и так же, как все другие логические системы, поддается исчислению. Аналитическое деление культуры на уровни, соответствующие эмпирическим уровням окружающей среды, предполагает, что уровни культуры можно измерять теми же способами, что и эмпирические, описанные в гл. 1.

В гл. 5 рассматриваются следующие составляющие культуры: доминирующая онтология, мораль и внешняя ценность блага. Мы видели, что первый из них может быть оценен. Точно так же может быть оценена и мораль. Моральное правило, принятое в социальных группах, имеет определенную конституцию, т. е. определенную организацию и силу, а все, что обладает такими свойствами, предполагает возможность количественного измерения. Что же касается внешней ценности блага, то ее измерение — гораздо более сложная проблема. Ибо степень проявления вещей, благодаря которым культура может быть благом, может быть определена лишь тогда, когда они по объему меньше всего бытия; однако благодать, или внешняя ценность, культуры для бытия в целом выходит за рамки человеческого разумения. Все, что обретает бытие, доступно для искусства измерения, говорил Платон; однако сомнительно, чтобы он имел в виду *всю целостность* бытия. Любая *часть* бытия может быть измерена в соотношении с другими его частями. Но все бытие бесконечно, по определению; а бесконечное, опять-таки по определению, не может быть измерено.

В гл. 5 описана иерархия (социальных) институтов. Одной из координат ценности культуры являются, вероятно, число и устойчивость ее институтов. Они не могут утратить отведенное им в культуре место, т. е. подняться выше или опуститься ниже той позиции, которую им надлежит занимать, — не нанеся при этом ущерба ценности культуры в целом. Оценка числа и устойчивости институтов данной культуры, а также правильная расстановка их в иерархии должны стать одной из относительно простых задач в измерении культурных ценностей.

В гл. 5 также рассмотрена проблема законов и развития социального уровня. Законы, разумеется, предполагают воз-

возможность измерения; законы всегда таковы. Что касается развития, то детальное рассмотрение его причин и механизмов было отложено до гл. 7, дабы предварить его введением в методы измерения.

В гл. 6 рассматриваются различные типы культуры и вкратце анализируются семь отдельных ее типов; в то же время допускается существование множества под-типов. Сравнительные данные, получаемые в результате исследования типов культур, создают основу для конструирования широкой системы измерений. Существует достаточно много способов, чтобы сравнить данные, относящиеся к разным типам, а эти сравнения — оценить: на основе аналитически выделенных элементов культур, на основе числа и устойчивости их институтов, на основе практически всех свойств, о которых мы говорили в других главах как о присущих всем культурам. Кроме того, типы культуры могут быть изучены при помощи методов, которые к ним до сих пор еще не применялись. Развитые типы культуры можно, например, изучить с антропологической точки зрения. То, что сделали Линды в Миддлтауне, можно сделать и в отношении современных культур в целом. Можно добавить сюда также и другие исследования, менее статистические и более смелые по части гипотез.

В гл. 7 рассматриваются истоки, зарождение, развитие и упадок культур — короче говоря, весь путь их развития. Существует определенный шаблон развития культур, и — как того и следовало ожидать — развитие культуры представляет интерес для науки лишь постольку, поскольку в нем проявляются те или иные постоянные функции. Для логического анализа развитие и упадок культур не представляют интереса, за исключением степени трансформации. Наука о культуре могла бы посвятить себя изучению тех функций, которые выражены в константах культурного изменения. Кроме того, глава о развитии культур открывает и другие направления научных изысканий. Культуры изменяются как под давлением извне, так и в силу внутренней слабости. Экстенсивность и интенсивность культур можно обнаружить лишь тогда, когда они находятся в движении, т. е. когда они растут, развиваются и сталкиваются с проблемами. Наука о культуре хотела бы выяснить, сколь много включают в себя культуры и насколько прочно укоренено в них то, что они содержат. Для этого она должна сосредоточиться на изучении двух важных координат культурной ценности: собственно ценности, присущей культурам, и совершенства их организации. Эту задачу следует решать на основе исследования реальных культур, т. е. культур, находящихся в движении.

В процессе развития культуры оказывают друг на друга влияние. Некоторым из них в условиях культурной диффузии удастся сопротивляться такого рода влияниям успешнее, чем другим. В гл. 7 мы видели, что в культурах могут существовать равные потенции к проницаемости и к совмещению сил. Их необходимо изучить с количественной точки зрения.

Мы уже говорили, что идеальная форма представления знания — уравнения и текст. В уравнениях фиксируются математические функции, а в тексте разъясняется смысл этих уравнений. Следовательно, в задачи науки о культуре входит прежде всего поиск неизменных функций в изменчивом мире человеческой культуры. Эту задачу можно решить только путем изучения реальных культур, т. е. разрабатывая гипотезы и проверяя их на конкретном эмпирическом культурном материале. Тот, кто увидел, хоть мельком, чрезвычайную сложность, присущую даже простейшим организациям биологического уровня — скажем, структуре протоплазмы, — и помнит, что эмпирический уровень социального содержит много иных уровней помимо биологического, тот поймет, насколько сложны проблемы, встающие перед исследователем общества (или, как мы предпочитаем его называть, исследователем культуры). Ничто эмпирическое не может быть чуждым или закрытым для научного метода, хотя применение науки к социальному уровню и было обречено на некоторую отсрочку. Между тем, то, что сложно, — само по себе еще не невозможно, и в один прекрасный день наука о культуре все-таки состоится. Это может быть и не единая наука, а множество наук, подобное группам физических или биологических наук. Но доминировать в них все-таки будет одна наука, как ныне в своих областях доминируют физика и биология. И этой наукой станет наука о человеческой культуре.

## **В. Перспективы развития науки о культуре**

В этой книге мы сформулировали цель, стоящую перед исследованиями культуры, — превращение их в науку — и высказали ряд предположений относительно того, каким образом изучение культуры может стать наукой о культуре. Вопрос о том, может ли изучение культуры стать наукой, уже неуместен, ибо теперь мы, разумеется, знаем, что может. Все существующее может быть измерено, а все, что может быть измерено, может стать объектом научного изучения. Между тем, следующий вопрос — *скоро ли* изучение культуры станет наукой — стоит того, чтобы на него ответить. Чтобы ответить на

него удовлетворительно, необходимо дать ответы еще на два связанных с ним вопроса.

Первый — это вопрос об условиях, которые сделали возможным для социальных групп в развитых культурах Запада и Востока неограниченно исследовать различные области природного мира. Установки современной жизни, обусловленные беспрецедентным прогрессом и практическим применением физических и биологических наук, поставили под угрозу не только научные исследования, но и всю организованную деятельность вообще. Хватит ли общественным наукам о культуре времени довести свои исследования до той точки, когда их практическое применение сможет устранить из социальной деятельности элемент случайности настолько, чтобы могли установиться гарантии безопасности для дальнейшей научной деятельности? Нет на свете пророка, который мог бы определенно ответить на этот вопрос. В то время когда пишутся эти строки, мир только что вышел из Второй мировой войны, а результаты победы и характер мира, который нас ждет, все еще внушают сомнения. Пройдет много лет, прежде чем люди, пережившие эту войну, узнают, могут ли они спокойно продолжать свою научную деятельность, не опасаясь, что она вновь будет прервана силами социального развития и изменения.

Второй вопрос, от ответа на который зависит будущее общественной науки о культуре, заключается в том, возможно ли быстрое создание такой науки. Разобьем его на две части, так как нам нужно ответить на два следующих вопроса: можем ли показать несостоятельность положения о том что обществоведение не подлежит научному анализу и что обществоведы вряд ли смогут корректно воспользоваться научными методами.

Выдумка, будто социальные исследования не подпадают под категорию науки, уходит корнями прежде всего в немецкую философию. Немецкая философия почти безраздельно ответственна за ошибку субъективизма в философии, и именно ей-то мы и обязаны абсолютно ошибочным разделением наук на общественные и естественные. Первые были известны как *Geistwissenschaften*, вторые — как *Naturwissenschaften*; первые определялись как нормативные науки, вторые — как эмпирические. Социальные науки были заряжены неизлечимым субъективизмом, в то время как только естественным наукам и позволялось быть объективными. Немецкие мыслители считали, что измерению поддается лишь физическое и объективное. Таким образом, общественные науки представлялись им либо абсурдом, либо, по крайней мере, науками в совершенно ином смысле. В итоге, научный метод оказывался исключительной собственностью естественных наук.

Немецким мыслителям можно возразить, что их концепция социальной науки основана на ложной метафизике, а именно на номиналистской метафизике, — на вере в исключительную реальность физических частиц, отягощенной к тому же особым акцентом на субъективной стороне дела, который включает в себе возможность солипсизма. По существу, мы уже дали ответ на их утверждения, когда излагали в этой книге свою позицию. Надеюсь, мы достаточно хорошо показали, что все области эмпирической реальности организованы иерархически и что такая организация была бы невозможна без вездесущей непрерывности природы. Области эмпирической реальности последовательно наслаиваются друг на друга и отделены друг от друга степенью сложности организации. Следовательно, общие логические методы, в частности научные, должны быть применимы ко всем эмпирическим уровням, если они применимы хотя бы к одному из них. Все области эмпирической реальности — а стало быть, и все науки — в равной степени эмпиричны и в равной степени естественны. Все науки одинаково объективны в том смысле, что предметом их изучения является та или иная система природных объектов. И все они одинаково нормативны в том смысле, что описывают не то, что есть, а то, что должно быть.

Последнее утверждение требует определенных разъяснений. Наука пытается открыть законы путем проверки гипотез на предмет их соответствия фактам и другим законам. Но наука никогда не пытается говорить, что происходит на самом деле; она устанавливает только то, что должно происходить. От различия между эмпирическими и нормативными науками можно отказаться, если мы сможем показать, что эмпирические науки являются одновременно нормативными, а нормативные — эмпирическими. Эмпирические науки нормативны в том смысле, что сообщают нам о том, что должно происходить. Физические объекты ведут себя так, как им приходится себя вести, но всегда не так, как они должны были бы себя вести, по той простой причине, что они беспомощно зажаты между законами и случайностями среды. Камень должен был бы падать с ускорением 32 фута в секунду, если бы не было атмосферы. Определить скорость падения в вакууме означает определить идеал, т. е. событие, которое должно было бы происходить. Камни не в силах изменить конкретные обстоятельства, оказывающие влияние на их падение, и ввиду этого не могут сами по себе приблизиться к нормативу, который, как нам известно, управляет всеми явлениями, подпадающими под данное описание.

О нормативном аспекте эмпирического сказано довольно;

обратимся теперь к эмпирическому аспекту нормативного. События, в которые вовлечены люди, определяются как нормативные, но это не значит, что они лишены эмпирического аспекта. Социальный уровень человеческой культуры, — т. е. человеческие отношения и орудия труда, — это факты, и ничто не способно изменить их природу. Сложность этого порядка фактов и его способность к быстрому изменению ни в коем случае не отрицают его фактическую природу. Люди подчинены эмпирическим законам несколько не меньше, чем камни. Между тем, люди способны добавить к двум факторам — закону и случайным обстоятельствам среды — еще и третий; они могут, хотя бы частично, контролировать окружающую их среду при помощи материальных орудий культуры и благодаря этому приближаться к нормативному через эмпирическое, в отличие от камней, которые к этому не способны. Это не мешает человеческому социальному уровню стать объектом изучения для науки; это означает всего лишь, что на данном уровне с помощью науки может быть сделано больше, чем на других. Величие перспектив науки прямо пропорционально тем трудностям, которые возникают при попытках создать ее.

Но если последние утверждения верны, то что мешает общественным наукам развиваться быстрее по сравнению с другими? Мы уже признали, что социальные факты столь же эмпиричны — и столь же нормативны, — сколь и любые другие, а в силу этого не в меньшей степени поддаются научному изучению. Почему же развитие общественных наук так отстает от развития физических? Ответ на этот вопрос будет также и ответом на вопрос о том, способны ли обществоведы надлежащим образом воспользоваться научным методом. К сожалению, приходится признать, что обществоведы еще очень далеки от понимания научного метода. Они следуют декларируемым исследовательским процедурам отдельных физиков вместо того, чтобы следовать действительным исследовательским процедурам физики в лучших ее проявлениях. Обществоведы нашли согласие в том, что научный метод заключается в беспристрастном сборе бесчисленных фактов, предполагая, что накопление достаточно большого количества данных самопроизвольно приведет их к таким обобщениям, которые можно будет принять в качестве законов социальной жизни. Достаточно сказать, что такая процедура в физике практически никогда не применялась. Некоторые общественные дисциплины, в частности социология, располагают гораздо большим фактическим материалом, нежели когда-либо находилось в распоряжении естественных наук. Более того,



такой метод идет вразрез с предпосылками науки вообще, которые предполагают, что отбор фактов должен осуществляться с определенной точки зрения. Факты были бы лишены всякого смысла, если бы не отбирались с какой-то особой точки зрения, представляющей собой некоторую имплицитную гипотезу, на проверку которой, в свою очередь, и нацелены отбираемые факты. Непонимание этого в значительной мере подрывает силы исследовательской процедуры социальных наук. Социальные науки опасаются выдвигать всеобъемлющие гипотезы, но физические науки этого не боятся и формулируют предположения, касающиеся самых обширных совокупностей фактов, и проводят фактические исследования для проверки этих гипотез. В любом научном методе присутствуют оба направления: исследования, нисходящие до мельчайших фактов, и индукции, восходящие до самых широких теорий. Наука желает знать, насколько мельчайшие факты согласуются с ее широчайшими теориями.

Итак, в общественной науке мы до сих пор располагаем лишь фактами и не имеем никаких теорий, а это значит, что в наших руках находятся факты, лишенные *raison d'être*. Почему дело обстоит так? Общественные науки обладают всеми материальными предпосылками для развития: есть области эмпирических фактов для изучения, есть люди доброй воли, хоть и отсутствует необходимый метод исследования. Их неудача обусловлена прежде всего двумя факторами: трудностью изучения чрезвычайно сложной области явлений и трудностями, проистекающими из неправильного понимания метода. Последние можно преодолеть, изучая логику научного метода, прежде всего роль гипотез в развитии науки. Преодоления же первого затруднения можно ожидать лишь на пути долгих и кропотливых исследований. Проблема не станет простой, если мы осознаем ее сложность, но она станет несколько проще, если мы откроем способы приближения к ее решению.

Общественные науки, до сих пор с опаской относящиеся к рационалистическому методу, которым злоупотребляли в средние века, когда от разума ждали ответов на все вопросы о фактах без какого бы то ни было обращения к самим фактам, исходят в своей работе из ложного допущения, будто научный метод не может быть рационалистическим методом. Одного разума недостаточно, если он пытается все частности и мельчайшие подробности вывести из знания универсалий. Эту ошибку рационалистического догматизма научный метод наконец-то преодолел. Однако преодоление нельзя считать полным, если научный метод, не разобравшись в сути дела, бросается в другую крайность и впадает в ошибку эмпирическо-

го догматизма, предполагая, что универсалии вообще никак не соотносятся с эмпирическим материалом. Истина заключена в том, что в научном методе должны быть совмещены рациональные рассуждения и факты. При отсутствии фактов разуму не с чем работать, а при отсутствии разума нечему работать над фактами. Сочетание одних фактов с другими, ввиду имеющихся между ними сходств и различий, непосредственно предполагает использование логики, или рационального рассуждения. Естественные науки уже пришли к пониманию того, что разум является неотъемлемым элементом научного метода; социальным наукам еще только предстоит это осознать.

Возможности научного метода и удивительные открытия, которые он нам сулит, выходят за рамки человеческого воображения. Разуму редко предоставлялся шанс продемонстрировать свои возможности. Такое случилось лишь дважды: в греческой философии и в современной науке. В обоих случаях в человеческой душе остались глубокие отметины, которые, быть может, уже не изгладятся никогда. В средние века разум был беспомощно привязан к откровению; со времен Ренессанса над ним довели то догмы субъективного номинализма, то психологизм, а сам он оставался столь же беспомощным. Чтобы исправить положение дел, необходимо признать власть разума, опирающегося на факты как на свой единственный авторитет. Объединившись, разум и факты смогут сделать для развития человеческой культуры гораздо больше, чем что бы то ни было. Применение научного метода к области социокультурных явлений неизбежно приведет к созданию подлинной общественной науки о человеческой культуре, которая принесет с собой как величайшие достижения в сфере познания, так и огромные преимущества для практической деятельности, в которых мы сегодня так настоятельно нуждаемся.

### **Примечание**

<sup>1</sup> См. прим. 3 к статье Дж. П. Мёрдока «Фундаментальные характеристики культуры».

*Перевод В.Г. Николаева*

Клиффорд Гирц

## «Насыщенное описание»: в поисках интерпретативной теории культуры\*

---

### I

**В** книге «Философия в новом ключе» Сьюзен Лангер (Langer S. *Philosophy in a New Key*) пишет о том, что некоторые идеи с удивительной быстротой распространяются в интеллектуальной среде. Они одновременно решают столько фундаментальных проблем, что создается впечатление, будто они могут решить все проблемы, сделать понятными все непроясненные вопросы. Их все сразу подхватывают, видя в них ключ к новой абсолютной науке, концептуальный центр, вокруг которого можно построить всеобъемлющую систему анализа. Неожиданная мода на такую *grande idée*, вытесняющая на время все другие идеи, рождается, пишет она, благодаря тому, что «активно работающие и восприимчивые к новому умы сразу начинают ее изучать. Мы пытаемся примерить ее ко всему, в связи со всем, экспериментируем со всеми возможными приложениями ее непосредственного значения, со всеми следующими из нее обобщениями и со всеми оттенками ее смысла».

Однако как только мы уже освоились с новой идеей и она вошла в обойму расхожих теоретических концепций, наши ожидания уравниваются ее реальным практическим значением, и наступает конец ее чрезмерной популярности. Всегда остается несколько энтузиастов, по-прежнему видящих в ней ключ ко всем тайнам Вселенной, но более спокойные мыслители привязывают ее уже лишь к тому комплексу проблем, решению которых эта идея действительно может способствовать. Они стараются применять ее лишь там, где она действительно должна найти применение, и не связывают ее с тем, к чему она не имеет отношения. Если эта идея действительно плодотворная, она надолго и прочно входит в наш ин-

---

\* Geertz C. *The Interpretations of Cultures*. N. Y., 1973. P. 3-30.

теллектуальный арсенал. Но у нее уже нет былого налета величия, всеохватывающего масштаба, бесконечной универсальности ее возможного применения. Второе начало термодинамики, закон естественного отбора, принцип бессознательной мотивации, организация средств производства — эти идеи не объясняют всего и даже всего, связанного с человеком, но кое-что они все же объясняют; и мы должны выделить то, к чему они действительно имеют отношение, и откеститься от псевдонауки, которую на первых порах они породили.

Не знаю, все ли значительные научные концепции прошли этот путь. Но, безусловно, по этой модели развивалась концепция культуры, вокруг нее сформировалась научная дисциплина антропология, которая постоянно стремится ее ограничить, уточнить, сфокусировать и сохранить. Ограничить концепцию культуры до ее реальных размеров, тем самым подтвердить ее непреходящее значение, но не преуменьшить его — этой задаче так или иначе служат собранные здесь статьи, хотя и посвящены они разным темам. В каждой из них я стремился, иногда открыто, но чаще через анализ конкретных вещей, предложить более узкую, конкретную и, по моему убеждению, более состоятельную с точки зрения науки концепцию культуры, чем знаменитое тайлоровское определение «в широком этнографическом смысле»<sup>1</sup>, которое в свое время дало толчок научной мысли, но сейчас уже, как мне кажется, больше затемняет, чем проясняет суть дела.

Книга Клайда Клакхона «Зеркало для человека» (Kluckhohn C. Mirror for man), одно из лучших введений в антропологию, показывает, в какое концептуальное болото могут завести нас рассуждения о культуре в тайлоровском духе. На двадцати семи страницах главы, посвященной этому понятию, Клакхон умудрился по очереди определить культуру как: 1) «обобщенный образ жизни народа»; 2) «социальное наследие, которое индивид получает от своей группы»; 3) «образ мыслей, чувств и верований»; 4) «абстракцию поведения»; 5) созданную антропологами версию поведения группы людей; 6) «сокровищницу коллективного знания»; 7) «стандартный набор ориентаций среди повторяющихся проблем»; 8) научаемое поведение; 9) механизм для нормативного регулирования поведения; 10) «набор приемов приспособления к окружающей среде и к другим людям»; 11) «осадок, который дает история», и, уже явно в отчаянии переходя к образам, как карту, сито и матрицу. По сравнению с такой теоретической неопределенностью даже немного ограниченная и не совсем универсальная, но внутренне согласованная и, что еще важ-

нее, четко сформулированная концепция культуры будет шагом вперед (справедливости ради заметим, что Клакхон и сам это прекрасно понимает). Эkleктизм бесперспективен не потому, что существует лишь одна столбовая дорога, по которой следует идти, а потому, что дорог много: надо выбирать.

Концепция культуры, которой я придерживаюсь и конструктивность которой пытаюсь показать в собранных в этой книге статьях, по существу семиотична. Разделяя точку зрения Макса Вебера, согласно которой человек — это животное, опутанное сотканными им самим сетями смыслов, я полагаю, что этими сетями является культура. И анализировать ее должна не экспериментальная наука, занятая выявлением законов, а интерпретативная, занятая поисками значений. Подвергая анализу загадочные на первый взгляд социальные факты, я ишу им объяснение. Но подобное доктринальное заявление само по себе требует некоторого объяснения.

## II

Операционализм как методологическая догма никогда не был продуктивен в области общественных наук, исключениями являются лишь несколько специфических областей: скиннеровский бихевиоризм, тестирование интеллекта и т.д., — и сейчас он уже практически не существует. Но, несмотря на это, у него была своя сильная сторона, и она до сих пор актуальна, как бы мы ни иронизировали по поводу попыток операционально определить харизму или отчуждение: если вы хотите понять, что собой представляет та или иная наука, вам следует рассмотреть не ее теоретическую основу, и не ее открытия, и, разумеется, не то, что говорят о ней апологеты; в первую очередь вам следует посмотреть, чем занимаются практикующие ученые.

В антропологии, во всяком случае в социальной антропологии, ученые-практики занимаются этнографией. И начинать разбираться в том, что представляет собой антропологический анализ как отрасль знания, следует с уяснения, что такое этнография или, точнее, *что значит заниматься этнографией*. И тут, надо сразу заметить, дело не в методе. Согласно изложенной в учебниках точке зрения, заниматься этнографией — значит устанавливать контакт, выбирать информантов, записывать (транскрибировать) тексты, выявлять родственные связи, размечать карты, вести дневник и т.д. Но вовсе не это, не приемы и не навыки, составляет специфику этой работы. Ее специфика состоит в своего рода интеллектуальной усилки, которое необходимо прило-

жить, чтобы создать, говоря словами Гилберта Райла, «насыщенное описание».

Райл развил свою мысль о «насыщенном описании» в двух недавних статьях (перепечатанных во втором томе его «Избранных трудов»), посвященных тому, чем, главным образом, занимается «Le Penseur»: «Думать и размышлять» и «Обдумывать мысли». Представьте себе, пишет он, двух мальчишек, моргающих правым глазом. Один совершает движение веком произвольно, другой подает тайный сигнал приятелю. Оба движения с физической точки зрения идентичны; если рассмотреть их просто-как-движения, сделать некое «феноменалистическое» наблюдение, невозможно отличить, кто из них моргнул, кто подмигнул, а может, оба моргнули или оба подмигнули. В то же время, пусть неприметная с фотографической точки зрения, разница между обычным морганием и подмигиванием весьма существенная; это хорошо понимает каждый, кто хоть раз по ошибке принял одно за другое. Подмигивание — это коммуникация, причем коммуникация вполне определенного рода, которая 1) имеет сознательный характер, 2) направлена на конкретного человека, 3) передает определенное сообщение, 4) и делает это в соответствии с социально установленным кодом и 5) в тайне от остальной компании. Как отметил Райл, тот, кто подмигнул, не совершал двух разных действий, он не моргнул и подмигнул одновременно, но тот, кто моргнул, совершил только одно — он моргнул. Подмигнуть — это *значит* сознательно моргнуть в случае, когда существует социальный код, согласно которому это действие есть конспиративный сигнал. Вот что это такое: крупица поведения, крупица культуры и — voilà! — жест.

Но это только начало. Предположим, продолжает он, есть еще и третий мальчик, который, «чтобы развеселить своих друзей», решил подразнить первого подмигнувшего мальчика и повторил его движение, только нарочито неумело, неуклюже, некрасиво и т.д. Он при этом сделал, конечно же, то же самое движение, что и первый, моргнувший, и второй, подмигнувший: сомкнул верхнее и нижнее веко правого глаза. Но этот мальчик уже и не моргнул, и не подмигнул, он передразнил чужую попытку подмигнуть. На этот случай тоже существует социально значимый код (он будет мигать с большими усилиями, преувеличенно, может быть, гримасничая — с обычными приемами клоуна), и этот мальчик тоже передает сообщение. Но на этот раз основной лейтмотив действия не тайна, а насмешка. Если другим покажется, что он действительно подмигивает, то вся затея пропадет даром, правда, результат вследствие этого получится другой, не такой, как если бы все подумали, что он просто моргает. Можно развивать эту мысль дальше: не уверенный в

своих мимических способностях, будущий клоун может дома попрактиковаться перед зеркалом, и в этом случае он будет не моргать, не подмигивать, не передразнивать, а репетировать; хотя, с точки зрения фотокамеры, радикального бихевиориста или иного сторонника протокольной точности отчетов, в этом случае он, как и во всех предыдущих, будет просто быстрыми движениями смыкать верхнее и нижнее веко правого глаза. Можно и дальше, действуя логически, почти до бесконечности, усложнять ситуацию. Например, тот, кто подмигивал, мог на самом деле пытаться ввести в заблуждение остальных, делая вид, что имеет с кем-то из присутствующих тайный сговор, которого не было; и в этом случае соответственно меняется смысл и наших спекуляций на тему передразнивающего и репетирующего перед зеркалом. Но суть моих рассуждений сводится к тому, что между тем, что Райл назвал бы «ненасыщенным описанием» действий репетирующего, передразнивающего, подмигивающего, моргающего и т.д. («быстрым движением смыкают верхнее и нижнее веко правого глаза»), и «насыщенным описанием» того, что они на самом деле делают («репетирует перед зеркалом, как он будет передразнивать приятеля, когда тот будет кому-то тайно подмигивать»), лежит предмет исследования этнографии: стратифицированная иерархия наполненных смыслом структур, в контексте которых возможно моргать, подмигивать, делать вид, что подмигиваешь, передразнивать, репетировать, а также воспринимать и интерпретировать эти действия и без которых все эти действия (включая и нулевое морганье, которое как *категория культуры* в такой же степени не подмигивание, в какой подмигивание является не морганьем) не будут существовать, независимо от того, что кто-то будет делать с верхним и нижним веком своего правого глаза.

Подобно многим байкам, которые оксфордские философы любят сочинять для себя, все эти моргания, подмигивания, мнимые подмигивания, передразнивания мнимого подмигивания и репетиции передразнивания мнимого подмигивания на первый взгляд кажутся нарочито придуманными. Чтобы внести в повествование эмпирическую ноту, позволю себе процитировать, намеренно без какого-либо предварительного комментария, вполне типичный отрывок из моего собственного полевого журнала. Этот кусочек показывает, что, хотя пример Райла для наглядности был несколько упрощен, он весьма точно отображает смешанные структуры умозаключений и скрытых смыслов, сквозь которые этнографу все время приходится продираться:

«Французы [по словам информанта] только недавно появились. Между этим городом и областью Мармуша, находившей-

ся в горах, они устроили около двух десятков небольших фортов, расположив их таким образом, чтобы было удобно следить за окружающей территорией. Но при этом они так и не могли гарантировать безопасность, особенно по ночам, и поэтому система торговли *mezrag* (договорная) фактически продолжала существовать, хотя считалось, что она упразднена.

Однажды ночью, когда Коэн (который свободно объясняется по-берберски) был в горах, в Мармуше, два других еврея, торговавших с соседними племенами, пришли кое-что у него купить. Какие-то берберы из соседнего племени хотели ворваться к Коэну, но он выстрелил в воздух. (Традиционно евреям не позволялось носить оружие, но в то смутное время многие пренебрегали запретом.) Это привлекло внимание французов, и мародеры скрылись.

Но на следующую ночь они вернулись; один из них переоделся женщиной, постучался в дверь и рассказал какую-то историю. Коэн заподозрил недоброе и не хотел пускать «ее», но другие евреи сказали: «Ничего страшного, это всего-навсего женщина». Они отперли дверь, и вся шайка ввалилась внутрь. Разбойники убили двух евреев, но Коэн забаррикадировался в соседней комнате. Он слышал, как грабители собирались сжечь его заживо в лавке, после того как они вынесут весь товар, поэтому он открыл дверь и, размахивая вокруг себя дубиной, выскочил в окно.

Он отправился в форт, чтобы ему перевязали раны, и сообщил о случившемся местному коменданту, капитану Дюмари, говоря, что хотел бы получить свой *'ar* — т.е. четырех- или пятикратную стоимость украденного товара. Грабители были родом из племени, еще не подчинившегося французам, в данный момент это племя восстало против французских властей. Коэн просил санкции на то, чтобы пойти вместе с владельцем своего *mezrag*, племенным шейхом из Мармуши, собирать положенное ему по традиционному праву возмещение за понесенный ущерб. Капитан Дюмари не мог официально дать ему на это разрешение, поскольку французы запретили отношения *mezrag*, но он разрешил ему это изустно, сказав при этом: «Если тебя убьют, то это меня не касается».

Таким образом, шейх, еврей и небольшой отряд вооруженных мармушанцев отправились за 10-15 километров в район восстания, где французов не было, подкравшись, захватили пастуха племени, к которому принадлежали грабители, и украли его стадо. Люди из этого племени погнались за ними на конях, вооруженные ружьями и готовые к бою. Но увидев, кто именно похитил их овец, они успокоились и сказали: «Хорошо, давайте поговорим». Они не смогли отрицать случившееся — что люди



из их племени ограбили Коэна и убили двух его гостей — и не были готовы начинать серьезную распрю с мармушанцами, к этому неминуемо привела бы расправа с отрядом, забравшим овец. Итак, они начали переговоры, и говорили, говорили, говорили прямо среди тысяч овец и, наконец, сошлись на том, что Коэн должен забрать 500 овец. Две вооруженные группы конных берберов выстроились по разные стороны равнины, зажав между собой стадо, Коэн же в черном плаще, в ермолке и шлепанцах ходил один среди овец и неспешно, одну за другой, выбирал для себя самых лучших.

Итак, Коэн получил своих овец и погнал их в Мармушу. Французы из форта слышали, как они идут («Ба, ба, ба», — радостно говорил Коэн, вспоминая, как это было), и спросили: «Это еще что такое?». Коэн ответил: «Это мой *'ар*». Французы не поверили, что он действительно сделал все, как собирался, обвинили его в пособничестве восставшим берберам, посадили в тюрьму и отобрали овец. Семья же Коэна в городе, не получив о нем никаких известий, решила, что он погиб. Вскоре французы его отпустили, и он вернулся домой, но без овец. В городе он пошел жаловаться французскому полковнику, контролировавшему весь район. Но полковник сказал: «Ничего не могу поделать. Это меня не касается».

Продитированный вот так, без комментариев, этот отрывок (впрочем, как и любой другой отрывок, если его аналогичным образом цитировать) уже показывает, насколько необычайно «насыщенным» является этнографическое описание, даже если оно не носит систематического характера. В завершенных антропологических работах, в том числе в собранных в этой книге, это обстоятельство — то, что так называемый наш материал на самом деле есть наши собственные представления о представлениях других людей о том, что из себя представляют они сами и их соотечественники, — скрыто от глаз, потому что в большинстве своем фоновая информация, которая требуется, чтобы проанализировать конкретное явление, ритуал, обычай, идею и т.д., вводится заранее. (Предупредив, что описанная выше небольшая драма произошла в горах центрального Марокко в 1912 г. и была рассказана и записана там же в 1968 г., мы уже в значительной степени предопределим восприятие этого текста.) Ничего страшного в этом нет, этого невозможно избежать. Однако в результате возникает отношение к антропологическому исследованию как к деятельности, в которой преобладает наблюдение, а не интерпретация. На самом же деле главным в нашей работе является экспликация и — еще того хуже — экспликация экспликаций. Подмигивание по поводу подмигивания по поводу подмигивания.

Анализ, таким образом, представляет собой разбор структур сигнификации (structures of signification) — того, что Райл называл установленными кодами. Это не очень удачно, поскольку создает впечатление, будто речь идет о работе шифровщика, хотя на самом деле эта работа под стать литературному критику — определение их социального основания и социального значения. Применительно к приведенному выше тексту разбор следует начать с выделения трех разных рамок интерпретации, присущих данной ситуации, а именно еврейской, берберской и французской; затем надо показать, каким образом (и почему) в то конкретное время и в том конкретном месте их соединение породило ситуацию, в которой цепь непонимания низвела традиционную форму до уровня социального фарса. В этой истории Коэн, а вместе с ним и весь древний паттерн общественных и экономических отношений, в границах которого он действовал, наткнулись на смешение языков.

Я ниже еще вернусь к этому излишне сжатому афоризму, а также к деталям самого текста. Сейчас важно лишь подчеркнуть, что этнография — это «насыщенное описание». Реально этнограф постоянно — за исключением неизбежных ситуаций, когда он занимается обычным сбором данных, — сталкивается с множественностью сложных концептуальных структур, большинство их наложены одна на другую или просто перемешаны, они одновременно чужды ему, неупорядочены и нечетки, и он должен так или иначе суметь их понять и адекватно представить. И это относится даже к самому приземленному уровню его полевой работы: к опросу информантов, наблюдению ритуалов, выявлению терминов родства, прослеживанию линий перехода собственности из рук в руки, переписи хозяйств... к ведению дневника. Заниматься этнографией — это все равно, что пытаться читать манускрипт, — на чужом языке, выцветший, полный пропусков, несоответствий, подозрительных исправлений и тенденциозных комментариев, но написанный не общепринятым графическим способом передачи звука, а средствами отдельных примеров упорядоченного поведения.

### III

Культура, каковую и представляет этот инсценированный документ, имеет общественный характер, подобно клоунаде с подмигиванием или эпизоду с овцами. Хотя она идеациональна, но существует не в чьей-то голове; хоть не обладает физической субстанцией, не является тайным знанием. Бес-

конечные в силу своей бесконечности споры антропологов по поводу того, «субъективна» или «объективна» культура, сопровождаемые взаимными интеллектуальными оскорблениями («идеалист!» — «материалист!»; «менталист!» — «бихевиорист!»; «импрессионист!» — «позитивист!»), как правило, неверно истолковываются. Поскольку поведение человека (в большей его части; ведь случается и просто моргнуть) рассматривается как символическое действие — действие, которое обозначает, подобно звукопроизводству в речи, красящему пигменту в живописи или звуку в музыке, — вопрос о том, является ли культура паттернированным поведением, или расположением духа, или одновременно и тем и другим, теряет смысл. И если речь идет о подмигивании или об эпизоде с овцами, интересоваться следует вовсе не их онтологическим статусом. Он таков же, как у скал или у наших надежд, — это все явления нашего мира. Интересоваться следует их значением: что именно — насмешка или вызов, ирония или гнев, высокомерие или гордость — выражается в них и с их помощью.

На первый взгляд это очевидная истина, но существуют несколько способов скрыть ее от глаз. Один из них — представлять культуру как самостоятельную «суперорганическую» реальность, обладающую собственными движущими силами и целями, т.е. реифицировать ее. Другой — настаивать, будто она заключается в грубом паттерне поведенческих реакций, которые можно наблюдать в том или ином узнаваемом сообществе, т.е. редуцировать ее. Но несмотря на то что оба ведущих к путанице подхода существуют и, без сомнения, будут продолжать существовать, главным источником теоретической неразберихи в антропологии служит концепция, возникшая в ответ на них и к настоящему времени распространившаяся достаточно широко; она утверждает, если говорить словами ее, очевидно, главного глашатая Уорда Гудинафа, что «культура [находится] в умах и сердцах людей».

Существующее под названиями «этнонаука», «компонентный анализ» или «когнитивная антропология» (терминологические искания здесь отражают глубинную неопределенность) направление утверждает, что культура состоит из структур психологии, посредством которых индивиды или группы индивидов формируют свое поведение. «Культура общества, — гласит ставшая уже классической для этого направления цитата из Гудинафа, — состоит из того, что следует знать и во что следует верить, чтобы вести себя приемлемым для других членов общества образом». И уже из точки зрения на то, что представляет собой культура, формируется точка зрения, тоже достаточно безапелляционная, на то, что представляет собой ее описание, — вы-

членение системы правил, этнографического алгоритма, следуя которому можно было бы сойти (если абстрагироваться от внешнего вида) за туземца. Таким образом, в этой концепции чрезмерный субъективизм соединился с чрезмерным формализмом, и результат не заставил себя ждать: разгорелись споры о том, отражает ли конкретный анализ (результаты которого могут быть представлены в виде таксономий, парадигм, таблиц, схем и прочих ухищрений) то, что туземцы «на самом деле» думают, или же просто некие спекуляции, логически эквивалентные этому, но по существу иные.

Поскольку на первый взгляд такой подход напоминает представленный в данной книге и может быть по ошибке принят за него, полезно остановиться на нем подробнее и объяснить, что различает эти две концепции. Оставим на некоторое время подмигивание и овец и рассмотрим, например, квартет Бетховена как явление культуры — для наших целей это будет более наглядно. Никто, я думаю, не отождествит его с партитурой, с умением и знанием, необходимыми, чтобы его исполнить, с пониманием музыки, присущим его слушателям и исполнителям, и, если уж помнить о любителях редуцировать и реифицировать, с конкретной версией его исполнения или с некой мистической сущностью, выходящей за пределы материального существования. «Никто» звучит, пожалуй, слишком категорично, поскольку всегда находятся неисправимые. Но то, что квартет Бетховена есть развитая во времени тональная структура, последовательный ряд оформленного звука — одним словом, музыка, но не чьи-то знания чего-то или верования во что-то, в том числе и в то, как ее следует исполнять, — это точка зрения, с которой большинство людей, подумав, согласятся.

Чтобы играть на скрипке, необходимо обладать определенным навыком, мастерством, знанием и способностями, кроме того, надо быть в настроении играть и (вспомним старую шутку) иметь скрипку. Но игра на скрипке несводима к навыку, мастерству, знанию и т.д., даже к настроению или (с этим согласны даже приверженцы концепции «материальной культуры») к скрипке. Чтобы заключить торговый договор в Марокко, нужно сделать ряд вещей определенным образом (в том числе под пение Корана перерезать горло ягненку перед собравшимися взрослыми мужчинами своего племени), а также обладать определенными психологическими характеристиками (в том числе желанием что-то приобрести). Но торговый договор несводим к перерезанию горла ягненка или к желаниям, хотя он вполне реален, как это поняли семеро родственников нашего мармушанского шейха, когда он подверг их казни за кражу у Коэна какой-то паршивой и малоценной овечьей шкуры.

Культура имеет общественный характер, потому что таков характер значения. Нельзя подмигнуть (или передразнить подмигивающего), не зная, что считается подмигиванием, не понимая, как физически сомкнуть ресницы; нельзя совершить кражу овец (или сделать вид, что собираешься это сделать), не понимая, что значит украсть овцу и как организовать эту акцию. Но если, исходя из этого, сделать заключение, что знать, как надо подмигивать, — это и есть подмигнуть, или знать, как украсть овцу, — это и есть кража овцы, то произойдет ошибка ничуть не меньшая, как если, подменив «насыщенное описание» «ненасыщенным», отождествить подмигивание с морганьем или кражу овцы с охотой на дикое животное, дающее шерсть. Когнитивистское заблуждение, будто культура состоит (процитируем еще одного поборника этого движения, Стивена Тайлера) из «ментальных феноменов, которые могут [в смысле «должны»] быть анализируемы формальными методами, аналогичными с принятыми в математике или в логике», имеет столь же разрушительное для этой концепции последствие, как и бихевиористское и идеалистическое заблуждения, против каковых оно и выдвинуто. А может и большее, поскольку его ошибочность не столь очевидна, и искажения носят более тонкий характер.

Всеобщая атака на теории частного характера значения со времен раннего Гуссерля и позднего Витгенштейна стала настолько органичной частью современной общественной мысли, что нет необходимости здесь вновь возвращаться к этому вопросу. Важно лишь проследить, чтобы эти свежие мысли достигли антропологии; в особенности, прояснить, что высказывание, будто культура состоит из установленных обществом структур значений, прибегая к которым люди могут посылать и получать тайные сигналы, воспринимать оскорбления и отвечать на них, ничуть не ближе к высказыванию, будто культура — психологический феномен, характерная черта чьего-то сознания, какой-либо личности, когнитивной структуры или чего-нибудь еще, чем к высказыванию, что тантризм, генетика, продолженная форма глагола, классификация вин, обычное право или понятие «обусловленное проклятье» (им Вестермарк объяснил *'ap*, которым Коэн обосновал свои притязания на возмещение ущерба) существуют. Если кто-то из нас, привыкших подмигивать на чужие подмигивания, окажется, например, в Марокко, то не отсутствие знаний о том, каким образом происходит познание (хотя особенно, если признать, что у них и у нас оно происходит одинаково, такие знания нам весьма пригодятся), помешает нам понять, чем руководствуются в своих действиях местные жители, а незна-

комство с воображаемым миром, внутри которого их действия являются знаками. Раз уж мы упомянули Витгенштейна, то будет уместным его же и процитировать:

«Мы... говорим о некоторых людях, что они для нас очевидны. В связи с этим важно заметить, что один человек может быть полнейшей загадкой для другого. Мы можем удостовериться в этом, попав в чужую страну с совершенно чуждыми нам традициями и, что важно отметить, даже основательно зная язык этой страны. Мы не *понимаем* людей. (И вовсе не потому, что не понимаем, что́ они друг другу говорят.) Мы не можем найти с ними общий язык».

#### IV

Если рассматривать этнографическое исследование с точки зрения личного опыта, то оно заключается в том, чтобы искать общий язык, а это непростая затея, которая удается обычно лишь в некотором приближении. Если же рассматривать письменный труд антрополога как научное предприятие, то он заключается в попытке сформулировать некие основы, на которых, как это обычно безосновательно кажется, можно найти этот общий язык. При этом антропологи, по крайней мере я, вовсе не стараются стать туземцами или подражать им. Эту цель могут ставить перед собой лишь романтики и шпионы. Мы ищем возможности вести с ними разговор в широком смысле этого слова, подразумевая под этим нечто значительно большее, чем просто беседа; а это задача гораздо сложнее, чем это кажется со стороны, даже если собеседником выступает не иноземец. «Если процесс разговора *от имени* другого может показаться кому-то таинственным, — заметил как-то Стэнли Кэвел, — то это лишь потому, что он недооценивает таинственность процесса разговора с другим».

Если взглянуть на нашу проблему таким образом, то цель антропологии — расширение границ человеческого дискурса. Конечно, это не единственная цель — другими служат образование, развлечение, практические советы, моральное совершенствование, а также выявление природных законов в поведении человека, — и антропология не единственная наука, которая эту цель преследует. Но как раз этой цели может с наибольшей отдачей служить семиотическая концепция культуры. Как взаимодействующие системы создаваемых знаков (так я буду называть символы, игнорируя провинциальное словоупотребление) культура не есть сила, которой могут быть произвольно приписаны явления общественной жизни, поведение индивидов, институ-

ты и процессы; она — контекст, внутри которого они могут быть адекватно, т.е. «насыщенно», описаны.

Пресловутая антропологическая притча с экзотическими (для нас) берберами-всадниками, евреями-торговцами и французскими легионерами, таким образом, предстает как средство замещения приевшегося чувства фамиллярности, которое скрывает от нас таинственность нашей способности общаться друг с другом и быть понятыми. Рассматривая обычное событие в необычных обстоятельствах, мы больше обращаем внимание, вопреки тому, как это обычно считается, не на случайный характер поведения человека (нет ничего случайного в том, что кража овец в Марокко была воспринята как оскорбление), а на степень вариативности его значений в зависимости от того паттерна жизни, который наполняет его информацией. Понимание культуры народа делает явной его нормальность, не редуцируя его особенности. (Чем больше я пытаюсь понять марокканцев, тем более логичными и менее похожими на других они передо мной предстают.) Оно представляет этот народ доступным: помещение людей в контекст их собственных банальностей рассеивает туман таинственности.

Именно такой маневр, который обычно называют «посмотреть на вещи с точки зрения действующего лица», на языке науки — «понимающий» подход (*verstehen* approach), или, более технично, «эмический анализ», способствует распространению мнения, будто антропология — это разновидность чтения мыслей на расстоянии или фантазий на тему «остров людоедов» и что любители лавировать меж десятков забытых философских систем должны заниматься ею с большой осторожностью. Нет ничего более важного для уяснения сути антропологической интерпретации, а также того, до какой степени это *есть* интерпретация, чем точное понимание, что значит — а также, что не значит — сказать, что наши описания символических систем других народов должны иметь ориентацию на действующих лиц<sup>2</sup>.

Это означает, что описание культуры берберов, евреев или французов должно быть выполнено с использованием тех конструкций, в которые, по нашим представлениям, берберы, евреи и французы сами себя мысленно помещают, и тех формул, в которых они сами описывают, что с ними происходит. Но это не означает, будто эти описания могут быть отождествлены с берберами, евреями и французами, что они являются частью той реальности, которую они якобы описывают; они принадлежат антропологии, т.е. входят в систему научного анализа в развитии. Они должны быть выполнены исходя из тех же позиций, из которых люди сами интерпретируют свой опыт, потому что опи-

сывать следует именно то, что люди сами считают; но они антропологические, потому что их выполняют антропологи. Обычно не обязательно особо подчеркивать то обстоятельство, что объект изучения — это одно, а само изучение — другое. Достаточно очевидно, что физический мир — это не физика, и что «Комментарий к «Поминкам по Финнегану» — это не «Поминки по Финнегану». Но в случае с изучением культуры анализ проникает в самое тело объекта изучения, т.е. *мы начинаем с нашей интерпретации того, что имеют в виду наши информанты или что они думают, будто имеют в виду, и потом это систематизируем* — между (марокканской) культурой как материальным фактом и (марокканской) культурой как теоретическим построением нет четкой границы. И она еще более стирается по мере того, как последняя предстает в форме описания действующим лицом (марокканских) представлений обо всем, от ярости, чести, святости и справедливости до племени, собственности, отношений патронажа и лидерства.

Короче говоря, антропологические работы представляют собой интерпретации, причем интерпретации второго и третьего порядка. (По определению, только «туземец» может создать интерпретацию первого порядка: это ведь *его* культура<sup>3</sup>.) Таким образом они суть фикции, фикции в значении «нечто созданное», «нечто смоделированное» — вот первоначальное значение *fictio*, — но не в значении неверные, неправильные, придуманные. Создать ориентированное на субъекта описание событий 1912 г. в Марокко с участием шейха-бербера, купца-еврея и французского воина — это творческий акт, ничем не отличающийся от описания действий, происходивших во Франции в XIX в., с участием провинциального французского доктора, его глупой, изменяющей ему жены и ее безалаберного любовника. В последнем случае действующие лица будут представлены как не существовавшие на самом деле, а события как не происходившие реально, в то время как в первом они будут представлены как реальные или как реально происшедшие. Это разница весьма существенная, это именно то, что не удалось понять мадам Бовари. Суть этой разницы не в том, что история мадам Бовари придумана, а история Козна записана. Условия создания и цель (не говоря уже о стиле и качестве) этих рассказов различаются. Но они в равной степени являются «*fictio*» — «созданными».

Антропологи не всегда должным образом оценивали тот факт, что антропология существует не только в торговой лавке, в форте в горах, в погоне за овцами, но и в книге, в статье, в лекции, в музейной экспозиции и в последнее время даже в фильме. Понять это — значит осознать, что граница



между способом репрезентации и сущностным содержанием в анализе культуры точно так же не может быть проведена четко, как и в живописи; это обстоятельство подвергает сомнению объективный статус антропологического знания, поскольку позволяет предположить, что источником его служит не социальная реальность, а фантазия ученого.

Такая угроза существует, но не надо ее бояться. Этнографическое описание представляет интерес не способностью ученого нахвататься фактов в дальних странах и привезти их домой, как маску или статуэтку, но его умением прояснить, что же происходит в этих отдаленных местах, помочь разгадать загадку: что за люди там живут? — загадку, которую естественным образом порождают диковинные факты, выхваченные из контекста. Конечно, при этом возникает серьезная проблема верификации — или, если «верификация» слишком сильное слово для столь слабой науки (лично я предпочитаю «оценку»), проблема того, как отличить хорошую работу от плохой. И тут проявляются достоинства нашего подхода. Если под этнографией понимать «насыщенное описание», а выполняют его этнографы, то независимо от масштаба конкретной работы, будь это отрывок из полевого журнала или монография, не уступающая размером труду Малиновского, главный вопрос заключается в том, отделены ли в ней подмигивания от морганий и настоящие подмигивания от мнимых. Степень убедительности наших экспликаций измеряется не объемом неинтерпретированного материала, описаний, оставшихся «ненасыщенными», а силой научного воображения, открывающего нам жизнь чужого народа. Как говорил Торо, не стоит совершать кругосветное путешествие, чтобы считать кошек в Занзибаре.

## V

Существует предположение, что нецелесообразно до начала исследования выделять в поведении особенности, которые нас более всего интересуют. Иногда его переинтерпретируют, и получается, что именно эти особенности нас и интересуют, самим же поведением следует заниматься лишь очень поверхностно. Культуру надлежит рассматривать, настаивают далее апологеты этой точки зрения, как чисто символическую систему (обычно еще говорят: «исходя из самой культуры», «в ее собственных терминах»), изолируя ее элементы, обращая внимание на внутренние взаимоотношения этих элементов и затем характеризуя систему в целом, в соответствии с центральными символами, вокруг которых она организована, с базовыми структурами, внешним выра-

жением которых она является, и с идеологическими принципами, на которых она основана. Хотя такой герметический подход к явлениям, безусловно, шаг вперед по сравнению с подходом к культуре как к «научаемому поведению» и «ментальным феноменам» и источник наиболее плодотворных теоретических концепций в современной антропологии, тем не менее я вижу в нем угрозу (которая уже начинает реализовываться) отрыва культурного анализа от его непосредственного объекта — неформальной логики реальной жизни. Нет смысла очищать концепцию от ошибок психологизма ради того, чтобы тут же погрузить ее в пучину схематизма.

Поведением, безусловно, следует заниматься и довольно тщательно, потому что именно в потоке поведения — или, точнее, социального поведения — проявляются, артикулируются культурные формы. Они проявляются, конечно же, и в различных артефактах, и в разных формах сознания; но их значение зависит от роли, которую они играют (Витгенштейн сказал бы — от их «употребления») в текущем паттерне жизни, а не от их внутренних взаимоотношений. Речь идет о том, как Коэн, шейх и «капитан Дюмари» не понимали смысла действий друг друга, когда один из них занимался торговлей, другой защищал честь, а третий устанавливал колониальное господство, отчего и возникла наша пасторальная драма и в чем, собственно говоря, и заключается ее суть. Чем бы ни были и где бы ни существовали символические системы «сами по себе», эмпирический доступ к ним мы получаем, исследуя явления жизни, а не составляя однородные паттерны из абстрактных фигур.

Из этого следует далее, что проверка на соответствие не может служить основной проверкой верности культурного описания. Культурные системы должны иметь минимальный уровень соответствия, иначе мы не могли бы называть их системами, и, как правило, он бывает значительно выше. Но больше всего соответствий встречается в параноидальном бреде и рассказах мошенника. Сила наших интерпретаций не может основываться, как это сейчас нередко бывает, на том, насколько они соответствуют друг другу и согласованы друг с другом. Ничто, по моему убеждению, не дискредитировало культурологический анализ в большей степени, чем конструирование безупречных описаний формального порядка, в реальном существовании которого так трудно бывает себя убедить.

Если антропологическая интерпретация создает прочтение того, что происходит, то отделить ее от того, что происходит — от того, что, по словам определенных людей, они сами делают или кто-то делает с ними в определенное время и в определенном месте — равносильно отделению ее от практичес-

кого приложения, т.е. обесмысливанию. Хорошая интерпретация чего угодно — стихотворения, человека, истории, ритуала, института или установления, общества — ведет нас к самой сути того, что она интерпретирует. Когда вместо этого она ведет нас к чему-то другому, например, к восхищению собственным совершенством или красотой евклидова геометрического порядка, то в ней можно находить некий внутренний шарм, но он не будет иметь никакого отношения к тому, что нас в данный момент занимает, — а именно к объяснению всей этой катавасии с овцами.

Наша история с овцами — их якобы кража, возвращение с возмещением убытков, их политическая конфискация — это есть по сути социальный дискурс, пусть он, как я уже отмечал ранее, изложен разными языками и большей частью действием, а не словами.

Требую свой 'ар, Коэн апеллировал к торговому договору; признав его требование справедливым, шейх тем самым пошел против племени грабителей; взяв на себя ответственность за содеянное, племя грабителей возместило убытки; желая показать и шейхам, и торговцам, кто здесь хозяин, французы стали стучать имперским кулаком. Как и в любом дискурсе, код не определяет поведение, то, что реально было сказано, вовсе не обязательно должно было быть сказано. Коэн мог и не настаивать на своих претензиях, поскольку в глазах колониальных властей они выглядели незаконными. По тем же соображениям и шейх мог не поддержать его требования. Племя грабителей, активно сопротивлявшееся французам, могло решить, что Коэн с шейхом приехали от имени завоевателей, и начать сопротивляться, а не вступать в переговоры. Французы, в свою очередь, будь они более гибкими (какими они и стали несколько позже, при маршале Лиотэ), могли позволить Коэну оставить себе овец, признав тем самым преемственность торговых отношений и их относительную независимость от их власти. Существовали и другие возможности: мармушанцы могли признать действия французской администрации чрезмерно серьезным оскорблением и восстать против завоевателей; французы могли не ограничиться наказанием Коэна, но и призвать к порядку помогавшего ему шейха; Коэн мог решить, что невыгодно заниматься торговлей в горах Атласа, лавируя меж восставших племен и войск колонизаторов, и уйти в более спокойные места, в город. Примерно это и происходило по мере того, как укреплялось колониальное господство. Но в мою задачу не входит описывать, что происходило и что не происходило тогда в Марокко. (Этот простой инцидент может служить отправным пунктом изуче-

ния многих сложных проблем социального опыта.) Моей задачей является показать, в чем состоит антропологическая интерпретация: проследить кривую социального дискурса, сделать ее доступной для изучения.

Этнограф «вычерчивает» социальный дискурс; *записывает его*. Тем самым он превращает его из происшедшего события, которое существовало только в момент, когда происходило, в сообщение, которое существует в записи и к которому можно многократно возвращаться. Шейха давно уже нет, он был убит или, как сказали бы французы, «усмирен»; «капитан Дюмари», его усмиритель, жив, вышел в отставку и предается воспоминаниям где-то на юге Франции, а Коэн в прошлом году, как беженец, или паломник, или умирающий патриарх возвратился «домой», в Израиль. Но то, что они в широком смысле слова «сказали» друг другу в Атласских горах 60 лет тому назад, сохранилось — хотя далеко не в совершенном виде — для изучения. «Так что же, — спрашивает Поль Рикёр, у которого и заимствована в целом, хотя и несколько переиначена, идея записанного события, — что именно фиксирует запись?»

«Не сам акт речения, но «сказанное» в речи; под «сказанным» в речи мы понимаем сознательное словесное оформление существенного для цели дискурса, благодаря чему изреченное (*sagen*) стремится стать высказанным (*Aus-sage*). Короче говоря, то, что мы записываем, есть поема [«мысль», «содержание», «суть»] речения. Это смысл акта речи, но не сам акт речи».

Дело не только в этом «сказанном» — если оксфордские философы любят притчи, то философы-феноменологисты любят длинные фразы; но это высказывание подталкивает нас к более точному ответу на наш главный вопрос: «Чем занимается этнограф?». Он пишет<sup>4</sup>. Это может показаться весьма неожиданным открытием, а для тех, кто хорошо знаком с новейшей «литературой», — совершенно неприемлемым. Но стандартный ответ на наш вопрос — «Он наблюдает, фиксирует, анализирует» — своего рода концепция *veni, vidi, vici* — может иметь гораздо более далеко идущие последствия, чем это очевидно на первый взгляд. Прежде всего, следует указать на то, что расчленив эти три фазы приближения к истине на практике не представляется возможным; собственно говоря, как самостоятельные операции они не существуют.

На самом деле ситуация еще более деликатная, поскольку, как уже отмечалось, то, что мы записываем (или пытаемся записывать), не есть социальный дискурс как таковой, к которому мы, не являясь за незначительным и весьма специфичным исключением его действующими лицами, не имеем непосредственного доступа; это лишь малая его часть, открывшаяся нам

для понимания через наших информантов<sup>5</sup>. На самом деле, конечно, дела обстоят не так ужасно, как может показаться, поскольку не все критяне — лжецы, и вовсе не обязательно знать всё, для того чтобы что-либо понять. Однако все это ставит под сомнение представление об антропологическом анализе как о концептуальной манипуляции с обнаруженными фактами, логической реконструкции обыденной реальности. Симметрично раскладывать кристаллы смысла, очищенные от материальной сложности, в которую они были ранее помещены, а затем объяснять их существование автогенными принципами порядка, универсальными свойствами человеческого сознания или общими основами *Weltanschauungen*<sup>6</sup> — значит воображать науку, которая на самом деле не существует, и представлять реальность, которой на самом деле не может быть. Культурный анализ состоит (или должен состоять) в угадывании значений, оценке догадок и в выводе интерпретирующих заключений из наиболее удачных догадок, но не в открытии Континента Смысла и картографировании его безжизненного ландшафта.

## VI

Итак, можно выделить три особенности этнографического описания: оно носит интерпретативный характер; оно интерпретирует социальный дискурс; интерпретация состоит в попытке выделить «сказанное» из исчезающего потока происходящего и зафиксировать его в читаемой форме. *Кула* исчезла или видоизменилась, а «Аргонавты наших дней» существуют. Но есть и еще одна, четвертая, особенность такого описания, по крайней мере она свойственна мне: оно микроскопично.

Это вовсе не значит, что нет крупномасштабных антропологических интерпретаций обществ в целом, цивилизаций, событий всемирного масштаба и т. п. Именно расширение антропологического анализа, применение его к более широкому контексту, наряду с теоретическими достижениями, привлекает к нему всеобщее внимание, оправдывает нашу работу. Ведь на самом деле никого, даже Козна, не интересуют (впрочем, возможно, Козна и интересуют) овцы как таковые. В истории есть незаметные, но важные вехи, своеобразные «бури в стакане воды», но эта байка явно не из их числа.

Но это значит, что антрополог, как правило, выходит к более широким интерпретациям и абстрактному анализу через этап очень подробного изучения чрезвычайно мелких явлений. Он имеет дело с теми же крупными категориями реальности, с какими другие — историки, экономисты, политологи, социологи

— сталкиваются, но в роковой момент: с Властью, Переменами, Верой, Угнетением, Работой, Страстью, Авторитетом, Красотой, Насилием, Любовью, Престижем; но он имеет с ними дело в достаточно узком контексте — в местечке вроде Мармуши и в жизни человека вроде Коэна — чтобы употреблять эти слова без больших букв. В этом узком, домашнем, контексте общечеловеческие константы, «громкие слова, которых мы все боимся», приобретают вполне домашний вид. В этом преимущество нашего подхода. И без того достаточно уже громких слов.

Тем не менее задача, как перейти от собрания этнографических миниатюр вроде нашей истории с овцами, состоящей из ряда реплик и баек, к крупномасштабной культурной реконструкции народа, эпохи, континента или цивилизации, решается не так просто, при всей ценности конкретики и здравого смысла. Она стала главной методологической проблемой науки, возникшей среди племен Индии, африканских родов, на островах Тихого океана, а потом подавляемой амбициям, и эта проблема решается не самым удачным образом. Модели, разработанные антропологами, чтобы оправдать движение от локальной конкретики к глобальным обобщениям, виновны в неудаче этих попыток в не меньшей степени, чем на это указывали критики — социологи, у которых есть методика выборки, психологи, использующие результаты экспериментов, и экономисты, оперирующие совокупностями.

Среди этих моделей наиболее важны «микрокосмическая» модель «Джоунсвилль-как-США» и «естественный эксперимент» на о-ве Пасхи. Или «огромный мир — в зерне песка»<sup>7</sup>, или «дальний берег вероятного».

Ошибочность идеи «Джоунсвилль-как-США в миниатюре» (или «США-как-Джоунсвилль увеличенный») настолько очевидна, что объяснения требует лишь то, как удалось людям в нее поверить самим и убедить в ее верности других. Представление, будто суть национального общества, цивилизации, великой религии или чего-то еще в сжатом и упрощенном виде можно увидеть в так называемом «типичном» маленьком городке или деревеньке, — очевидная ерунда. В маленьком городке или деревеньке можно наблюдать только (увы!) жизнь маленького городка или деревеньки. Если микроскопическое исследование строго локализовать, то его значение действительно будет целиком зависеть от верности посылки, будто большое познается в малом; в противном случае не будет смысла его вообще проводить.

Но эти исследования нельзя рассматривать как строго локализованные. Место исследования не есть предмет исследования. Антропологи не изучают деревни (племена, маленькие города,

поселения...); они проводят свои исследования в деревнях. Можно изучать разные вещи в разных местах, и кое-что — например, влияние колониального господства на установленные рамки моральных ожиданий — лучше всего изучать в небольших изолированных обществах. Но это не превращает место в объект изучения. В отдаленных районах Марокко и в Индонезии я бился над теми же проблемами, что и другие представители общественных наук решали в областях, расположенных ближе к центру, — например, как так получается, что наиболее настоятельные претензии человека к человечеству несут на себе печать групповой гордости, — и мои выводы были столь же убедительны, что и их. Можно добавить лишь новое измерение, что очень нужно сейчас, когда общественные науки очень быстро решают поставленные перед ними проблемы; но это и всё. Конечно, место имеет большое значение, если вы собираетесь писать об эксплуатации народных масс, понаблюдав за тем, как яванский издолщик копает землю под тропическим ливнем или как марокканский портной при свете двадцатисвечевой лампочки расширяет кафтан. Но предположение, будто это дает представление о проблеме в целом (и снабжает вас некоторым моральным преимуществом, позволяющим свысока смотреть на тех, кто лишен такой привилегии) — идея, которой лишь совсем несведущий может серьезно увлечься.

Идея «естественной лаборатории» тоже оказалась пагубной, не только потому, что аналогия ложная, — что это за лаборатория, где *ни один* параметр не может быть изменен? — но потому, что она ведет к представлению, будто данные этнографического наблюдения более точные, более существенные, более надежные и в меньшей степени обусловленные обстоятельствами, чем данные других общественных наук. Огромное естественное многообразие культурных форм — это огромный (и разорительный) источник не только антропологических знаний, но и теоретической проблемы: как согласуется такое многообразие с биологическим единством человеческого вида? Но даже метафорически это многообразие нельзя назвать экспериментальным, поскольку контекст, в котором существует каждая форма, меняется так же, как меняются формы, и невозможно (хотя некоторые и пытаются) отделить игреки от иксов.

Известные исследования, стремившиеся доказать, что жителям Тробрианских островов был свойствен Эдипов комплекс «наоборот», что на Чамбули половые роли «перевернуты», что индейцы пуэбло лишены агрессивности (по крайней мере на юге), хотя и основывались на эмпирических данных, но так и остались «гипотезами, не получившими научной верификации». Это интерпретации, истинные или ложные, полученные тем же

путем, что и другие, и им свойственна такая же необедительность, как и другим интерпретациям; попытка же исследовать их методом физического эксперимента — не что иное, как методологический «фокус». Этнографические разыскания — это не привилегированное знание, но это знание особого рода, еще одна страна в мире знания. И рассматривать их как нечто большее (или меньшее) — значит исказить и сами эти разыскания, и их импликации, которые гораздо важнее для социальной теории, чем собственно быт примитивных народов.

Еще одна страна в мире знания: пространные описания давней поездки за овцами (а действительно хороший этнограф подробно описал бы, какой породы были овцы) имеют обобщающее значение, потому что они представляют собой социологическое сознание в совокупности с живым фактическим материалом, на который оно может опереться. В антропологических разысканиях имеют значение их комплексный характер, их обстоятельность. Придать действительную актуальность мегаконцепциям, которыми страдают современные общественные науки, таким как легитимация, модернизация, интеграция, конфликт, харизма, структура... значение, сделать возможным размышлять не только реалистично и конкретно о них, но, что более важно, творчески и продуктивно *с их помощью*, можно только обладая материалом, добытым в результате длительной, преимущественно (хотя не исключительно) качественной, самоотверженной и непременно тщательной полевой работы в ограниченном контексте.

Методологическая проблема, которая проистекает из микроскопического характера этнографии, реальна и сложна. Но ее нельзя решить, рассматривая некий отдаленный регион как отражение всего мира или как социологический эквивалент камеры Вильсона. Ее следует решать — или, по крайней мере, пока оставить в покое — исходя из того, что социальные события означают больше, чем они сами есть, что то, откуда приходит интерпретация, не может предопределить всех последствий ее приложения. Мелкие факты говорят о крупных событиях, подмигивания — об эпистемологии, а поход за овцами — о революции, потому что они для этого предназначены.

## VII

Итак, мы, наконец, добрались до теории. Самый распространенный грех интерпретативного подхода к чему-либо — к литературе, сновидениям, симптомам болезни, культуре — состоит в попытках противостоять концептуальным умозаключениям и та-



ким образом удержаться от систематического изучения явления. Либо вы улавливаете интерпретацию, либо нет, видите суть дела или не видите, принимаете ее или нет. Ловушка спонтанности делает интерпретацию самоценной или, что еще хуже, подлежащей оценке лишь предположительно достаточно развитыми способностями того, кто ее выдвигает; любая попытка разобраться в ее сути с привлечением иных средств, кроме ей самой присущих, считается ошибкой и — нет страшнее оскорбления для антрополога — этноцентризмом.

Но для области исследования, которая осмеливается называть себя наукой (лично я не осмеливаюсь называть, а настаиваю на этом), этого явно не достаточно. Нет причин, по которым концептуальная основа культурной интерпретации должна быть не так ясно сформулирована и тем самым в меньшей степени подвержена четким канонам оценки, чем, например, наблюдения в биологии или опыта в физике — разве что потому, что терминология для таких формулировок слабо разработана, если не сказать более. Мы вынуждены говорить намеками, потому что у нас нет более четкого языка.

И в то же время следует признать, что некоторые особенности культурной антропологии делают теоретическое развитие в этой области особенно затрудненным. Прежде всего, это необходимость, чтобы теория была в большей степени приближена к «почве», чем это бывает в науках, где шире применяется абстрактный подход. В антропологии эффективны краткие теоретические отступления; более пространные легко могут завести нас в логические мечтания, академическое увлечение формальной симметрией. Смысл семиотического подхода к культуре, как я уже говорил, состоит в том, чтобы открыть нам доступ к концептуальному миру, в котором обитают наши сюжеты, и дать возможность в самом широком смысле этого слова разговаривать с ними. Конфликт между стремлением проникнуть в неведомый нам мир символических действий и потребностями технического оснащения теории культуры, между необходимостью понять и необходимостью анализировать в результате становится глубоким и неустранимым. Поистине, чем дальше развивается теория, тем глубже становится этот конфликт. Такова первая особенность развития теории культуры: она сама себе не хозяйка. И поскольку она неотделима от спонтанности «насыщенного» описания, ее свобода формироваться сообразно собственной внутренней логике весьма ограничена. Обобщения, которых удастся достичь, проистекают из тонкостей в различиях, а не из размаха абстракций.

Отсюда следует необычность способа, каким вырабатывается наше знание культуры вообще... культур... конкретной

культуры: оно выплескивается струйками. Анализ культуры не следует по равномерно восходящей кривой кумулятивных разысканий, он подобен дискретной, но тем не менее связанной последовательности все более и более смелых вылазок. Одни исследования базируются на других, но не в том смысле, что они продолжают начатое другими, а в том, что, обладая большей информацией и концептуальной основой, они более глубоко изучают то же самое. Каждый серьезный анализ культуры начинается с самого начала и доходит туда, куда удастся добраться, пока не будет исчерпан интеллектуальный импульс. При этом используются уже известные ранее факты, разработанные концепции, проверяются сформулированные прежде гипотезы; но это движение не от уже доказанных теорем к доказательству новых, а от неловких попыток добиться самого элементарного понимания к как-то обоснованным притязаниям на то, что оно достигнуто и начат новый этап. Исследование удачно, если оно более проницательно, — что бы это ни означало — чем предыдущие, но оно не стоит у них на плечах, а наперегонки бежит рядом.

И по этой, наряду с прочими, причине очерк, эссе, будь он длинной в 30 или в 300 страниц, стал наиболее подходящим жанром для интерпретаций культуры и изложения теории; поэтому если вы попытаетесь искать систематические теоретические труды по этому предмету, то вас постигнет разочарование, и тем большее, если удастся их найти. В нашей области даже «итоговые» статьи редки, и, как правило, они являют собой интерес исключительно библиографического характера. Мало сказать, что наиболее существенные теоретические «прорывы» достигаются в конкретных исследованиях, — так происходит во многих областях знания, — но чрезвычайно сложно выделить их и объединить в нечто, что можно было бы назвать «теорией культуры». Теоретические обобщения столь невысоко поднимаются над интерпретациями, что вдали от них они теряют смысл и лишаются всякого интереса. Так происходит не потому, что в них недостает обобщения (без обобщения не было бы теории), но потому, что, оторванные от фактического материала, они кажутся банальными или пустыми. Развитие в этой области происходит таким образом, что можно выбрать направление теоретического развития в связи с одной попыткой этнографической интерпретации и применить ее в другой, при этом добиваясь больших точности и соответствия; но невозможно написать «Общую теорию культурологической интерпретации». В принципе-то можно, но толку от этого будет немного, поскольку главная цель теоретических построений в нашей области — не создать свод

абстрактных правил, а сделать возможным «насыщенное» описание, не обобщить разные исследования, а добиться высокого уровня обобщения в каждом из них.

Высокий уровень обобщения в каждом случае, по крайней мере в медицине и в психологии, достигается в клиническом заключении (катамнезе). Оно начинается не с ряда наблюдений и попыток вписать их в общий порядок вещей, а с ряда предполагаемых знаков и попыток вписать их в умопостигаемую картину заболевания. Меры соответствуют общим теоретическим посылкам, но в симптомах (даже если их можно измерить) подчеркиваются особенности, т.е. они диагностируются. В изучении культуры знаками являются не симптомы или кластеры симптомов, а символические действия или кластеры символических действий, цель же состоит не в терапии, а в анализе социального дискурса. Но теория используется — для того, чтобы распознать неочевидное значение вещей — таким же образом.

Таким образом, мы подошли ко второй особенности теории культуры: она не может ничего предсказать. Врач-диагност не может предсказать заболевание корью; он лишь определяет, что кто-то болен корью, иногда он может *предупредить*, что кто-то может скоро ей заболеть. Однако такое ограничение, действительно существующее, обычно неверно истолковывают и преувеличивают, оно же должно означать, что интерпретация культуры происходит *post facto*, что, подобно крестьянину из старой истории, мы сначала делаем дырки в заборе, а потом рисуем вокруг них бычьи глаза. Трудно отрицать, что так происходит довольно часто. Но следует отрицать, что это — неизбежное следствие клинического подхода к использованию теории.

Верно, что клинический стиль теоретических формулировок, концептуализации нужен для создания интерпретаций того, что уже есть, а не для предсказания последствий экспериментальных манипуляций или предугадывания будущих состояний данной системы. Но это вовсе не означает, что теория должна лишь подходить к данным реалиям (или, точнее, создавать их убедительные интерпретации); она должна также подходить — интеллектуально — к реалиям, которые будут дальше. И хотя мы формулируем наши интерпретации на основании подмигиваний или случайного похода за овцами, впоследствии, иногда спустя много времени, теоретические рамки, позволившие сделать наши интерпретации, должны быть способны создать правомерные интерпретации иных социальных феноменов, представленных нашему вниманию. Приступая к насыщенному описанию, идущему дальше очевидного и заметного с первого взгляда, от первоначального

замешательства к тому, чтобы разобраться, в чем все-таки дело, и встать на твердую почву, исследователь не чувствует себя (не должен, по крайней мере) интеллектуально безоружным. Теоретические идеи в каждом новом исследовании не вырабатываются абсолютно заново, они, как я уже говорил, заимствуются из других, сходных, исследований, совершенствуются и применяются для интерпретации новых проблем. Если они оказываются неспособными решать подобные проблемы, то их перестают использовать и постепенно они совсем выходят из употребления. Если они продолжают быть полезными, высвечивают новые грани понимания, то их все более совершенствуют и продолжают использовать<sup>8</sup>.

Подобный взгляд на функцию теории в интерпретативной науке предполагает, что различие, существующее, хоть и всегда относительное, в экспериментальных науках между «описанием» и «объяснением», в нашем случае предстает в качестве различия еще более относительного между «записыванием» («насыщенным описанием») и «спецификацией» («диагнозом») — между определением значений, которые имеют определенные социальные действия для самих действующих лиц, и констатацией, как можно более развернутой, того, что дает нам почерпнутое таким образом знание об обществе, в котором оно почерпнуто, и об общественной жизни в целом. Наша сверхзадача — обнажить концептуальные структуры, несущие информацию для действий наших объектов наблюдения, т.е. «сказанное» в социальном дискурсе, и создать систему анализа, которая поможет вычленивать из других детерминант поведения человека то, что является неотъемлемым свойством данных структур, принадлежит им постольку, поскольку они есть то, что они есть. В этнографии задача теории состоит в том, чтобы обеспечить словарный запас, который помог бы выразить то, что говорит за себя символическое действие, т.е. роль культуры в жизни человека.

За исключением пары статей, посвященных более фундаментальным вопросам, в работах, собранных в данной книге, теория служит именно этой цели. Набор самых общих, «академичных» понятий и систем понятий — «интеграция», «рационализация», «символ», «идеология», «этнос», «революция», «идентичность», «метафора», «структура», «ритуал», «мировоззрение», «действующее лицо», «функция», «сакральное» и, конечно, сама «культура» — вплетен в корпус «насыщенного» этнографического описания в надежде придать обычным явлениям жизни научную велеречивость<sup>9</sup>. Это сделано с целью достичь ширококомасштабных выводов на основании изучения узких, конкретных, «концентрированных» фактов, подкрепить общие рассуждения

о роли культуры в коллективной жизни, используя эти факты в соответствии с теоретическим обоснованием.

Так что не только интерпретация сопровождает подачу материала непосредственного наблюдения, но и теория, на которую эта интерпретация опирается. И мой интерес к истории Коэна, равно как и интерес Райла к подмигиванию, родился из неких соображений очень общего характера. Модель «подмены языка», точка зрения, что социальный конфликт возникает не тогда, когда культурные формы перестают функционировать вследствие их слабости, неопределенности, забвения, но скорее тогда, когда, как в случае с передразниванием подмигивания, эти формы под влиянием необычных ситуаций, непривычных интенций вынуждены функционировать необычным образом, почерпнута мною вовсе не из истории Коэна. Я привнес ее в историю Коэна, почерпнув предварительно из общения с коллегами, студентами и предшественниками.

Наше безобидное на первый взгляд «послание в бутылке» — нечто большее, чем простое описание границ значений торговцев-евреев, воинов-берберов и колонизаторов-французов или даже их взаимодействия. Это аргумент в пользу того, что необходимо менять систему координат наблюдаемых явлений, чтобы воссоздать паттерн культурного взаимодействия. Общественные формы — это «вещество», из которого сделана культура.

## VIII

Существует индийское предание — до меня, во всяком случае, оно дошло как индийское предание — об англичанине, которому рассказали о том, что весь мир стоит на платформе, которая покоится на спине слона, который, в свою очередь, стоит на спине черепахи. Он поинтересовался (наверное, был этнографом; они всегда так себя ведут), на чем же стояла черепаха. На другой черепахе. А та, другая? «О, сахиб, под ней были тоже черепахи, и так до самого основания».

Таково, собственно говоря, положение вещей. Не знаю, сколько еще можно эксплуатировать мою запись о Коэне, шейхе и «Дюмари» (похоже, я и так уже перестарался), но я твердо уверен в том, что, как бы долго я этим ни занимался, так и не приближусь к основанию. И ни разу не удалось мне добраться до основания, о чем бы я ни писал, ни в очерках, собранных в этой книге, ни где-либо еще. Культурологический анализ вопиюще неполон. И, хуже того, чем он глубже, тем более неполон. Странная это наука, ее наиболее исчерпывающие утверждения зиждутся на наиболее зыбком основа-

нии, и все попытки добраться куда-либо, не теряя сути дела, лишь увеличивают подозрения, и у вас, и у других, что вы идете куда-то не туда. Но именно это, наряду с дурацкими вопросами, с которыми приходится приставать к уставшим от них людям, и составляет суть работы этнографа.

Существует несколько способов этого избежать — подменить культуру фольклором и собирать его; подменить ее культурными чертами и считать их; подменить ее институтами и классифицировать их; подменить ее структурами и играть с ними. Но это всё уловки. Дело в том, что принять семиотическую концепцию культуры и интерпретативный подход к ее изучению — значит считать утверждение в этнографии, если заимствовать ставшую знаменитой фразу У.Б.Галли, «преимущественно спорным». Антропология, по крайней мере, интерпретативная антропология, — это наука, продвижение в которой отмечено не столько укреплением консенсуса, сколько изысканностью споров. Совершенствуются лишь колкости, которыми мы друг друга осыпаем.

Тяжело наблюдать, когда чье-то внимание поработано заведомой односторонностью. Монологи здесь не так важны, поскольку выводов много быть не может; необходимо лишь поддерживать дискуссию. И если собранные в этой книге очерки и имеют какое-то значение, то оно не в том, что они утверждают, а в том, о чем они свидетельствуют: о растущем интересе не только в антропологии, но в общественных науках в целом, к роли символических форм в жизни общества. Значение, это неуловимое и неверно определяемое псевдоединство, которое раньше мы с готовностью отдавали на растерзание философам и литературным критикам, вернулось в самое сердце нашей дисциплины. Даже марксисты цитируют Кассирера, даже позитивисты — Кеннета Берка.

Моя собственная позиция заключается в том, чтобы пытаться противостоять субъективизму, с одной стороны, и каббализму — с другой; пытаться удержать анализ символических форм как можно ближе к конкретным явлениям и событиям общественной жизни, к общественному миру обычной жизни и организовать его таким образом, чтобы связи между теоретическими формулировками и дескриптивными интерпретациями не были прикрыты ссылками на сомнительные науки. Я никогда не разделял точку зрения, что раз уж полная объективность в этих случаях недостижима (что само по себе, безусловно, верно), то можно дать полную волю эмоциям. Как заметил Роберт Солоу, это все равно, что утверждать, что раз полная асептика невозможна, то вполне допустимо оперировать в канализационном коллекторе. Но, с другой стороны, не

привлекли меня и уверения, будто структурная лингвистика, компьютерная инженерия или какая иная прогрессивная наука поможет нам, без пристального изучения, лучше понять людей. Ничто не может дискредитировать семиотический подход к культуре быстрее, чем увлечение интуиционизмом и алхимией, независимо от того, как элегантно выражена интуиция и как современно под пером ученого выглядит алхимия.

Всегда существует опасность, что в поисках глубоко лежащих черепак культурный анализ может утратить связь с «уровнем земли» — с политической, экономической, социальной реальностью, которая окружает людей в ежедневной жизни, — и с биологическими и физическими потребностями, на которых этот уровень зиждется. Единственная защита против этого и против того, чтобы превратить культурный анализ в своего рода социологическое эстетство, — основывать анализ в первую очередь на таких реальностях и на таких потребностях. Именно таким образом я писал о национализме, о насилии, об идентичности, о природе человека, о легитимности, революции, этничности, урбанизации, о статусе, смерти, времени и, более всего, о конкретных попытках конкретных народов поместить эти вещи в осмысленные и понятные им рамки.

Рассматривать символические измерения социального действия — искусство, религию, идеологию, науку, право, мораль, здравый смысл — это не значит отвернуться от экзистенциальных проблем жизни в поисках эмпирической реальности лишенных эмоций форм; это значит заняться ими в полной мере. Предназначение интерпретативной антропологии не в том, чтобы ответить на самые сокровенные наши вопросы, но в том, чтобы сделать для нас доступными ответы других, тех, кто пасет других овец на других пастбищах, и тем самым включить эти ответы в доступную нам летопись человечества.

## Примечания

<sup>1</sup> См.: Тайлор Э.Б.. Первобытная культура. М., 1989, с.18: «Культура, или цивилизация, в широком этнографическом смысле складывается в своем целом из знаний, верований, искусства, нравственности, законов, обычаев и некоторых других способностей и привычек, усвоенных человеком как членом общества». — Прим. перев.

<sup>2</sup> И не только других народов: антропология *может* исследовать и свою собственную культуру, и она все больше и больше этим занимается; это факт огромной значимости, но он влечет за собой несколько запутанных проблем второго порядка, в которые я в данный момент углубляться не буду.

<sup>3</sup> Проблема порядка, в свою очередь, тоже сложна. Антропологические работы, основанные на других антропологических работах (например,

работы Леви-Стросса), могут быть, конечно, четвертого порядка и так далее, да и информанты иногда, даже часто, делают интерпретации второго порядка — они получили название «туземные модели». В письменных культурах, где «туземные» интерпретации могут быть и большего порядка (в связи с Магрибом можно упомянуть Ибн Халдуна, в связи с США — Маргарет Мид), все эти вопросы весьма запутанны.

<sup>4</sup> Или, точнее, «записывает». В книгах и статьях содержится больше этнографии, чем в фильмах, магнитофонных записях, музейных экспозициях, зарисовках, диаграммах, таблицах и т.д. Антропологии не хватает самосознания относительно ценности разных способов репрезентации.

<sup>5</sup> До настоящего времени было весьма полезным понятие «непосредственное наблюдение» («participant observation»), поскольку оно поощряло отношение антропологов к информантам как к личностям, а не как к источнику информации. Но в той степени, в какой оно заслоняло от антрополога весьма специфичную и культурно вычлененную природу его собственной роли и заставляло его считать себя чем-то большим, чем просто заинтересованным (в обоих смыслах этого слова) приезжим, оно служило и наиболее обильным источником недобросовестности.

<sup>6</sup> Мироззрений (нем.).

<sup>7</sup> В оригинале — неточная цитата из стихотворения У.Блейка «Прорицания Невинности»:

*В одном мгновенье видеть вечность,  
Огромный мир — в зерне песка.  
В единой горсти — бесконечность  
И небо — в чашечке цветка.*

(Пер. С.Маршака)

<sup>8</sup> Это утверждение принято считать идеализацией. Потому что теории редко или вообще никогда не бывают полностью раз и навсегда отброшены, они становятся все более неуклюжими, непродуктивными, натянутыми, бессмысленными, но все же продолжают жить еще долго, после того как почти все, за исключением небольшого числа их самых преданных приверженцев, уже утратили к ним всякий интерес. Если говорить об антропологии, то здесь намного труднее искоренить старые, уже исчерпанные идеи, чем внедрить новые, и поэтому большая часть теоретических дискуссий выдержана в критическом, а не в конструктивном ключе, и научная деятельность некоторых ученых целиком была посвящена искоренению отживших идей. Можно надеяться, что по мере дальнейшего развития нашей науки подобного рода борьбе с интеллектуальными сорняками будет уделяться сравнительно меньше внимания. Однако на сегодняшний день по-прежнему старые теории чаще переходят во вторые издания, чем умирают совсем.

<sup>9</sup> Подавляющее большинство глав посвящено не Марокко, а Индонезии, ибо я только-только начинаю разбирать свой североафриканский материал, который был собран позднее. Полевыми исследованиями в Индонезии я занимался в 1952-1954, 1957-1958 и в 1971 г.; а в Марокко — в 1964, 1965-1966, 1968-1969 и в 1972 г.

*Перевод Е.М.Лазаревой*



# **Типология культуры**



Дж. Фейблман  
**Типы культуры\***

---

### А. Существование культурных типов

**В** конце предыдущей главы мы отметили, что культура оказывает на индивида значительно большее влияние, чем другие факторы, такие как расовая принадлежность, социальное наследие и т.п., которые столь высоко оценивались в традиционной этнологии. Для того чтобы сделать это положение более очевидным, в данной главе мы сосредоточимся на анализе воздействия культуры на индивида. Это подведет нас к выявлению различий между типами культуры, отличий, основанных на разнице культурных составляющих у индивидов. К этим данным в качестве иллюстративного материала мы присовокупим анализ нескольких примеров. (...)

Представляется возможным выделить пять самостоятельных типов культуры и в общих чертах наметить еще два. Эти типы мы условимся называть до-первобытный, первобытный, военный, религиозный, цивилизационный, научный и пост-научный. Этот перечень не является исчерпывающим, но включает в себя основные типы культуры, известные сегодня. Несомненно, по мере интенсивного развития исторических исследований, будут описаны и другие типы культуры, а также новые типы будут открыты по ходу дальнейшего развития человечества. Здесь мы рассмотрим только вышеперечисленные типы культуры.

Из названных семи первые четыре обозначены нами как «ранние», а последние три — как «развитые». Термины «ранние» и «развитые» являются описательными и не предназначены для определения их хронологической последовательности. Хронологический порядок культур соответствует некоторой диалектической модели, которая, по крайней мере частично, отделяет его от истории. Типы культуры являются ло-

---

\* Feibleman J. The Theory of Human Culture. N.Y., 1968. P. 125-150.

гическими системами реальных ценностей и поэтому могут выстраиваться в любой последовательности.

В последующих разделах этой главы мы рассмотрим каждый из культурных типов. Конечно, не следует думать, что реальные культуры целиком и полностью соответствуют названным культурным типам. Эти типы, как уже говорилось, являются идеальными, а реальные культуры только приблизительно соответствуют им. Кроме того, реальные культуры являются фиксированными образованиями, они охватывают одновременно более одного типа культуры, ломают границы идеальных типов и, как правило, представляют собой некий переходный тип. Поэтому предложенные нами категории могут дать лишь приблизительное представление. Несмотря на очевидную ограниченность, противостоящую попыткам совместить идеальные культурные модели с реальными условиями, категории культурных типов обоснованны и обладают аналитической действенностью. Поэтому мы попытаемся найти самые конкретные и наглядные примеры.

## Б. Четыре ранних типа культуры

Четыре ранних типа культуры, которые мы рассмотрим, это — (1) до-первобытный, (2) первобытный, (3) военный, и (4) религиозный.

**(1) До-первобытный тип культуры.** Одно время бытовало мнение, что существуют лишь два типа культуры, а именно: первобытный и цивилизованный. Предполагалось, что все первобытные народы находились на одном уровне культурного развития, а все иные народы более или менее «цивилизованы», и поэтому в равной степени «развиты». Но это очень далеко от истины. Так называемые первобытные культуры существуют на многих стадиях развития, так же как и цивилизованные. С позиции прогресса предпочтительнее, чтобы этот культурный ряд не прерывался, а качественные различия в этом непрерывном потоке делаются лишь для того, чтобы нам было удобнее их изучать, хотя для такого разграничения есть все основания.

Безусловно, существует множество фаз развития первобытной культуры. Современный австралийский абориген намного меньше продвинулся вперед, чем таитяне, открытые капитаном Куком, а жители Соломоновых островов намного ниже по своему культурному развитию, чем представители некоторых племен Центральной Африки. Аналогичные различия можно заметить и между людьми до-первобытного

типа культуры. Вероятно, художники, расписавшие пещеры южной Испании и Франции, оставили далеко позади обладателей более ранних черепов. Люди эпохи Мустье, Ориньяк, Мадлен и Солютре, должно быть, имели какие-то формы социальной организации и элементарные культуры, которые позволили им выжить на ледниковом лессе. Культура периода неолита, которая содержит свидетельства о начале вторжения человека в природу и изменении (пока еще незначительном) своей окружающей среды, была намного выше палеолитической культуры. Обладатель тринильского черепа должен был принадлежать к культуре более низкого порядка, чем обладатель пилтдоунского. Очевидно, что термин «до-первобытная» культура можно отнести к целому ряду фаз развития, предшествовавших первобытной. Мы можем отважиться предположить, что до-первобытный человек кочевал, существовал как паразит за счет лошади, используя это животное как пищу и транспорт; мы можем предположить и то, что изменения, происшедшие с лошадью со времени, когда она была добычей, до превращения в домашнее животное, не особенно повлияли на его социальную природу, поскольку в первую очередь человек думал о собственном выживании. Мы можем догадываться, но не можем знать. Область (познания) обширна и туманна.

Основной вопрос до-первобытной культуры, обращенный к ее носителям, возможно, состоял в следующем: «Насколько нужен именно ты, чтобы мы все выжили?» Выдающийся индивид — это человек, наиболее приспособленный в делах насущных: добычании пищи, отражении нападений и уничтожении врагов (будь то животные или люди), умении найти жилище, продолжении рода. Положение человека в до-первобытной культуре определялось очень просто и жестко: господством выдающегося индивида над другими членами социальной группы, властью, которая в сущности полностью опиралась на физическую силу. Поэтому в каждой социальной группе до-первобытной культуры было место только для одной выдающейся личности<sup>1</sup>.

Физический и биологический уровни окружающей среды оказывали жесткое влияние на до-первобытную культуру. Взаимодействия практически не было. До-первобытный человек, вероятнее всего, не вторгался в природу, принимал ее такой, какая она была, искал у нее поддержки своего рискованного существования и оставил практически неизменной. Язык ограничивался наименованиями небольшого количества предметов, контакты между культурами отсутствовали, повсюду был распространен до-первобытный тип культуры.

Известно, что в мезолите существовали погребальные обряды, свидетельствующие о наличии представлений о смерти и загробной жизни. Наличие искусства, хотя и несколько грубого, вера в руководящую роль божественных существ, предписывающих соблюдать определенные погребальные обряды, указывают на возможное существование онтологических представлений. Наличие онтологии (в до-первобытной культуре. — *Ред.*) отрицали из-за недостаточного количества сведений; однако уже само существование жизни на стадии «человек», где зарождаются обычаи и общественные институты, одновременно свидетельствует и о зарождении онтологии. Размышления о демиурге и жизни после смерти включаются в процесс начального познания — человек должен был, хотя и редко, и робко, но задаваться вопросом: «Что все это значит?»

Мы не можем определить, какой была эта онтология, и достигнем немногого, гадая, какой она могла быть. Мир «полон разных вещей», и предполагать, что одна из них должна была существовать, не означает, что мы можем описать ее точно. Итак, прежде всего — осторожность. Внешняя простота вводит в заблуждение, и исследование почти всегда показывает — то, что кажется простым, на самом деле очень сложно. Мы обнаруживаем это всякий раз, когда пытаемся дать оценку чему-то примитивному. Это положение справедливо и в отношении кроманьонца, и в отношении человека, соорудившего свайные озерные постройки; и относительно перехода древнего человека от собирательства к производству продуктов, который неминуемо должен был повлечь за собой соответствующие изменения в основных представлениях о сущности бытия. Возможно, когда-нибудь мы узнаем, какими они были.

В то же время не следует ожидать, что скудные археологические сведения дадут нам достаточно информации о фазе до-первобытного развития. Безусловно, не существовало такого явления, как до-логическое мышление, теоретически обоснованное Леви-Брюлем. Как показал Ч.С.Пирс, уже самые ранние представления людей должны были содержать и идею отрицания, наиболее важную в логическом отношении, и ту, которую он называет до-логической, поскольку она должна быть освоена еще до того, как стало возможным постижение закономерностей мышления. По утверждению Элизе Реклю, в наиболее примитивной из существующих — культуре австралийских аборигенов — бытующие суеверия являются умозаключениями, к которым они пришли путем логических дедукций и ложных посылок. Несколько более мы можем быть уверенными в том, что основным институтом до-первобытной культуры была семья. Мак-Леннан утверждал, что арха-

ическое общество было полигамным и матриархальным, затем стало патриархальным с мужской полигамией и изначально носило тотемический характер. Это сформировало первую стадию, для которой характерны полигамия, матриархат и тотемизм, ту самую, которая названа здесь до-первобытной. Сомнительно, однако, что мы обладаем достаточной информацией, чтобы дать точное определение. До-первобытная культура была скорее всего культурой охотников, скотоводство было неизвестно. Безусловно, в до-первобытной культуре социальные институты не были жестко разграничены.

Для до-первобытного человека типично только то, что он почти полностью находился во власти природы. В качестве орудий труда он использовал подходящие предметы естественного происхождения, не особенно изменяя их; охотился ради пропитания, жил в пещерах, приспособлявая себя и свои привычки к окружающей среде. Убийство животных было проявлением постоянной борьбы, столь же опасной для человека, как и для его жертвы. Социальная организация была неразвита, возможно, даже ограничивалась семьей, стимулов от психологических и социальных контактов почти не было. До-первобытная культура представляла собой перманентную, непрекращающуюся борьбу за простое выживание, исход которой не был ясен, а успех зависел от полной самоотдачи каждого представителя данной культуры.

**(2) Первобытная культура.** На стадии первобытной культуры мы встречаемся с первым типом высокоорганизованных обществ. Первобытные культуры включали меньшее количество составляющих, чем другие типы общества, как, например, религиозные, но их структура была намного сложнее, чем предполагалось ранее. Устройство первобытного общества было предельно компактным. Первобытная культура представляла собой фазу, для которой характерны подражательный язык, анимизм, экзогамия и мифологемность. Дюркгейм подверг резкой критике предположение, что все первобытные культуры принадлежат к единому культурному типу, и был, вероятно, прав, поскольку каждый тип содержит разнообразие подтипов. Фриц Гребнер, к примеру, различал у первобытных обитателей побережья Тихого океана шесть разновидностей первобытного культурного типа, которые он обозначил как: тасманский, древнеавстралийский, тотемический, дуальный, меланезийский и полинезийский. То, что исследователи XIX в. описывали как низшие племена и высшие нации, или «примитивные» и «цивилизованные», с точки зрения исследователя культурных систем оказалось различием в степени содержательности и совершенства социальной орга-

низации. Примитивные общества не обладали составляющими цивилизации, но у них была более совершенная социальная организация. Это означает, что то, что оно включает в себя, высоко организовано. Обычаи и институты социальной группы формируют и окрашивают человека настолько, что его существование становится невозможным вне ее. Однако ясно, что не в этом дело. В первобытной культуре, как и в любой другой, есть место для выдающейся личности. Вероятно, лучше всего показать онтологию первобытной культуры и то влияние, которое общество как целое оказывает на индивида, проанализировав стремления носителя данной культуры.

Основной вопрос первобытной культуры, обращенный к ее представителям, звучит следующим образом: «Насколько ты вовлечен в сообщество?»<sup>2</sup>. Выдающийся индивид — это не тот, кто отклоняется от принятых норм, а скорее, наоборот, тот, кто их тщательно соблюдает и воспроизводит культурный образец традиционного образа жизни. Общественная жизнь так тесно и высоко организована, что любой человек, который восстает против нее или хочет изменить установленный порядок обычаев и институтов, *ipso facto* престаает быть членом этого общества. Он — изгнанник и больше не может принимать участия в жизни своего сообщества; он должен либо покинуть его, либо погибнуть от наказания. И в этот момент и потом его не оценивают как выродка. На него просто смотрят как на неспособного выполнить обязанности, которые возлагались на индивида невероятно сложным сводом установлений, типичных для первобытных культур. Любой, считающий парадоксальным утверждение, что индивид в анимистическом обществе является более индивидом, когда он максимально социализирован, должно быть, руководствуется тяготеющими над ним стандартами его собственной культуры, что ведет к непониманию первобытной ситуации. Не следует полагать, что принадлежность к сообществу не является выдающимся личным достижением человека. Когда общество предъявляет слишком высокие требования к индивиду, как это безусловно было в известных первобытных культурах, очень немногие окажутся в состоянии выполнять все то, что от них требуется. Те, кто с этим справляется, являются поистине выдающимися личностями и, как правило, отличаются тем, что в обществе их уважают и поощряют всевозможными почестями и наградами.

Было бы естественным предположить, что по мере продвижения к более высоким уровням культуры, будет увеличиваться степень ее влияния на окружающую среду. И это действительно так. Культуры, находящиеся на низших уровнях, такие как до-первобытная, в большей мере, чем культуры



высших уровней, зависят от окружающей (природной) среды, в которой им приходится существовать. Высокие уровни культуры, такие как цивилизационный и научный, испытывают больше влияние от контактов с другими культурами, чем первобытные общества. Это остается справедливым даже несмотря на то, что все типы культуры испытывают на себе определенное воздействие окружающей среды: физическое, химическое, биологическое, психологическое и социальное.

Первобытный тип культуры подвергается более сильному воздействию физического и биологического уровней природы. Этнологи часто отмечают, что первобытные народы по своей способности приспосабливаться к экстремальным природным условиям похожи на высших животных. Негры Золотого Берега и эскимосы в этом отношении могут служить примером слияния людей с природой до такой степени, что вне ее их существование немыслимо. Экстремальные условия физической окружающей среды обуславливают возникновение экстремального типа физиологического приспособления. Правители империи Инков осознавали необходимость существования двух армий: одной для военных действий в Андах и другой — у моря. В ходе исследований обнаружилось, что люди сумели физиологически приспособиться к этой ситуации не хуже, чем горные бараны. Проблема питания решается таким же образом. Человек ест то, что он может добыть, цивилизованный человек может привезти себе издалека ту еду, к которой он привык, но первобытный зависит от того, что он может добыть прямо здесь и сейчас. Когда бы то ни было и где бы то ни было, он ел все, что было съедобно. Способ производства в первобытном обществе основывался на общине. Разделение труда существовало в интересах всего сообщества.

Контакты с культурой более высокого уровня в психологической и социальной сферах для низшей культуры означают вырождение, дезинтеграцию или вымирание в той или иной форме. Для первобытной культуры проблема столкновения с чем-то неожиданным и превышающим ее способности к преодолению препятствий не только тормозит продвижение вперед, но делает невозможным и сохранение того, что уже было достигнуто. Контакт с более высокой культурой является для первобытной культуры вызовом, который она вряд ли готова принять. На первобытном уровне язык достигает ступени имитации. Слова часто по своему звучанию схожи с тем, что они предположительно выражают. Появляется элементарный синтаксис, и за очевидными намерениями говорящего начинает просматриваться смысл.

Среди институтов первобытной культуры ведущее место

занимают кровнородственные группы, которые являются более сложной, расширенной формой семейной организации. Институт магии является той лженаукой, в основе которой лежит метод аналогии. Формальное обучение сводится к участию в (ритуальных) танцах. В развитых культурах медицина основывается на знании биологии, в первобытной культуре ее заменяет религия. Тотемизм и экзогамия обуславливают политические аспекты (нормы) существования кровнородственных групп. Способ сельскохозяйственного производства сводится к скотоводству и ручному земледелию, пашенное земледелие и фермерство еще не известны. Общественным управлением занимается совет старейшин. Изобразительные искусства занимают такое же почетное место, как и религия. На стадии первобытной культуры существует небольшое количество не вполне оформившихся институтов.

Религия носит анимистический характер и сохраняет божества до-первобытной культуры, являющиеся персонифицированными силами природы: солнце, которое каждый день рождается и умирает; бледноликая женщина — луна; мстительный шторм и т. п. На стадии первобытной культуры боги и люди взаимодействуют; человек беспомощен в руках капризных богов. Сами боги — воплощение мифов о природе. Но первобытная культура в добавление к природным божествам создает божества, помогающие людям выжить, в том числе и «культурных героев». Появляются Кецалькоатль, Гефест и им подобные. Первобытный анимизм просто трансформировал эти божества и увеличил их число: полубоги и сверхъестественные обитатели лесов, равнин, гор и долин, фавны и сатиры, нимфы непокоренного мира и т. д. Всем правят, если не законы, то по крайней мере высшие явления, которые представляют собой не чудеса, но вполне естественное дело: они создают необходимый порядок вещей. Всем правит эта сравнительно простая система, вместе с тем суровая и обладающая постоянными свойствами.

**(3) Военный тип культуры.** Этот тип культуры является первым, значительным шагом вперед в развитии, по сравнению с первобытной фазой. Во многих отношениях военная культура далеко ушла от первобытного типа, в том числе в сфере социальной организации. Так как некоторые характеристики военной культуры являются составной частью сложных типов, было бы неплохо их проанализировать.

Военная, или материалистическая культура начинается с безусловного принятия номиналистского постулата, гласящего, что реально, объективно существуют лишь отдельные предметы. Вот почему военная культура проявляется в первую

очередь в двух видах деятельности: торговой и военной. Торговля руководствуется принципом получения максимума возможного и от единичных физических предметов, и в военных действиях: завоевать торговые пути и расширить границы. Следовательно, военная культура является хищнической, грабительской и алчной. Появилась письменность; других серьезных изменений в этой области не произошло. Технические изобретения следуют одно за другим, создаются обширные библиотеки, а архитектура становится доминантой искусства.

Основной вопрос военной культуры, обращенный к ее представителям: «Хорошо ли ты повинешься?». Идеальная личность должна презреть дружеские связи и заявить о себе как о лидере. Налицо подавляющая власть меньшинства и баранья покорность большинства. Организация военных культур не так высока, как можно ожидать, потому что цели у них проще, а амбиции намного ниже, чем в других культурах. Индивидуум обязан отказаться от личных чувств во имя великих интересов и достижения общей цели. Героизм и самопожертвование на войне становятся высокопочитаемыми добродетелями, а все остальное в данной культуре подчинено этому простому итогу. Мужчины существуют для войны, а женщины — для воспроизводства воинов, все остальное глупость: нечто подобное провозглашал Ницше, объясняя мировоззрение военных. Военная культура скорее регламентирована, чем организована. Внешние отличия здесь, возможно, не усматриваются, но по сути это разные вещи. Когда в рамках любых иных культур человеку говорят: «Делай свою работу. Выполняй свои обязанности или иди с миром», — в рамках военной культуры человеку указывают: «Следуй своему предназначению и прекрати бояться».

Влияние физической и биологической составляющих окружающей среды на военный тип культуры невероятно велико. Результат, который она получает от использования природных источников, изменения, которые в ней происходят вследствие этого, следуют осмыслить. Победоносные ассирийские войска были первыми в мире, полностью экипированными железным оружием. Военные обрекали себя на суровое существование даже тогда, когда им не приходилось переносить невзгоды походной жизни в пустынях или горах. Резко отличаясь от правящего меньшинства, большинство воинов жили очень скромно, практически мало заботясь о физическом комфорте, изысканной еде или мягкой и удобной одежде. Спартанцы считали жизнь в суровых природных условиях своего рода школой. Они практически ничего не делали для того, чтобы избежать естественных трудностей. Человек воен-

ной культуры умел закалиться так, чтобы ходить под дождем. Способ производства военного типа культуры основывается на рабстве. Один класс работает на другой, но при этом ничего не получает за свою работу.

Контакты с другими культурами, в психологическом и социальном плане, не имели особых последствий для этого типа культуры. С другими культурами они поступали просто: все, что не могли забрать или увезти с собой, уничтожали. Как мы видели ранее, общественные добродетели сосредоточены не в материальных предметах, а в идеях и чувствах: это ценности и принципы, которые можно ощущать и осознавать, но нельзя потрогать, попробовать или понюхать. На военную культуру, как правило, оказывает влияние лишь самое худшее, сохранившееся от культур, в контакт с которыми она вступает, — все остальное разрушается и уничтожается. Но военная культура достаточно хрупка; она живет за счет меча и должна погибнуть от меча. Ассирийская Ниневия, атакованная со всех сторон халдеями и мидийцами, в течение двух лет оказывала сопротивление осаде, но в конечном итоге пала. Военные культуры не затухают медленно; они резко прекращают свое существование, и конец их обычно насильственный. Безусловно, в кончине такого рода нет исторической необходимости: это означает, что природа культуры военного типа относится к тем, что зависят от шаткого равновесия крайних сил и не могут оказать сопротивления даже малейшему вызову. Военная культура в конце концов оказывается побежденной тем, против чего она воевала.

Институты, которые занимают в ней главенствующее позиции, предназначены для реализации военной политики. Экономические институты также находятся в выгодном положении. Воспитание сводится к выработке выносливости, слава о которой передается сквозь века и известна как «спартанская добродетель». Обработка земли ведется в специальных хозяйствах, сохраняется ручное земледелие. Важную роль играют мужские и женские тайные общества. Изобразительные искусства находятся в полном упадке. Религия зависима от политики и военных действий. Совершенствуется транспорт и системы связи, снижается значение семьи. На стадии военного типа культуры экономика делает большой шаг вперед. Зарождаются общественные институты, но их очень немного и они не очень сложны по структуре.

Характерной чертой религии военного типа является поклонение не природным божествам, помогающим в борьбе за существование, не богу грома или богу урожая, а богам войны. Идея выживания сменяется идеей обладания вещами

ради них самих, поскольку, они, например, могут доставлять приятные ощущения. Почитаются Мардук и Марс, их нужно умиловить, к ним можно обратиться с просьбами: молиться, чтобы боги даровали воинам бесстрашие и славу. В обмен на победу храмы этих богов расширяются.

**(4) Религиозный тип культуры.** Следующий тип культуры, который мы рассмотрим, — это религиозный, или духовный тип. Религиозная культура сильно отличается от военной и в некотором смысле является просто реакцией на нее. Религиозная культура отвергает непосредственную и активную деятельность, поскольку ее идеал — пассивность и неопределенность.

Религиозная культура начинается с откровенного принятия постулата крайнего реализма, гласящего, что *только* универсалии реальны. Согласно этому постулату, фактически существующие материальные предметы нереальны, вводят в заблуждение и, конечно, с точки зрения религиозной культуры, иногда несут зло. К слову сказать, существование зла является великой проблемой для религиозной культуры. Поэтому она обращается к единственному средству — молитве. Все подчинено поклонению Богу, и жизнь в этом мире отрицается во имя другой жизни после смерти. Инструментами культуры, например языком, овладевают, чтобы достичь максимума эффективности в их использовании.

Основной вопрос религиозной культуры, обращенный к ее носителям, звучит так: «Насколько ты набожен?».

Идеальной является наиболее богопослушная личность. В этом типе культуры присутствуют как строгая регламентация жизни, так и сильная организация. Общей целью выступает отказ от какой-либо значимости земной жизни, которая основана на реальности чувственного опыта во имя достижения загробной жизни. Содержание религиозных культур предполагает, что их последователи огромными армиями спасения уйдут от действительности в тот край, в ту жизнь, которая начинается после окончания земной человеческой. Степень конформизма, которую должен проявлять человек, чрезвычайно высока, но не в силу совершенства социальной организации. Наоборот, основной задачей являются уход от конкретных ценностей и достижение всеобщего отрицания жизни. Идеальной личностью является та, чья жизнь проходит в ревностном служении Богу; в награду за это она может считать себя воплощением частицы, непосредственно связанной с Создателем Вселенной. Для религиозной культуры существуют единственный итог и единственный смысл.

Влияние окружающей среды на религиозный тип культуры, возможно, наименьшее по сравнению со всеми другими.

Основной догмат этого типа культуры предполагает, что его последователи будут более или менее безразличны к природной среде и будут обращаться к ней лишь по необходимости, для того чтобы не прерывать основного своего занятия — поклонения Богу. Главным принципом в отношении биологических потребностей становятся аскетизм, воздержание или ограничение в сексуальном опыте, умеренность и пост — в питании. Религиозный человек должен как можно реже подходить к чувственному уровню жизни, на котором ведущими интересами выступают питание и размножение. Способ производства в религиозном обществе — феодальный. Разделение труда иерархическое, класс священнослужителей правит теми, кто производит продукцию,

На психологическом и социальном уровнях религиозной культуры закладывается фундамент абстрактного языка. Значение слов не сводится лишь к конкретным и эмоциональным символам. Религиозная культура — это время абстрактных богов; они олицетворяют не конкретные силы природы, а единство Вселенной и абстрактные идеи логики, ценности и т.п. Католическая Троица символизирует именно это и только это: единство, логику и ценность, представленную Богом-Отцом, Христом и Святым Духом. Теперь поклонение богам преисполнено чистоты, и для большей части молящихся оно ограничивается обожанием; чувство любви им не присуще. Любовь заменяется идеей взаимодействия богов и людей: можно умолить капризных богов изменить их решение. Религиозная культура — это период чудес. Религиозный порядок отличается от природного тем, что первый вмешивается во второй.

Основным социальным институтом религиозного типа культуры выступает именно тот, который и следовало ожидать, — церковь. Образование почти целиком сводится к религиозным целям. В сельском хозяйстве почти полностью осуществлен переход к пашенному земледелию, хотя на этой культурной ступени еще неизвестна обработка земли с использованием мощных орудий. Возвращаются изобразительные искусства, появляются профессиональные художники, музыканты и т.п., несущие чистое искусство. Истинная наука находится еще в зачаточном состоянии, лженауки, такие как алхимия, астрология, магия, процветают. Это происходит потому, что они растут на той же почве, что и рациональная теология, а именно, на допущении, что логика конструктивна; что ведет к возникновению утверждений, основанных на ложных логических построениях, таких как: «подобное притягивает подобное», «противоположности отталкиваются» и т.д. Появляется философия, ограниченная требованиями религии. Транспорт

и коммуникации, которые так успешно развивались в рамках военной культуры, в религиозной приходят в упадок. Наблюдается спад в экономике. К семье возвращается ранее утерянная ею значимость.

Религиозная культура открыта, и в ситуациях контактов с другими впитывает религиозные элементы иных культур. Примером этого типа культуры с соответствующим доминирующим институтом может служить западноевропейская католическая церковь в средние века. Акцент на бытие в потустороннем мире делает невозможным исчерпывающее изучение достижений религиозной культуры: мы не можем знать, была ли загробная жизнь представителей религиозного типа культуры лучше или хуже жизни представителей других типов культур, к примеру военного, в загробном мире. Поэтому мы вынуждены оценивать культуру соответственно тому, что создано ею в земной жизни, и лишь по этим позициям сравнивать культурные типы. Следовательно, можно говорить, что в этой культуре что-то лучше, а что-то хуже, чем в других. Религиозная культура склонна закрывать двери перед научными исследованиями; в отношении культурного прогресса она всегда играла запрещающую или ограничивающую роль. В общем, этот тип культуры был более консервативен, чем того в действительности требовали его догматы. С другой стороны, его универсальная включенность по многим направлениям представляет собой большой шаг вперед по сравнению с предшествующими типами культуры. Идея братства людей, общая для большинства религиозных культур, является существенной компенсацией за ошибочный отказ от реальной действительности во имя призрачного потустороннего рая.

Мы закончили наш краткий обзор четырех ранних культур и переходим к анализу трех «развитых» культурных типов.

## **В. Три развитых типа культуры**

Тремя развитыми типами культуры, которые мы здесь рассмотрим, являются (5) цивилизованный, (6) научный и наконец, (7) пост-научный.

**(5) Цивилизованный тип культуры.** Цивилизованную культуру можно сравнивать с религиозной, поскольку в большинстве случаев она была реакцией на последнюю. Будучи намного значительнее, чем просто реакция, которая является случайностью, она создала собственные позитивные ценности; а возникнуть могла и иным путем.

Цивилизованная, или урбанистическая, культура начина-

ется с принятия постулата психологического номинализма, согласно которому целое представляет собой только простую сумму слагаемых; реально, объективно существуют лишь единичные предметы, которые не могут быть познаны как таковые сразу и полностью; мы должны довольствоваться лишь действительностью, которую можем познать чувствами, с помощью телесных ощущений, мысленно, посредством деятельности нашего мозга. Литература и искусство развиваются как способы самовыражения. То же самое относится и к науке, поскольку существуют законы мышления, являющиеся неотъемлемой частью непознаваемого внешнего мира. Все формы общественного принуждения, как и социальной организации, умяляются во имя атомизма, согласно которому индивиду не может быть навязана какая-либо власть.

Основной вопрос цивилизационного типа культуры, обращенной к ее представителям, — «Насколько индивидуальны ваши ощущения?» Человек должен быть уникален в своих реакциях, а идеальной личностью является та, которая в состоянии выработать собственные критерии ощущений, чувств, мыслей и действий. Поэтому однородность общества достигается путем невероятных усилий к объединению таких уникальных индивидуумов. Для этого типа культуры характерно разнообразие. Высоко ценится рациональность, понимаемая как собственный образ мысли. Здесь нет правил мышления, а лишь апелляция к человеческой разумности, основанной на самоочевидности. В социальной жизни отсутствует общая цель. Личность в этой жизни должна сама добиться удовлетворительной оценки своего существования.

Вера в загробную жизнь отсутствует, и даже служение обществу является целью лишь для тех старомодных людей, которые все еще не потеряли совесть. Таким образом, цивилизованная культура имеет очень слабую организацию, представляет собой общество, склонное к стяжательству, в котором обязательное место занимают привилегии. Примером такого типа культуры служит европейское общество XVII и XVIII вв.

Влияние природной среды на цивилизованный тип культуры значительно. Природа не подвергается большим изменениям: ее щадят и ее боятся. Раздел механики в физике оказывается наивысшей возможной ступенью соприкосновения с реальностью, а поскольку атомы слепо движутся в пустом пространстве, обращаться с ними надо осторожно. Человек цивилизованного типа культуры знакомится с законами механики и изучает все, что касается этих законов, а не сами эти законы. Он получает максимальное удовольствие от жизни, окружив себя всевозможными приспособлениями, какие



только в состоянии придумать, чтобы достичь комфорта. Он больше обеспокоен тем, чтобы защитить себя от разрушительного воздействия физической среды, чем ее изменением. Для цивилизованного общества характерен капиталистический способ производства. Ведущим является класс обладателей денег, живущих за счет ренты.

Экономические классы цивилизованного типа культуры привлекают к себе пристальное внимание, как посредники физического и биологического уровней окружающей среды. Цивилизованный человек пребывает в поисках разнообразия, следовательно, на него огромное влияние оказывают межкультурные контакты. Он стремится перенимать новшества из всех существующих культур, будь то цивилизованная или религиозная, научная или первобытная. Его язык становится все более и более абстрактным. Его философия поверхностна, и это может изменять культуру в результате контактов; или, наоборот, все объединяется в рамках цивилизованной культуры и согласуется с ее постулатами.

Институты цивилизованного типа четко определены. Социальные группы составляют установленные подуровни, т. е., социальные организации образуют части целого; так, например, деловые корпорации являются социальной организацией в рамках общей экономики. В цивилизационных культурах низшую ступень иерархии занимают учреждения; транспорт и коммуникации продвинулись далеко вперед в своем развитии. Образование, а вместе с ним и внедряемые в жизнь научные достижения процветают. То же относится к чистому и прикладным искусствам.

В религиозном отношении цивилизованные культуры откровенно атеистичны. Раз не существует жизни после смерти, то нет и потребности в сверхъестественном боге. Природа и законы механики служат источником всех действительных ценностей. В известном смысле это превращает каждого человека в своего собственного бога, поскольку он не верит ни в реальность божества, ни в реальность социальной организации. Человек, личность, становится мерой всего — и божественного, и человеческого. Наличие морали в этом мире становится, хотя и не настоящей, но проблемой религии: в слепом механистическом мире, в котором первостепенная значимость принадлежит индивиду, его ощущениям и чувствам, невозможно узнать, что хорошо, а что плохо. Отношение к религии у человека цивилизованного типа культуры вызывающе скептическое.

**(6) Научный тип культуры.** Самым высоким из известных на сегодня типов культуры является научный. Несмотря на то

что ему недостает некоторых завоеваний других типов (к примеру, такого как религиозный), факт остается фактом: он во многих отношениях продвинулся вперед относительно любого другого типа культуры.

Истоком научной культуры является постулат реализма, гласящий, что сфера раз и навсегда установленных и вечных универсалий и ценностей не менее реальна, чем мир изменчивой действительности и ее производных единиц. Все сущее действительно, и действительность может быть познана немедленно. В этом типе культуры доминирует теория, согласно которой известные естественнонаучные законы действуют не только на физическом, но практически на любом уровне бытия. Жизнь управляется идеей, что открытие естественных законов удовлетворит любознательность в поиске истины, и будет способствовать улучшению условий существования. Основным побудительным мотивом деятельности является исследование, а основной целью исследований — открытие законов природы. Исследовательская деятельность становится культурной доминантой и своей задачей считает увеличение объема знаний о природе и поиск рентабельности этого знания. Образцом такого рода может служить культура современной Европы и Америки.

Основной вопрос научного типа культуры, обращенный к ее представителям, звучит следующим образом: «Насколько ты любознателен?». Идеальной является наиболее любознательная личность, которая одержима постоянным поиском тайн природы бытия. Критерием величия становится степень всепоглощающей любознательности личности, и то, насколько она стремится, а порой и страстно желает, посвятить свою жизнь поиску и ошибкам экспериментальных проверок своих гипотез о сущностях и процессах, лежащих в основе существования реального мира. Целью этого общества не является ни жизнь после смерти, как это было в религиозной культуре, ни чувственный подарок, как это было в цивилизованной культуре. Целью культуры научного типа становится непрерывное совершенствование возможного будущего для реально существующего мира, в котором, благодаря усилиям познания истины, условия существования общества будут постоянно улучшаться.

Эта смена целей ставит научный тип культуры на уровень, близкий по некоторым чертам первобытному культурному типу. Научная культура тоже анимистична; ее носители верят, что все в природе живо, что жизнь и самосознание — это не более чем высокий уровень чувственности, которой в какой-то, хотя бы в самой минимальной степени, обладают все реально существующие структуры. И первобытная, и научная

культуры склонны завышать ценность социальной жизни, как более значимой для индивида, чем сама личная жизнь, с той разницей, что научная культура не желает стоять на месте, не хочет быть такой неизменной и стабильной, как первобытная, но стремится продвигаться вперед в выбранном направлении к новым социальным достижениям. Таким образом, научная культура предоставляет индивиду возможность целиком и полностью идти собственным жизненным путем, отличным от жизненных путей большинства других людей, но обеспечивающим личности на его индивидуальном пути удовлетворение от реального служения целям общества. У научного типа культуры имеется отдаленная, но актуальная цель, и она содержит перспективу общего понимания социальных ценностей, к которым следует стремиться.

Влияние физической и биологической окружающей среды на научный тип культуры выражается в знании и использовании природных ресурсов. Представитель данной культуры не столько озабочен необходимостью покорить или, наоборот, игнорировать физическое или биологическое окружение, сколько занят его постижением. Так, он совершенствует различные виды приспособлений для собственного удобства, но, с другой стороны, не может использовать их должным образом. Выгода для человека является побочным продуктом, а не целью поиска истины. Он безразличен к плохому или хорошему, но не потому, что таковы его убеждения, а просто в силу того, что действительные и несомненные его интересы находятся вне этого.

Психологически и социально человек научного типа культуры сосредоточен на поисках лучшего общества, а его неудачи в достижении оного пропорциональны его успехам в научных областях. С одной стороны, он всецело включен в общественную организацию, а с другой, — он пренебрегает ею. Его язык сложен, появляются языки профессиональные. Он не допускает вмешательства в свои собственные поиски, которые могут обернуться для него тем самым неизведанным путем, которым ранее не ходил никто в рамках данной культуры; но он действительно трудится, во многих случаях весьма неловко, над достижением великого общества, в котором все известные людям ценности будут реализованы.

В научном типе культуры институты четко определены и каждый занимает свое место в общепринятой иерархии. Высшую ступень занимают фундаментальные и прикладные науки, или технологии. Характеристикой научного типа культуры является машина — орудие, расширение областей ее использования и применения. В научном типе культуры веду-

шее положение среди дисциплин возвращает себе логика. В искусстве предпочтение отдается не чистым, а декоративным видам. Семья уже давно не занимает доминирующего положения, и низшие институты расцениваются соответственно той роли, которую они играют: не как самоцели, а как необходимые инструменты для более высоких институтов.

Личность научного типа культуры возвращается назад к религии, но не к той жестко организованной, которая существовала в рамках религиозного типа. Его боги скорее абстрактны, чем конкретны, и он обращается к ним во время работы, на протяжении своей повседневной жизни, а не в местах, специально приспособленных для этой цели, и вовсе не так, как предписывается обрядом. Существует взаимодействие не человека и богов, а человека и того единственного бога, которого человек научного типа культуры признает, а именно: природы. Люди бессильны против законов природы, но, понимая это, могут использовать их. Теологией человека научного типа культуры является космология, в основе которой лежат сложные постулаты метафизического реализма.

**(7) Пост-научный тип культуры** Пост-научный, или рациональный, тип культуры — последний, который мы проанализируем. Пост-научный тип культуры отличается от научного так же, как до-первобытная культура отличается от первобытной. Познание первобытной культуры было затруднено отдаленностью прошлого, так же и наши краткие замечания, относящиеся к пост-научной культуре, затруднены отдаленностью будущего и являются в высшей степени умозрительными и предположительными. Ибо именно пост-научный тип культуры в будущем займет место научного. Во многих отношениях он похож на предшествовавший культурный тип, но в рамках пост-научного типа будут исправлены ошибки его предшественника и будет совершено то, что ранее считалось невозможным.

Пост-научный тип культуры скорее всего начнется с откровенно реалистического постулата и продолжится тем, что из поля зрения будет сознательно исключен критерий действительности; действительным будет считаться все, что появляется, и все феномены будут расцениваться как реальные. Основными занятиями пост-научного типа культуры будут наука, философия и искусство. Лидирующая роль останется за исследовательской деятельностью, а главной целью исследований будет знание. Удовлетворение и удовольствие будут цениться столь же высоко, как и знание, и сами будут превращаться в способ познания, потому что отношения обладают такой же значимостью, как и ценности.

Основной вопрос пост-научной культуры, обращенный к ее носителям, скорее всего будет звучать так: «Насколько ты совершенен?». Идеальной личностью данного культурного типа будет та, которая сможет соединить в себе предельную специализацию со всеобъемлющим интересом и пониманием. Как и в первобытной культуре, индивидуальные отличия будут измеряться степенью включенности в общество, и личность, которая наилучшим образом сможет воспринимать общественные ценности, обязательно получит преимущество и признание. Пост-научная культура ближе всех подойдет к созданию совершенного общества, ближе, чем до сих пор подходила какая бы то ни было культура. Ее цель — создание рая на Земле — не может быть полностью достигнута; к ней можно лишь максимально приблизиться, и то скорее всего только после многих веков социальных катаклизмов, во время которых общество так же часто поворачивает вспять, как и добивается успехов.

Непосредственная физическая и биологическая окружающая среда в период пост-научного типа культуры полностью окажется под контролем. Экономические функции будут выполняться механически. На Земле начнется освоение территорий, прежде не включенных в сферу жизнедеятельности человека. Природная среда также будет привлекать к себе пристальное внимание и превратится в область, в значительной мере находящуюся под контролем. В пост-научной культуре всему будет отведено свое собственное место, не будет конфликтов между теорией и практикой, вместо этого люди поймут, что фундаментальная наука продуктивна и необходима для практической деятельности и что практика является действительным воплощением фундаментальной теории. Человек пост-научного типа культуры будет жить, непрестанно жертвуя во имя достижения знания. Он поймет, что лишь то, чему предшествует теоретическое обоснование, может быть внедрено в практическую жизнь.

В психологической и социальной областях пост-научная культура найдет способы применения научного метода к решению психологических и социальных проблем. Языки, в том числе общепринятый язык культуры, будут искусственными. Синтаксис будет целенаправленно систематизирован, и возникнет определенная словесная однородность; слова будут иметь лишь одно значение, ими будет передаваться лишь точный смысл, в то время как дополнительные, побочные оттенки значения, т. е. то, что еще и подразумевается, практически отойдут в прошлое. Идеи, так же, как и формы правления, будут исследоваться соответствующей процедурой, основан-

ной на строгом научном методе и идеальных предлагаемых образцах, которым в определенном смысле необходимо следовать. Естественные законы физической и социальной природы будут познаны и в большей мере будут учитываться и применяться на практике. Художники в своей работе будут основываться на предшествующей традиции, а не начинать каждый раз с начала, так что искусство тоже выиграет от того, что будет по своим методам социальным.

Короче говоря, все институты культуры пост-научного типа будут приведены в соответствие с тем, какими они должны быть согласно их реальной значимости. Носитель пост-научного типа культуры будет испытывать религиозные чувства, но не станет полагаться на то, что здравый смысл не уведет его дальше целеполагающих философских направлений. Философия будет наиболее рациональной дисциплиной, направляющей другие науки и исследования и координирующей их. Чистые науки будут заняты поисками истины о природе вещей, прикладные науки будут использовать знания, полученные чистыми науками, а все прочие институты, располагающиеся на иерархической лестнице ниже прикладных наук, будут эффективно обслуживать всех находящихся выше на иерархической лестнице.

Трудно представить религию пост-научного типа культуры. Возможно, люди научатся молиться в уединении, так же как научились сообща вести исследовательскую работу. Человек пост-научного типа, возможно, не будет ощущать желание порочить как относительно нечистое то, что неотделимо от священности, потому что будет уверен, что все созданное Богом в равной мере богоподобно. Так, поскольку наука должна вскоре положить конец теологии, теология пост-научного типа культуры войдет в теологическую веру и станет одной из специфических сущностей пост-научной культуры.

Необходимо сделать несколько общих замечаний относительно все типов культуры, о которых здесь шла речь.

Во-первых, должно быть ясно, что данные культурные типы абстрактны, а не конкретны. Мы не описываем никаких реально существовавших культур и настаиваем на том, чтобы именно это было понято, во избежание возможных ошибок при использовании и трактовке данного материала. Если мы сравним паттерны (образцы) типов культур с реально существующими культурами, мы ясно увидим, что возможны лишь отдельные совпадения. Вероятно, никогда не было и никогда не будет такой реальной культуры, которая бы полностью совпала с одним из описанных культурных типов и ничего общего не имела бы со всеми остальными. Культура совре-

менной Европы представляет собой сочетание цивилизованного и научного культурных типов, в котором также присутствуют и остатки религиозного. Греческая культура была сочетанием военного, религиозного, цивилизованного и научного культурных типов с преобладанием цивилизованного и научного. Культурные типы являются абстрактными и идеальными, и то, что они никогда полностью не совпадают с тем, что есть в действительности, вовсе не противоречит тому, что они существуют и находят свое применение как эталоны, до тех пор, пока могут быть использованы. Мы никогда не обнаруживаем отдельно атомы и их движение или лес и деревья, однако полезно и правильно проводить между ними различия.

Во-вторых, необходимо отметить, что эти типы культуры ни в коей мере не следует понимать как хронологическую последовательность. Этот ряд: до-первобытный, первобытный, военный, религиозный, цивилизованный, научный и пост-научный не является абсолютным, в соответствии с которым великие культуры рождались и развивались, хотя некоторую хронологическую последовательность, несомненно, можно заметить. Может быть так: до-первобытная культура предшествует первобытной, ее сменяет военная и т. д.; но мы имеем дело с диалектической, а не просто с видовой прогрессией. Реальные культуры сами представляют определенный синтез, и в добавление к этому во многом совпадают; им присущи быстрые взлеты и резкие падения. Так, например, культура Европы с XIV по XVII в. продвинулась от религиозного к цивилизованному типу культуры; в то время как нацистская Германия усиленно старалась вернуться от научного типа назад к военному. Отнесение реально существующей культуры к какому-либо культурному типу условно. В общем, можно сказать, что уровень культуры прямо пропорционально зависит от того, насколько высока степень социальной организации, благодаря которой получают развитие первостепенные проблемы, и обратно пропорционально зависит от механизма решения этих проблем на более низких уровнях. Например, человек до-первобытной культуры занят исключительно решением проблемы выживания; человек военного типа культуры занят добычей материальных благ с помощью силы, количество которых превышает необходимое для того, чтобы просто выжить; человек пост-научного типа культуры вовлечен в решение проблем на уровне социального контроля с помощью научного метода. Для людей более высокого типа культуры проблемы, заботившие отдаленных предков, стоявших на более низких ступенях развития, теперь решаются ав-

томатически. Им не надо молиться о том, чтобы пошел дождь, так как у них есть системы ирригации; превентивная медицина заполнила ту нишу, которую когда-то занимали магия и колдовство, предназначенные для излечения больного. Абстрактная шкала культурных различий должна быть проанализирована конкретно, хотя сама по себе она пока остается абстрактной.

В-третьих, все культурные типы в равной степени реализуются в меру своих возможностей. Культура определяется конкретным бытием, носителями которого, прямо или косвенно, выступают отдельные представители данной культуры, взятые вместе или порознь. Незначительные расхождения в онтологической теории, модифицированные определенного рода умозаключениями, обусловленными разнообразием условий существования, приводят к фантастически вариативным культуралистским выводам. Влияние культуры на индивида чрезвычайно сильно и затрагивает все сферы и моменты его существования. При этом, не бывает такого носителя данного конкретного культурного типа, который не был бы в состоянии стать носителем другого; для этого необходимо оказаться в ином культурном окружении и пребывать там достаточно длительное время, чтобы испытать на себе его воздействие и приспособиться к новой обстановке.<...>

Выделенные типы культуры являются скорее идеальными и абстрактными, чем существующими в действительности. Реальные культуры представляют собой сочетание различных типов. Эти перечисленные типы культуры не создают хронологической последовательности. Несмотря на то что культуры неравноценны, все типы, в меру своих возможностей, реализуются.

## Примечания

<sup>1</sup>Следует отметить, что это предположение, поскольку сегодня в мире не существует ни одной до-первобытной культуры.

<sup>2</sup>Первобытная культура — та, которую в другой работе я охарактеризовал как анимистическую. Об этом и других типах культуры см. мою книгу «Позитивная демократия» (Positive Democracy. 1940.)

*Пер. С.И. Левиковой, Л.А. Мостовой*



Алфред Л. Крёбер

## Стиль и цивилизации\*

---

**Н**ам остается рассмотреть ряд самых общих проблем, касающихся стилей и их отношения к цивилизациям. В первую очередь мы остановимся на проблеме взаимоотношений стиля и гения и на некоторых связанных с ней темах. Затем попытаемся выяснить, можно ли свойства, подобные тем, что выделяют стиль в искусстве, обнаружить в отличных от искусства областях культурной деятельности — в науке например: мне предстоит обосновать положительный, хотя и с определенными оговорками, ответ на этот вопрос. Далее мы поразмышляем над тем, насколько продуктивным в научном отношении может оказаться предположение, что цивилизации также обладают некоторыми свойствами стиля, — это может относиться как к их сущности, так и к особенностям поведения в истории. Я не собираюсь слишком углубляться в эту тему: главенствующее место — в той или иной форме — проблемы цивилизаций займут в последующих главах этой книги. И, наконец, в заключение я хотел бы обосновать предположение, что аналоги определенным качествам стиля могут быть обнаружены и в природе, в тех сферах, которые никак не связаны с деятельностью человека, а именно — в формах самой жизни. Это потребует рассуждений на некоторые философские темы — о том, например, какое воздействие непосредственность нашего познания оказывает на ход развития науки и как наше понимание цивилизаций влияет на понимание отдельного человека.

Вернемся, однако, к проблеме соотношения стиля и гения. С тем, что между ними существует определенная взаимосвязь, согласится, вероятно, каждый. Весь вопрос в том, какова эта взаимосвязь? Первое, что можно услышать в ответ: именно гении, именно великие люди и создают стиль, и уж безуслов-

---

\* Kroeber A. Style and Civilizations. N.Y., 1957. P.57-82.

но — все самое лучшее в рамках этого стиля. И с этим нельзя не согласиться: именно их творчество главным образом и формирует стиль и в особенности то, благодаря чему этот стиль останется в памяти последующих поколений. Возможен и другой, с ориентацией на социальные процессы, ответ, согласно которому стиль — это длящееся во времени событие исторического масштаба, на фоне которого великие, впрочем, как и менее великие, люди выглядят как отдельные вехи на пути движения потока. «Звенья в цепи стиля» будет, может быть, и стершейся, но более конкретной и не столь «прилизанной» метафорой; «отдельные точки на линии развития стиля» — отражением ситуации на языке, более близком к математическому.

Между этими — столь различными, на первый взгляд, утверждениями — на самом деле нет противоречия. С практической точки зрения, с точки зрения здравого смысла, каждый стиль состоит из результатов деятельности людей, связанных с этим стилем. Именно эти люди и создают — в буквальном смысле слова — тот или иной стиль — и это совершенно бесспорно. Тогда, когда нас интересуют отдельные личности и их произведения, тогда, когда мы оперируем категориями биографий, ничего другого нам и не требуется. В этом случае стиль — это только фон, на котором ярким пятном выделяется личность, находящаяся в центре нашего внимания. Но по мере того как наш интерес приобретает историческую — историческую в широком смысле или сравнительно-историческую — направленность, все, что связано с отдельными личностями, отодвигается на второй план, а на первый выходит сам стиль, как некое целое, как некое движущееся целое. Дело не в том, что какие-то личности оказываются теперь вне поля зрения, а в том, что внимание переключается на процессы иного, внеличного, масштаба. В расчет теперь принимаются скорее взаимоотношения между личностями, чем личности сами по себе. Объектив нашего воображаемого микроскопа отодвигается настолько далеко, что в фокусе оказывается не отдельный человек, а гораздо более широкое поле, и единственное, что отчетливо различимо в этом поле, — это общая конфигурация и взаимоотношение отдельных частей.

Римляне, которые жили в рамках той же цивилизации, что и греки, но с временной дистанцией, достаточной для того, чтобы посмотреть на них как бы издалека, из исторической перспективы, — уже они, эти древние, признавали, что великие имена появляются по ходу истории отнюдь не равномерно, не россыпью, а в своеобразных сгущениях, подобно созвездиям на небе. Это наиболее очевидно в изящных искусс-

вах — там, где стили господствуют. Три величайших трагика античности жили в Афинах в пределах одного столетия — вся остальная античность не знала им равных, а фактически они не имели равных себе на протяжении двух тысяч лет. Где еще появляются такие живописцы высочайшего дарования, которых можно сравнить с плеядой художников Итальянского Возрождения? Лет 10 — 12 назад, в книге «Конфигурации развития культуры» («Configurations of Culture Growth»), я посвятил несколько сотен страниц тому, чтобы собрать и подробно изложить примеры подобного рода. По мере того как эта работа подходила к концу, я все более и более поражаюсь, насколько немногочисленны — в любом виде искусства — примеры художников первой величины, стоящих вне какого-либо созвездия, так сказать, шальных одиночек. Я уверен, что любой, кто всерьез займется сбором собственного материала на эту тему или найдет время для перепроверки моих данных, придет точно к такому же выводу. Стоит нам сосредоточить свое внимание не на отдельных людях, а на взаимоотношениях, как они — эти люди — сразу теряют всю свою независимость и включаются в состав конфигураций. Если в каком-то отношении верно, что люди создают стиль, то верно и то, что в другом отношении они сами являются его продуктами.

Во всяком случае, в результате работы над этой книгой у меня сложились несколько отличные от общепринятых представления о гении. Я целиком согласен с тем, что гения отличает обладание какими-то уникальными способностями — одной или несколькими, — намного превосходящими способности обычного человека; иногда, быть может, речь идет о чрезвычайно всестороннем развитии способностей. Я признаю, — как и все, вероятно, — и то, что все эти исключительные способности в основе своей — прирожденные. Но если это действительно так, то следует ожидать, что рождение людей с гениальными способностями должно происходить более или менее равномерно, с вероятностью, характерной для появления любой случайности: один гений на десять тысяч рождений, один гений на миллион — пропорция будет зависеть только от того, на каком уровне мы установим планку гениальности. Соблюдения этой пропорции можно с уверенностью ожидать от каждого отдельно взятого народа в пределах достаточно длительного периода, на протяжении которого, как можно предполагать, в генетической природе этого народа не происходит ощутимых изменений. Более того, существуют по крайней мере некоторые основания считать, что эта равномерная пропорция должна так же равномерно распределяться и между народами — во всяком случае до тех пор, пока

не будет доказано, что народы отличаются друг от друга по своим способностям, — а это пока еще не было сделано.

Безусловно, реализованные, полностью проявившиеся в жизни, способности следует отличать от способностей потенциальных, достигающих нам по наследству. Истинный математический гений с высочайшими потенциальными способностями, родившийся в такой среде, где умеют считать только до ста, не изобретет математического анализа или теории чисел, не откроет даже геометрии или алгебры, хотя вполне может додуматься до способа выполнения простого умножения. Мой собственный взгляд на гения как раз и вытекает из принципа, заложенного в этом примере, — если его применить в более широком масштабе. Можно считать доказанным, что гениальные способности даются от рождения, но реализуются они или нет — зависит только от культурного окружения, в котором потенциальные гении оказываются уже после рождения. Я сделал некоторые подсчеты, согласно которым даже в условиях величайших цивилизаций в истории с их богатой и разнообразной культурной средой, — если взять эти цивилизации в целом, без деления на периоды большей или меньшей продуктивности — по крайней мере, три четверти потенциальных гениев, а возможно, и девять десятых от их числа, так и не достигли того расцвета, благодаря которому могли бы добиться признания последующих поколений и стать настоящими гениями. Ну а если мы возьмем все человечество на всем протяжении его истории, включая те народы, которые жили не только в условиях цивилизаций — более или менее великих, но и в условиях полувцивилизаций, варварства и дикости, то доля состоявшихся гениев будет, безусловно, еще меньшей, — быть может, только 2 или 3%.

Все это звучит как суровый обвинительный приговор человеческой культуре. Да, это так, — но только до тех пор, пока мы не будем ясно представлять себе, что если бы не было культуры, то этот процент и вовсе равнялся бы нулю. Если же в это обвинение против человеческой культуры внести некоторые поправки в том смысле, что это еще весьма несовершенный инструмент, — что ж, с этим я буду полностью согласен.

Все мы, в целом, признаем, что в чисто интеллектуальных сферах деятельности гениальность проявляется с не меньшей силой, чем в сфере искусства. Хорошо известно и то, что гении в философии и науке появляются плеядами — примерно так же, как гении в поэзии, драме, музыке, живописи и скульптуре. Но в историческом поведении науки существует, тем не менее, одно важное отличие от искусства. Наука — на первый взгляд — движется вперед кумулятивно, сохраняя и на-

капливая все достижения прошлого в независимости от смен исторических эпох и даже при переходе от одной цивилизации к другой. Принято считать, что в науке каждый следующий период имеет возможность начинать с того, на чем остановился предыдущий. Искусству же, как я уже говорил, напротив, всегда, казалось бы, приходится начинать все с самого начала. Искусство действительно, во всяком случае в очень значительной мере, каждый раз начинает все сначала, если и заимствуя в искусстве других цивилизаций, то заимствуя немного. Некоторое накопление, аккумуляция, может, конечно, происходить, но в целом этот процесс нельзя назвать типичным или играющим заметную роль в истории искусств.

Я полагаю, что такая двойственность, такое различие во взглядах на науку и искусство существует только благодаря известной неопределенности, присущей широко распространенным представлениям о науке, в то время как серьезный анализ показывает, что наука содержит две компоненты, или две группы компонент, одна из которых более, а другая — менее — сродни искусству.

Различие между этими двумя компонентами лежит главным образом в их мотивации. Если первичным является стремление к познанию, познанию как таковому, как самоцели, и за этим стремлением не скрывается поиск пользы или выгоды, развитие науки происходит практически так же, как и развитие искусства. В этом случае наука движется вперед рывками или взрывами, каждый из которых решает определенный круг проблем. Как только эти проблемы оказываются разрешенными с помощью новых научных методов и главное становится ясным, количество новаторских, глубоких открытий уменьшается и наука замедляет ход своего развития, если, конечно, не принимать в расчет множества открытий уточняющего характера.

И только с развитием совершенно нового направления — яркий пример тому генетика или ядерная физика — вновь появляются оригинальные открытия чрезвычайно важного значения, а вместе с ними и новая волна гениев. Возникающие на этом этапе новые интерпретации кумулятивны, собирательны в том смысле, что они не уничтожают всего, что было известно прежде. К старым, уже знакомым данным добавляются новые, имеющие более актуальное значение, но сами они при этом, как правило, не отбрасываются: их по-новому интерпретируют, придают им иной, более широкий смысл. Однако цели и задачи решающей — творческой — деятельности — изменились, и цикл развития начинается заново. Таков, на мой взгляд, путь развития фундаментальной,

или чистой науки, и он очень напоминает тот путь, который проходит в своем развитии искусство.

Я мог бы употребить здесь другой термин — «теоретическая наука», но мне помешала это сделать та ложная, но широко распространенная дихотомия, которая разделяет науку на высший пласт теории и низший — информации о феноменах. Именно эта дихотомия, как можно предполагать, порождает те сложные словесно-логические построения, которые на поверку оказываются столь же бесплодными, как и простое собирание фактов. По-настоящему успешная фундаментальная наука отличается тем, что теория, метод и факты не стратифицированы в ней наподобие кастовой системы, а, напротив, интегрированы на одном функциональном уровне.

Вторая важнейшая компонента науки — та, что преследует прежде всего утилитарные цели, будь-то борьба с болезнями или технические усовершенствования, облегчение быта или рост производства, экономия средств или времени. Эту утилитарную компоненту не следует рассматривать как низшую по отношению к другой компоненте науки. Я нарочно избегаю такого рода оценочных суждений. Но поведение этой утилитарной компоненты, если мы обратимся к истории, действительно отличается своеобразием. Оно кумулятивно, собирательно в очень большой степени. Ведь практическую выгоду нельзя забыть, от нее нельзя отказаться ради новизны как таковой: нововведения в этой области возможны только в том случае, если, внося какие-то полезные усовершенствования, они не слишком сильно отличаются от того, что уже существует. Именно благодаря близости к технике и тесной связи с экономикой и промышленностью прикладная наука — а о ней, собственно, и идет речь — развивается, по всей видимости, более равномерно, менее пульсирующе, чем наука чистая, фундаментальная.

Этот вывод находит подтверждение в истории. Великая эпоха греческой математики, астрономии и физики не сопровождалась заметным прогрессом в технике. С другой стороны, различные усовершенствования сбруи и седел, позволившие значительно увеличить эффективность использования лошади, изобретение плуга с отвалом для глубокой вспашки почвы, широкое распространение ветряных и появление водяных мельниц, использование силы ветра и воды не только для помола зерна, но и для давления винограда, валяния шерсти и распилки дерева, создание механических часов и артиллерии, изобретение очков и книгопечатания — все эти технические изобретения, начало которым было положено еще в период средних веков, — предшествовали по времени тому

взлету европейской науки, который начался с Коперника и Галилея. От Архимеда и Гиппарха до Коперника — более полутора тысяч лет чрезвычайно медленного движения в фундаментальной науке, но вторая половина этого малопродуктивного периода отличается значительным прогрессом в технике. Становится, таким образом, очевидным, что две главные компоненты науки развиваются с меньшей корреляцией по отношению друг к другу, чем интеллектуальная составляющая — по отношению к изящным искусствам, а утилитарная — к технике и промышленности.

Но если в своем поведении фундаментальная наука хотя бы в одном отношении демонстрирует такую близость к изящным искусствам, то возникает вопрос, не существует ли и других корреляций между поведением науки и искусства, не могут ли существовать в науке какие-либо указания на стили, более или менее сравнимые с теми, которые считаются столь неотъемлемым достоянием искусства. Первая реакция на это предположение будет, вероятно, негативной — на том основании, что наука имеет дело с поиском истины, отражающей объективную реальность, которой полагается быть единственной и неизменной, в то время как стили меняются по желанию людей. Даже если искусство отражает реальность, что может быть оспорено, достоверность составляет только одну из целей искусства и цель — очень часто — второстепенную. Психологи, однако, все более и более убеждаются в том, что человеческое восприятие — это не просто одна из разновидностей механического отражения реальности, что оно зависит от нашей настроенности, от заложенной в нас «сетки», на которую влияют врожденные особенности, культурное окружение и привычки. Понятия же стремятся следовать за ощущениями, но в то же самое время еще более искажают их. И поэтому две различные цивилизации будут безусловно так влиять на своих членов, что и воспринимать и понимать реальность они будут по-разному.

Мне могут возразить, что задача науки как раз и заключается в проникновении сквозь эти субъективные обстоятельства в ту неизменную объективную реальность, которая находится за ними, и это, конечно, верно. Но дело заключается в том, что выйти за пределы этих субъективных обстоятельств способна только изошренная наука, искусно владеющая экспериментом и вооруженная точными инструментами. У своих же истоков всякая наука должна нести довольно тяжкое бремя обусловленности, влияния культурного окружения; здесь-то и может проявиться — как в поведении науки, так и в научных результатах — величайшее разнообразие различных манер и стилей.

Насколько я знаю, первым, кто осознал, что в науке, по

крайней мере в некоторой степени, проявляется релятивизм, характерный для всей человеческой культуры, был О. Шпенглер. Во всяком случае, он впервые серьезно обосновал этот тезис, хотя, как это обычно с ним и случалось, переоценил его значимость. Наиболее последовательно принцип относительности Шпенглеру удалось проследить на примере математики, и это, быть может, вполне естественно, поскольку математика, лишенная феноменального содержания, является, в определенном смысле, гораздо более бесспорной интеллектуальной деятельностью, чем все остальные науки, и поэтому на нее более заметное влияние оказывает матрица соответствующей культуры. Однако Шпенглер, исходя из понимания культуры как абсолютно замкнутого, подобно монаде Лейбница, организма, глубоко верил в то, что различные культуры порождают совершенно различные науки, приводя для доказательства этого положения достаточно много примеров. В греческой науке, например, Вселенная всегда оставалась ограниченной и геоцентрической в полном соответствии с ориентацией греческой культуры в целом на непосредственно воспринимаемое, чувственное и телесное. Именно поэтому, согласно Шпенглеру, грекам трудно было принять бесконечную Вселенную и гелиоцентричность: такие представления могли возобладать только в какой-то иной, отличной от греческой, цивилизации, более восприимчивой именно к такому пониманию космического пространства. Здесь вполне уместны некоторые сомнения как относительно того, на самом ли деле эти ограничения были изначально присущи греческой цивилизации или существовали скорее благодаря тому, что астрономия еще находилась на ранней стадии своего развития, так и относительно того, лежала ли в основе нашей западной цивилизации и была ли ей органически присуща иная, чем у греков, ориентация, или главную роль в преодолении системы Птолемея сыграл сам факт появления этой цивилизации на два тысячелетия позже греческой. Разрешить эти сомнения вряд ли поможет простое сопоставление различных точек зрения, ведь Шпенглер, с одной стороны, был страстно убежден, что все настоящие культуры должны были иметь различные науки так же, как различные философии и искусства, а историки науки, с другой стороны, склонны молчаливо признавать, что существует только одна наука и она всегда должна была быть таковой<sup>1</sup>.

Существуют, однако, данные, о которых Шпенглер не знал, но которые хорошо демонстрируют разительное отличие развития математики в Восточной Азии по сравнению с тем, что происходило на Западе, где влияние греческой математики, распространившееся не только на Европу, но и на Индию и на мусульманский мир, привело к созданию систем если и



не единообразных, то, во всяком случае, взаимосвязанных. Эти данные содержатся в сообщениях профессиональных математиков Миками и Д.Э.Смита, сделанных в 1912 и в 1914 гг., в связи с чем отпадают возможные обвинения в их сознательном искажении под влиянием шпенглеровских концепций. Суть дела, вкратце, такова.

Вплоть приблизительно до 1200 г. н.э. китайская математика была развита весьма слабо и едва ли выходила за рамки арифметических операций. В XIII в. в Китае появляется разновидность алгебры неустановленного пока происхождения, известная как метод «небесного элемента». Своего наивысшего развития она достигает при Цинь Чу-шао в 1247 г. и Чу Ши-чи в 1303 г. Ее наиболее характерной чертой считается использование единицы-«монады» для обозначения неизвестной величины. Она оперировала не только с положительными, но и с отрицательными величинами, для обозначения их использовались соответственно красный и черный цвета. Трудно себе представить, что эта алгебра была полностью местного, китайского, происхождения, без всякого постороннего влияния; однако нет почти никаких свидетельств об использовании в ней арабских или индийских символов или приемов. Это направление в алгебре никогда не было частью классической китайской системы образования, нет и никаких упоминаний о том, что она находила себе какое-либо серьезное практическое применение в технике, астрономии или в каких-то утилитарных областях. Обучение происходило вне официальных институтов: учителями становились те, кто уже был знаком с этой алгеброй, и обучали они всех, кого привлекала эта дисциплина и кто хотел бы заниматься ею ради нее самой. Эта алгебра не включалась в экзамены на должность и была понятна лишь немногим официальным ученым. Она рассматривалась как неклассическое и народное учение, которое официальные ученые довольно часто понимали неправильно, а впоследствии и вовсе забыли. Когда спустя некоторое время вновь появился интерес к этой алгебре, многие важнейшие книги, посвященные ей, оказались утерянными. Снова они были обретены только в XIX в. — благодаря копиям, сохранившимся в Корее.

Из Кореи это или искусство, или наука попадает в Японию, где влачит малозаметное существование вплоть до конца XVI в., а в начале правления Токугавы возрождается вновь и развивается далее рядом японских ученых, величайший из которых, Секи Кова (1648 — 1708), был современником Ньютона. Последователи учения продолжали развивать его различные ответвления вплоть до 1868 г., до эпохи Мэйдзи, при-

чем достаточно оригинальные ответвления продолжали появляться и в XIX в. Некоторые из этих японских математиков были аристократического происхождения, но их искусство рассматривалось, как и в Китае, как разновидность народного интеллектуального спорта, который, так же как, скажем, шахматы на Западе, имел свою литературу и школы и сам признавал выдающихся мастеров своего дела.

Трудно описать словами необычную математическую систему. Некоторые особенности этой системы, указывающие на ее отклонение от всех остальных, можно, тем не менее, продемонстрировать следующими примерами. Эта система имела дело с эллипсом, циклоидой, цепной линией и другими кривыми, но не знала параболы или гиперболы. Она изучала сечения цилиндра, но не конуса. Для измерения площади круга использовались вписанные квадраты и производные от квадрата фигуры, но никогда — шестиугольники, не использовались и какие бы то ни было многоугольники, описанные около окружности. Некоторые из этих особенностей не производят глубокого впечатления, но их достаточно, чтобы продемонстрировать независимость этой алгебры от западной математики. Помимо всего прочего, нет никаких следов происхождения этой восточноазиатской алгебры из геометрии, впрочем, как и знакомства с какой бы то ни было геометрией вообще. Фактически восточноазиатская цивилизация не имела систематизированной геометрии до тех пор, пока европейские миссионеры не принесли сюда геометрию Евклида.

Допуская, что начальный толчок этой алгебре могло дать пока еще не выявленное влияние с Запада, следует признать, что все ее последующее развитие было чисто китайским и японским. Я думаю, что эту алгебру можно в целом рассматривать как самостоятельный стиль в математике, со своими оригинальными посылками, методологией и проблемами. Если она не сыграла сколько-нибудь важной роли в восточноазиатской культуре, то, вероятно, только потому, что, когда она зарождалась, сама эта культура была уже достаточно древней, давно сложившейся, со строго определенной системой образования и научного знания, в ней почти не оставалось места для того, чтобы новая математика могла внести существенный вклад в решение тех или иных престижных или утилитарных задач. Ученость на Дальнем Востоке ассоциировалась главным образом с культурой письма и художественной словесностью. Существовали и технические знания, находившиеся на высоком уровне, но они были эмпирическими и едва ли хоть в чем-то опирались на науку, которая оставалась несистематизированной и неупорядоченной. Восточноазиат-

ская цивилизация так никогда и не создала пространства, в котором могли бы успешно развиваться серьезные фундаментальные науки. Лучше других наук к развитию в вакууме оказалась приспособлена математика. Из-за нехватки культурной почвы восточноазиатская алгебра не смогла долго просуществовать ни в Китае, ни, впоследствии, в Японии, где ее развитие было более длительным, но за время своего относительно краткого существования она сумела создать собственный отличительный стиль.

Здесь уместно добавить, что мы привыкли смотреть на математику и науку в целом как на универсалии, лишенные специфических культурных скреп, связей со своими культурами — а если мы их замечаем, то считаем, что они приносят лишь вред. Говоря, что наука интернациональна, мы одновременно подразумеваем, что она интеркультурна. Если у какого-то народа отсутствует наука, мы имеем обыкновение отрицать за этим народом и цивилизованность в целом, почти так же, как если у него отсутствует письменность. Короче говоря, в своем современном состоянии наука реально достигла уровня полного внутреннего слияния, того уровня, к которому, как я уже отмечал, неминуемо приближаются и визуальные искусства. Мы склонны поэтому забывать, что на начальных этапах своего развития у различных народов и в различных странах наука отличалась своеобразием, зависела от культуры этих народов или стран и демонстрировала гораздо большее стилевое разнообразие, чем наука сегодняшняя, которая вариативна не столько в пространстве, сколько во времени.

Свидетельством тому, что в науке некогда существовали разнообразные стили, могут послужить три различные системы для обозначения нуля и положительных чисел, изобретенных далеко друг от друга в пространственном и временном отношении — вавилонская, майя и индийская, две из которых пользовались настолько незначительным влиянием в своих культурах, что не смогли долго просуществовать. Можно сослаться на фундаментальные различия в математике, астрономии и календаре у таких близко расположенных и существовавших одновременно цивилизаций, как месопотамская и египетская. Можно, наконец, вспомнить греков, превративших египетскую геометрию из метода измерения земли для исчисления налогов в собственную чистую науку.

Все это, в итоге, еще раз подтверждает, что историческое поведение науки мало чем отличается от поведения искусств и что стиль — или по крайней мере нечто родственное стилю — в истории науки прослеживается точно так же, как и в истории искусств.

Теперь мы переходим к нашей третьей теме — стиль применительно к целым цивилизациям. Насколько оправданно и насколько полезно в научном отношении распространять понятие стиля на культуры в целом?

Если мыслить в традиционном духе, то это может означать, что следует собрать воедино все различные стили, существовавшие в рамках данной цивилизации и тщательно изучить их взаимодействия и взаимовлияния.

Но можно также предположить, что все эти взаимодействия порождают своеобразный суперстиль, который поддается определению или, по крайней мере, описанию.

Если подобного рода супер- или общекультурный стиль действительно существует, было бы, безусловно, чрезвычайно интересно выделить его — это имело бы большое теоретическое значение.

Но прежде я хотел бы остановиться на одном тезисе, к более подробному рассмотрению которого вернусь немного позже.

Всякий общекультурный стиль, который можно выявить, следует обязательно рассматривать как смешанный по происхождению, вторичный и производный. Если ход наших рассуждений будет обратным и этот общекультурный стиль будет постулирован первичным, мы неизбежно будем выводить хорошо известные конкретные стили в культуре из гораздо менее известной, менее определенной и имеющей к тому же весьма туманное происхождение целостности. То место, которое занимают отдельные частичные стили в культуре в целом, не может быть окончательно выяснено до тех пор, пока не прослежены все их взаимодействия и не становится видимой общая сумма качеств, характерных для данной культуры. Но сама процедура получения выводов должна вести нас от частных ко все большему и большему целому, в противном случае мы можем увязнуть в недоказуемых интуитивных озарениях или даже впасть в мистицизм. Чем больше целое, тем неизбежно более сложен его состав. Но если сложная конструкция выстраивается из частных или подтверждается ими шаг за шагом, она имеет шанс хотя бы в главном оказаться верной — по крайней мере для своего времени — и достаточно важной, в то время как один решительный удар, подобный тому, каким был разрушен гордиев узел, почти наверняка попадет мимо цели. Большинство проблемных узлов следует развязывать. Те, которые можно разрубить, вообще говоря, уже давным-давно разрублены.

Любой профессиональный этнолог, регулярно участвующий в полевых экспедициях, но не слишком интересующийся проблемами сугубо абстрактного или универсального характе-

ра, в большинстве случаев имеет дело с небольшими сообществами, состоящими всего из нескольких тысяч человек, собственная культура которых, как правило, не отличается многообразием форм, но зато имеет ярко выраженные отличия от культур других бесписьменных народов, особенно тех, которые находятся на известном удалении. Степень изолированности районов обитания значительна, что создает благоприятную почву как для самобытности и специализации культуры в изолированных регионах, так и для развития тесной координации и гомогенности культуры внутри каждого такого небольшого сообщества. Кроме того, объем культуры в данном случае весьма скромнен, по сравнению с культурами великих цивилизаций, что позволяет без чрезмерных усилий изучить эту культуру в ее основных чертах и облегчает восприятие ее как целого с точки зрения исторической перспективы. Это одна из тех уникальных возможностей, которые таит в себе профессия этнолога — к этому следует добавить опыт живого, непосредственного контакта с совершенно необычным образом жизни.

Неудивительно поэтому, что этнологи, впрочем, как и антропологи вообще, проявили необычайную склонность к переносу подходов, выработанных ими на материале небольших культур, на изучение культур великих цивилизаций, искренне веря, что эти великие культуры также обладают всеобъемлющим единством и тесной внутренней координацией, которые могут быть отчетливо сформулированы.

Достаточно интересно, что в этих формулировках, — независимо от того, относятся они к великим цивилизациям или к небольшим культурам, — антропологи очень часто используют язык психологии. В качестве примера можно привести знаменитую книгу Р. Бенедикт «Модели культуры» («Patterns of Culture»), в которой делается попытка обрисовать стиль, характерный в целом для каждой из трех специально отобранных небольших культур. Когда приводятся примеры, иллюстрирующие те или иные положения, используется привычный язык, которым обычно характеризуют культуру: в этих случаях речь идет об обычаях, верованиях, нравах, идеалах. Но по мере обобщения появляется все больше и больше психологии, и итоговая характеристика дается в терминах, которыми психологи обычно характеризуют темперамент, более того — в терминах психиатрии: культура зуньи характеризуется как аполлоническая, культура добу как параноидальная, культура квакиутль как мегаломаническая. Можно сослаться на ряд других работ — М. Мид, Бейтсона, Горера, работу все той же Бенедикт, посвященную изучению японской культу-

ры, «Хризантема и меч» («The Chrysanthemum and the Sword»). Эти авторы подобным же образом склонны оперировать понятиями национального характера или темперамента — причем национальный характер представляется им квинтэссенцией повседневного, построенного на обычае поведения.

Я пока не могу исчерпывающе объяснить этот феномен. Вполне может быть, что это просходит благодаря особой склонности этнологов к психологии. Но причина может лежать и в самой природе вещей. Можно предположить, что когда мы отвлекаемся от каких-то отдельных сфер жизни — художественной или научной, моды или способов приготовления пищи — и пытаемся обрисовать стиль или характерные особенности цивилизации в целом, обобщение подобного рода неизбежно переходит на психологический уровень. А может быть, использование понятийного аппарата, традиционно используемого для описания культуры, неизбежно оставляет нечто, требующее дополнительного описания, и попытка обобщения — от отдельных направлений или сфер в культуре к цивилизации в целом — просто не может не привести нас к психологии?

Признаюсь, я недостаточно ясно понимаю сложившуюся ситуацию. Однажды я сделал осторожную попытку обрисовать в общих чертах психологию одной бесписьменной культуры, с которой был хорошо знаком, — намереваясь определить тип личности, который формируется в условиях данных общественных институтов, форм культуры и системы ценностей. Когда я показал это описание психологам, они, как мне показалось, восприняли эту работу как вполне традиционное исследование культуры, почти не содержащее в себе характеристики психологии.

Это выглядит так, как будто границу, разделяющую смежные дисциплины, нам пришлось бы проводить по тем областям, на которые они сами претендуют или от которых сами же отказываются.

Мне также приходится признать, что понятие стиля в применении к культуре в целом является, как и большинство расширений, несколько менее определенным, чем понятие стиля в первоначальном, более узком значении. Как бы то ни было, сама эта проблема еще нова и мало разработана, и я еще вернусь к ней.

В настоящий момент, однако, давайте попытаемся — в порядке эксперимента — продвинуться еще дальше. Я хотел бы проверить, что получится, если мы попытаемся применить понятие стиля к явлениям сугубо органического порядка. «Органический» в данном случае не метафора, под этим тер-

мином я имею в виду — «биологический». Эту идею, правда, в достаточно краткой форме, я уже осмеливался высказывать в печати — и не один раз, — но эти публикации, к сожалению, не получили никакого отклика.

Хотя мои размышления по этому поводу не совсем метафоричны, я понимаю, что они строятся по принципу аналогии. Стиль в органической жизни не может быть тождественным стилю в искусстве или культуре. Слово «жизнь» как таковое безусловно относится к другой категории явлений, чем слово «культура»; даже там, где две группы явлений, обозначаемых этими словами, оказываются связанными или тесно переплетенными, как, например, в человеке, они обладают достаточно различными аспектами.

В самом кратком определении жизнь есть репродуктивный континуум, процесс непрерывных рождений, и этот процесс в высшей степени консервативен. В своих высших проявлениях жизни удается достигнуть уровня ярко выраженной индивидуализации в сочетании с удивительными способностями, в том числе и способностью к самостоятельным, никем не вынужденным действиям. Такие явления, как индивидуализация и способности, не совсем, казалось бы, совместимы с заложенной в самой природе вещей преемственностью, которая не предполагает варьирования. Во всяком случае, эти явления находят свое выражение в существенно отличных друг от друга органических телах, или «особях». Связи между этими особями, пока поддерживается истинная преемственность — преемственность наследственности, — чрезвычайно сжаты по времени, так что течение жизни кажется неаналитическому взгляду повторяющейся последовательностью тел, во всем подобных друг другу. Механизм этого процесса заключается, безусловно, в биологической, или генетической наследственности, о которой за последние 50 лет накоплено огромное количество информации.

Короче говоря, в высших формах жизни — если мне будет позволено перефразировать для собственных целей некоторые банальные истины — мы имеем дело с преемственностью, присущей биологическому виду, который в обычном состоянии в высшей степени консервативен и медленно изменяется, но состоит при этом из отдельных особей, которые различны настолько, насколько это возможно, и в то же самое время, благодаря преемственности, в самых главных, существенных, чертах повторяют друг друга. Такая ситуация уникальна в природе. Мы же обычно этой уникальности просто не замечаем, настолько хорошо знакомым — на уровне явлений — нам все это кажется.

У человека, единственного, кто обладает культурой, существуют, безусловно, те же самые взаимоотношения между видом и особью и тот же самый механизм наследственности, но для человека они играют меньшую роль благодаря появлению совершенно нового фактора, представляющего собой результаты деятельности — осязаемые и неосязаемые — отдельных индивидов, живущих сообществами. Эти результаты человеческой деятельности являются тем, что мы называем культурой. Их собственное существование тесно связано с жизнью человеческих сообществ, более того — прямо зависит от них; но они обладают и определенной независимостью, и в этом качестве могут воздействовать друг на друга и друг друга видоизменять. Это взаимовлияние обычно бывает намного большим, чем то влияние, которое оказывают на них человеческие индивиды, как индивиды, как законные, в силу наследственности, члены человеческого рода. Явления культуры, не связанные друг с другом биологической наследственностью, намного более пластичны, чем отдельные живые организмы, и могут изменяться в гораздо больших пределах. Это, в свою очередь, позволяет им влиять на другие культуры в направлении их все возрастающего изменения, и этот процесс может продолжаться до бесконечности. В результате, хотя культура, так же как и жизнь, обладает преемственностью, культура — в пределах, установленных жизнью, — демонстрирует гораздо большую и более быструю изменчивость. Случающиеся вновь или возобновляющиеся явления культуры повторяют друг друга гораздо меньше, чем отдельные особи в биологическом виде.

Вследствие этого различия в изменчивости, культура — по сравнению с жизнью — представляется намного более естественной и готовой средой для появления и развития стилей. Создается впечатление, что в культуре существует ничем не ограниченное пространство для развития бесконечного количества стилей. Присущая культуре пластичность способствует, вероятно, и той скорости, с которой обычно развивается стиль. Столь характерная для стиля в культуре согласованность или скоординированность благодаря его пластичности и лабильности достигается относительно легко, но она так же легко сходит на нет и так же легко восстанавливается — иногда полностью, иногда частично, иногда в модифицированном виде.

В противоположность этому, то, что мы называем «стилем» или его дубликатом у живых организмов, а это — то, что присуще самим этим организмам, мучительно тяжело приобреталось тысячелетиями естественного отбора и очень цепко



поддерживается наследственностью. Благодаря тому что согласованность органического «стиля» приобреталась медленно и трудно, эта согласованность или скоординированность должна быть, вероятно, гораздо более устойчивой. Биологический вид может погибнуть, но пока он существует, его «стиль» не будет изменяться с такой же легкостью, как стиль в культуре.

Может показаться, что я выражаюсь слишком иносказательно, говорю какими-то притчами или облекаю давно известные банальности в модные слова. Что ж, тогда мне еще раз придется прояснить свою позицию на более конкретном материале.

Я предложил бы в качестве наиболее близкой органической параллели стилю в культуре согласующиеся друг с другом особенности внешнего вида всех обладающих яркими отличительными признаками организмов, те, прежде всего, особенности, которые обеспечивают выполнение наиболее типичных для данного животного или растения функций, те, что придают им характерные способности, специфический габитус, отличительный темперамент, оригинальные повадки. Примером могут служить особенности внешнего вида, которые отличают грейхаунда от бульдога, или те, которые придают обтекаемую форму рыбам или птицам. Все эти особенности хорошо заметны при внешнем осмотре (при желании их можно даже измерить), являются неотъемлемой частью строения и неотделимы от выполняемых организмом функций, пронизывают, как правило, все строение и затрагивают, следовательно, многие органы, — тем самым они придают подлинную согласованность и скоординированность большинству органов или частей тела. Эта согласованность и есть то, что сближает организмы со стилем в культуре.

У птиц, например, обтекаемые контуры тела, гладкое покрытие частично заходящих друг за друга перьев, голова остроконечной формы, втягивающиеся в тело ноги, отсутствие выступающих ушных раковин и других придатков, пустотелые кости, — все способствует успешному полету. В общую линию могут быть выстроены даже те характерные особенности птиц, которые, казалось бы, не имеют прямого отношения к делу: высокая температура тела в сочетании с теплым оперением сводит к минимуму потери тепла при быстром полете; доминирование глаз среди органов чувств помогает птицам осуществлять поиски с воздуха, выдерживать в полете определенный курс и успешно приземляться; быстрый рост птенцов сокращает тот опасный для них период, когда они беззащитны, поскольку не умеют еще летать.

Подобная согласованность строения и выполняемых функций, координированность отдельных частей в заданном направлении, определяющем ярко выраженный характер поведения или произрастания присуща соколу и тигру, осьминогу и муравью, кактусу и дубу.

За всем этим скрывается, быть может, не просто метафора, а нечто большее — реально существующая и имеющая большое значение биологическая аналогия тем отличительным и в то же время всеохватывающим физиономическим свойствам, которыми обладают стили, в том числе, вероятно, и стили общекультурные. В культуре, как правило, отдельные элементы стиля не находятся по отношению друг к другу в такой жизненно важной, насущно необходимой зависимости, которая характерна для органов живого тела, чья функциональная взаимозависимость — самого строгого и тесного вида. В культуре отдельным элементам свойственно, скорее, уподобляться друг другу по форме и характерным особенностям, а также форме и характерным особенностям целого. Складывающаяся в результате такого уподобления согласованность формы и характерных особенностей в культуре соответствует согласованности врожденной структурной организации, габитусу, темпераменту, характеру на органическом или психологическом уровне. Эту согласованность как раз действительно можно — в определенной степени — описать языком психологии.

Как мне представляется, органическая аналогия стиля существует в трех специфических отношениях, которые я и постараюсь ниже определить. Во-первых, всякий биологический вид, или, применительно к предмету нашего обсуждения, всякий род или даже отряд или тип, имеет свою историю. Каждый из них представляет собой результат длительной эволюции, уникального и неповторимого процесса. Все это справедливо и по отношению ко всякой культуре. При этом эволюция и биологического вида, и той или иной культуры или стиля происходит в результате реагирования на изменения окружающей их среды, к этому добавляются изменения, вызванные внутренними причинами — мутациями или творческой деятельностью соответственно.

Во-вторых, точно так же, как биологический вид состоит из потока по существу повторяющихся друг друга отдельных организмов, так и общество, только благодаря которому и может существовать культура, есть череда сменяющих друг друга поколений индивидов. Биологический вид или род есть форма, общая для отдельных особей, которые составляют его материальную субстанцию: культура или цивилизация есть

форма, которую приобретают результаты деятельности общества в пределах человеческого рода.

В-третьих, каждый биологический вид полон адаптаций, о которых мы подчас знаем на редкость много, при том, что причины, которые привели к появлению этих чудес адаптации в строении и функциях, нам почти неизвестны. Их было бы гораздо легче объяснить с точки зрения телеологии, если бы мы признали существование во Вселенной изначального плана, предвидения, умысла или конечных целей, чего мы, оставаясь приверженцами научного позитивизма, позволить себе не можем. Поэтому мы предполагаем, что в появлении адаптаций действовала какая-то рациональная причинность: несметное количество неизвестных специфических причин скрыты за таким процессом, как естественный отбор. Важно, однако, помнить, что в огромном большинстве случаев мы не знаем специфических причин появления характерных черт того или иного биологического вида. Мы точно не знаем, что послужило причиной того, что клыки, когти, мощная мускулатура, крупные глаза и бьющий как хлыст хвост сочетаются друг с другом с такой наводящей ужас симметрией. Это почти полное неведение прямо параллельно тому, что происходит с цивилизациями: мы также почти ничего не знаем о тех причинах, которые придают им целостность. И так же мало мы можем сказать о том, что конкретно заставляет различные элементы культуры согласовываться друг с другом, как это происходит при их объединении в стиль. В обоих случаях согласованность формы делает стиль таким же приемлемым, как и биологический вид, наделяет их значимостью, даже если мы обладаем только несовершенным знанием о том, что создает их.

Хотя мы уже достаточно углубились в эту несколько туманную область сходств и подобий, на которых я настаивал несмотря на фундаментальное различие рассматриваемых явлений, позвольте мне остановиться в общих чертах еще на одной, весьма далекой от предыдущих рассуждений, идее. Она затрагивает область философии науки и связана с тем, как на научные методы влияет природа человека.

Осмелюсь предположить, что процесс человеческого познания начинается с осознания и узнавания самих себя, своего собственного тела и чувств. От самих себя, от данного нам в наиболее непосредственном восприятии — и в истории жизни каждого из нас и в ранней истории всего человечества — процесс познания постепенно распространяется на весь окружающий нас мир. Чем в более далекие от человека сферы проникает познание, приобретая попутно все более система-

тизированный характер, тем более легким и более плодотворным оно становится. Те области природы, которые находятся дальше всего от нас самих — неживая природа и Вселенная, космос, — легче всего поддаются научному исследованию. Самыми первыми самостоятельными науками являются физика и астрономия. Именно в этих науках легче всего избавиться от антропоморфизма, именно здесь легче всего происходит переход к совершенно новому, объективному подходу. Химия появляется позже отчасти, быть может, потому, что имеет дело скорее с внутренними качественными характеристиками, чем с внешней формой вещей, но, возможно, еще и потому, что именно от химии берет свое начало тот главный мостик, который, как представляется, пролегает через биохимию и физиологию и соединяет мир неживой природы и нас, живые организмы. Познание живых организмов, особенно в тех аспектах, когда они, как цельные особи, более всего похожи на нас самих, происходило медленнее и давалось человечеству с большим трудом. Живые организмы отличаются огромной сложностью и изменчивостью; эксперимент, этот бесценный инструмент познания, в данном случае трудно применим, как показывает краткость истории эксперимента на живых организмах в генетике. Короче говоря, чем ближе мы подходим к предмету — я имею в виду нас самих, — который дан нам в наиболее непосредственном восприятии и от которого, следовательно, можно было бы ожидать наибольшей предрасположенности к изучению с помощью научных методов, тем большим оказывается его сопротивление. Я полагаю, что именно психология, систематическое научное изучение нас самих, является — по самой своей природе — самой сложной из наук. Это особенно верно в том случае, когда речь идет о психологии холистической, психологии, интересующейся личностью в целом: если мы «отламываем» от этого целого какую-то часть — познавательные способности, например, — задача научного изучения значительно облегчается. Однако даже в этом случае врожденное сопротивление исходного материала дает о себе знать, проявляясь в определенной скудости получаемых результатов: это еще раз подтверждает мысль, что трудно найти науку, равную психологии по сложности изучаемого предмета, — насколько искусны методы изучения, в данном случае не имеет значения.

Когда мы выходим за пределы психологии и движемся в противоположном направлении, в виды феноменов, которые лежат над психической деятельностью или заключают ее в себе — т. е. могут быть отчасти сведены к ней, так же как сама психология, в свою очередь, может быть частично сведена к

физиологии и химии, — то я беру на себя смелость предположить, что на этой противоположной стороне складывается аналогичная ситуация, выражающаяся в том, что парадоксальным образом научное изучение общества и особенно культуры изначально оказывается менее сложным и более плодотворным в смысле понимания, чем научное изучение человека. Понятно, что более крупные координации и конфигурации распознаются легче: крупнее масштаб, появляется перспектива, становится возможным исторический подход. Беру на себя смелость заявить, что мы уже обладаем намного более обобщенным пониманием стиля в культуре, поскольку он историчен, чем личного, или индивидуального стиля, хотя последний был осознан намного раньше.

Во всяком случае, я представил свои соображения на этот счет. Если они показались недостаточно убедительными, то пусть, по крайней мере, послужат объяснением той несколько болезненной увлеченности и безрассудной смелости, с которой я пытался проникнуть в столь туманные и столь отдаленные сферы.

### **Примечание**

<sup>1</sup> Хью Миллер в своей книге «История и наука» («History and Science») (1939), характеризуя в общих чертах специфические особенности греческой математики, отмечает фундаментальное различие в подходах греческой и современной математик, причем в его очерке нет никаких следов влияния Шпенглера.

*Перевод А.А. Борзунова*

#### 4. Шпенглер \*

Из тех, кто занимался сравнительным анализом цивилизаций, Освальд Шпенглер в определенном смысле ближе всего сердцу культурного антрополога, каковым являюсь я. Его исследования сравнительны в самом широком смысле. Шпенглер далек от этноцентризма и выступает абсолютным релятивистом. Он понимает культуру как самостоятельное явление, обладающее собственным способом выражения. Он не сводит ее происхождение к биологической природе человека или наследственности, к географии или природной среде, к физиологии или биохимии. Его противопоставления обоснованы, искусство давать характеристики очевидно и защищает его от излишнего однообразия или неопределенных общих мест.

Эти качества мне по душе. Поэтому Шпенглер произвел на меня сильное впечатление, когда я впервые познакомился с его «*Закатом Европы*». Если бы я мог принять его взгляды, я, безусловно, сделал бы это с энтузиазмом. Однако анализ этой работы в целом выявил неоправданные преувеличения, догматизм, безапелляционность, белые пятна, невозможность сопоставить факты. Сейчас, спустя почти 40 лет, его недостатки как образованного человека или ученого уже осмыслены. Сорокин обращается с ним даже чересчур тактично в посвященной Шпенглеру главе работы «*Социальная философия*» (*Social Philosophies, 1950*); и Г. С. Хьюз двумя годами позже в работе «*Освальд Шпенглер: Критическая оценка*» (*Oswald Spengler: A Critical Estimate*) — наиболее известной книге об этом человеке — смягчает свое неприятие концепции и метода Шпенглера признанием его сочинительского таланта и интеллектуальной значимости. По прошествии ряда лет я все больше и больше склоняюсь к признанию, что немецкий «экспрессионизм» — или сверхвыразительность, как назвали бы это во всем мире, — является основным недостатком Шпенглера, который роднит его с Ницше, Вагнером, Гитлером и с тысячами менее значимых мыслителей, писателей, художников и др. Эта по сути дела чрезмерность есть одновременно и причина, и следствие того, что Германия никогда полностью не входила «на равных» в Западную цивилизацию, за исключением скоротечного периода, на который пришлось творчество Канта, Гёте и Бетховена. Этот воистину титанический темперамент, но доведенный до крайности и сумасбродства, ведет к патологии.

\* Kroeber A.L. *Style and Civilizations*. N.Y., 1957. P. 83-107, 149-160.

Я также тщательно анализировал концепцию Шпенглера в работе «*Конфигурации развития культуры*» (*Configurations of Culture Growth, 1944*), где специально остановился на своих разногласиях с ним. Вместо того чтобы и далее копить критические замечания, я, напротив, остановлюсь на том, что считаю реальной проблемой, которую Шпенглер поднял и сделал эмблемой исторического и научного исследования; а также поразмышляю о том, насколько она разрешима.

Проблема, как я ее понимаю, касается степени связанности и соответствия между существующими многообразными частями, органами, элементами или фрагментами, составляющими каждую культуру. Сам Шпенглер дает ответ на этот вопрос. По его утверждению, у каждой из великих культур в период активной фазы (а именно ее он и рассматривает), эта взаимосвязь носит всеобщий характер. Он считает, что одно качество пронизывает каждую из них на протяжении всего существования. Он не только сводит каждую культуру к ее прасимволу, но и выводит ее из этого символа, выражением которого она является. Так, ограниченный однолинейный путь является символом Древнего Египта, а путь неопределенного блуждания — символом Китая; богослужение в пещере или под вечным небесным куполом символизирует магическую культуру, а эмпирическое, чувственно видимое тело — классическую античность; чистое и неограниченное пространство является символом западной культуры, а бесконечная равнина символизирует еще не рожденную русскую. Очевидно, что это поэтические образы. Но тот простой факт, что они могли бы быть сочинены Блейком или Мелвиллом, отнюдь не свидетельствуют о том, что они могут служить полезными инструментами для не поэтической интерпретации истории.

Трудность еще и в том, что, как известно, огромное количество культурного материала — изобретений, религий, алфавитов и многое другое — присуще различным культурам и переходит от одной цивилизации к другой. Шпенглер отнесся к этому факту с бесцеремонным пренебрежением. Он отрицает диффузию и межкультурное взаимодействие: согласно Шпенглеру, в действительности это не происходит, если не брать в расчет незначительные случайности; он настаивает на том, что истинные культуры невосприимчивы. Когда они в действительности что-то заимствуют, то перерабатывают заимствования, сообразно своему собственному стилю. Это означало бы, что значимым в том, что греки переняли свой алфавит от финикийцев, римляне от греков, а мы (через наших предков) от римлян, будет не тот факт, что бесписьменные народы обрели свою письменность, а то, что они переработали

ли эту заимствованную письменность в стилистически новую форму письма. Форма и порядок написания греческих букв и их звучание изменились по сравнению с финикийскими, римские по сравнению с греческими и наше современное написание, по крайней мере частично, относительно римского. Короче говоря, для Шпенглера важен внешний *стиль* написания букв, а не то громадное воздействие, которое оказало умение читать и писать на жизнь общества, не обладавшего ранее такой способностью. Это последнее обстоятельство, имеющее невероятно большое значение, оставляет его равнодушным: аналогичное может повторяться в некоторых ситуациях или в нескольких культурах, но стиль написания является отличительным свойством, характерной чертой данной культуры; и именно характерные отличия притягивают и интересуют Шпенглера, он мягко отталкивает все остальное, не имеющее для него никакого значения.

Почему же этот отличительный стиль, как бы мимолебен он ни был, столь значим для Шпенглера? Потому, что для него все стили культуры — письменности, представлений, художественного оформления, скульптуры, поэзии, музыки, философии, науки, политики — обладают общим свойством, которое является выражением сущности культуры. Именно это догматически утверждает Шпенглер и, не имея возможности доказать, принимает за отправную точку своих рассуждений. *A priori* они не доказуемы, за исключением отдельных свидетельств.

Тем не менее такая возможность есть. Можно ожидать, что сущность культуры раскрывается через характерные черты элементов, объединенных в данной конкретной культуре, а не через произвольно выхваченные признаки различных культур. Нужно отказаться от тезиса Шпенглера, что материалы отдельной культуры *должны быть* идентичны по характеру и что *все* они должны быть сходны, поскольку все они есть выражение одного и того же символа, раскрывающего всего одну душу. Но нет необходимости отказываться от *всего* во имя *ничего*, чтобы допустить, что поскольку многое по воле судьбы переносится из одной цивилизации в другую, и все должно переноситься, то практически нет такого элемента, который зародился бы только в той культуре, в которой мы его находим. Насколько мне известно, это нигилистическое положение никогда и никем не было полностью подтверждено. Порой может показаться, что Франц Боас, с его негативизмом по отношению к антропологическим схемам культуры, возможно, не раз бывал близок к подобному взгляду, поскольку открыт для любой и каждой оригинальной мысли. Но



он был слишком точен и содержателен для того, что посвятить себя универсальному отрицанию. Теория «лоскутов и заплат» Роберта Лоуи — которая по сути является не теорией, а ссылкой — представляет собой обращение к истории, к первоистокам того, что составляет собой обращение к истории, к первоистокам того, что составляет культура, а не окончательному структурированию.

Другими словами, будет ли утверждение Шпенглера, что все в культуре должно быть в равной степени окрашено одной и той же качественной характеристикой данной культуры, неверен, в силу излишней абсолютизации. Скорее всего Шпенглер принимает желаемое за действительное. Но, с другой стороны, необходимо учитывать и то, что категорическое отрицание любого и всего стилистического соответствия в рамках культуры также будет крайней абсолютизацией, какими являются шпенглеровские утверждения. Истина находится скорее всего посередине; и проблема в том, где именно? Вероятно, эту проблему можно разрешить, хотя несомненно только очень постепенно, с помощью фактических данных и беспристрастного анализа. Это серьезная проблема, заслуживающая большого внимания. Именно Шпенглер сказал (когда разводил свою точку зрения с ницшеанской): «Культура есть единство художественного стиля во всех жизненных проявлениях»<sup>1</sup>, — и именно он подтолкнул мыслителей к более широкому контексту рассмотрения этой проблемы, несмотря на то, что, привлекая, он одновременно убивал ее, заранее авторитетно заявляя об ее окончательном разрешении.

Давайте попытаемся обострить постановку вопроса, насколько правомочно и плодотворно рассматривать культуру как определенный вид стиля, суперстиль или стиль стилей, т. е. ведущий стиль жизни.

Чтобы отойти от уровня абстрактной аргументации, я хотел бы проанализировать конкретные примеры. Будет удобно, а также и справедливо по отношению к Шпенглеру взять два примера, о которых он преимущественно говорит, а именно культуру античной классики и культуру Запада от средневековья до нашего времени<sup>2</sup>.

В начале я суммирую данные аргументации сущностной характеристики или этоса для каждого из выделенных типов культуры, а затем поставлю вопрос, не о том, прав он или нет, а о том, насколько он может быть правым, и главное — в рамках какого процесса сущностная характеристика или суперстиль мог развиваться.

Попытаюсь подвести итоги шпенглеровскому описанию классической культуры как стиля.

Это греко-римская цивилизация, главным образом эллинская, но дополненная Римом и названная Тойнби просто эллинской. Согласно Шпенглеру, это период с 1110 г. до н.э. по 200 г. н.э. Стадии формирования или докультурный этап относится к 1600 по 1110 г. до н.э. (период микенской и позднеминойской культуры).

Это классическая культура аполлонического человека Ницше, чьей целью является мера, ограниченность, реальность, вневременность. Это — телесная реальность, чувственная форма, мгновение, статичность, очерченные пределы. Это — непротивление протяженности, ходу времени, прошлому или будущему, энергии, конфликту. Поясним на примерах.

Полис — обнесенный стеной закрытый город, представляющий собой в то же время автономное государство, все граждане которого собраны в пределах слышимости. Империя — афинская, спартанская и римская — состоит из нескольких городов-государств или варварских племен, завоеванных одним городом-государством.

Любое богатство, кроме земли, принимает форму денег, отчеканенного металла — круглых, компактных, твердых денег. Деньги изобрели в эллинизированной Лидии, а греки распространили их, придали им наиболее красивую форму. Кроме металла движимое имущество все в большей и большей степени стали составлять рабы.

В искусстве одиночные, свободно стоящие, лаконичные и, как правило, обнаженные статуи, доминировали над скульптурными группами, рельефами и живописью.

Для архитектуры характерно стремление к спокойным, простой конструкции сооружениям небольшого размера.

Музыка следовала лишь мелодической линии: инструменты — такие, как флейта и лира — были просты и издавали лишь несколько монотонных звуков; музыканты преимущественно играли по одному или собирались маленькими группами.

Для театра большое значение имели каноны и ограничения, налагаемые «тремя единствами»; характерны также обезличивающие актеров маски и беспристрастный хор.

Типичная для греков область математики — геометрия — была образной и конструктивной, ограниченной вещным миром и измеримой, как планиметрия, так и стереометрия. Ее дальнейшее развитие в «конические сечения» все еще обнаруживает эти качества. Алгебра, с ее акцентом на взаимосвязи, отсутствовала. Шпенглер считает, что алгебра Диофанта Александрийского не греческая, а магическая по происхождению. Греческая арифметика преимущественно имела дело с интегральными исчислениями и их теорией. Единственным известными степенями были

вторая и третья, понимаемая как квадрат и куб физических тел. В греческой математике отсутствовали понятия иррациональных, отрицательных, неопределенных или алгебраических чисел, нуля или бесконечности как величин и функции.

Физика главным образом ограничивалась статикой и игнорировала фактор времени. Астрономия постигала жестко замкнутую конечную Вселенную, ограниченную несокрушимой сферой раз и навсегда зафиксированных звезд. Пространственная протяженность понималась иначе, чем сейчас, — как телесность в смысле, что «природа не терпит пустоты».

История в классической древности в основном рассматривала современный ей период, описанный в большинстве случаев ее участниками, такими как Тацит, Полибий, Цезарь. Ее временной интервал короток, она не заглядывала в глубь веков. Греки были слабы в хронологии, коротки в памяти и описаниях по сравнению с египтянами, жителями Месопотамии, китайцами, они не задумывались над происходящими переменами, не заботились о будущем. Религия включала в себя культы, неразрывно связанные со спортом, мифологию чувственных форм, начиная с Олимпийских богов и кончая нимфами и фавнами, которые в большей степени служили широкой основой эстетического восприятия, чем веры и подражания.

Подытожим теперь шпенглеровские взгляды на западную культуру: как стиль европейская или западная культура сформировалась к 900 г.н.э. или, возможно, в течение X в. одновременно с появлением самосознания европейских наций. Докультурный этап продолжался с 500 по 900 г. и включал темные века и каролингскую эпоху. «Цивилизованный» этап этой культуры — в шпенглеровском враждебном восприятии этого слова продолжающийся по сей день, — начинается примерно в 1800 г., и продлится, вероятно, до 2200 г., а может, и дольше, если исходить из тезиса об аналогичности жизненных циклов.

Это культура фаустовского человека с его непрерывным стремлением к победе. Интересы данной культуры ориентированы на время, расстояние, бесконечность, борьбу, напряжение, динамику, безграничность и предел.

Ее политической движущей силой выступают не города-государства, а национальные государства, которыми правят династии, обеспечивающие столь желанную протяженность во времени. Города — теперь всего лишь имения внутри государства.

Экономические отношения складываются вокруг кредитов и двойной бухгалтерии. Отчеканенные монеты превратились в бессмысленный анахронизм, унаследованный от классической культуры.

В искусстве вначале живопись, а затем музыка доминировали над обнаженными скульптурами античности. Успехи живописи отмечались решением проблемы пространственной перспективы, достижением эффекта удаляющейся точки; широко использовались светотени, ломаные линии; появилось такое направление, как импрессионизм; большого мастерства художники достигли в изображении атмосферных явлений. В музыке мелодии, усложняясь в контрапункте, строятся по законам гармонии. Получает развитие оркестровая музыка, а также полифонические инструменты: вначале орган, затем фортепьяно.

В архитектуре готические соборы контрастируют с греческими храмами своей устремленностью ввысь и поиском амбициозных конструкций, а также преднамеренным усложнением и точным расчетом. Для математики характерны исчисления производных или бесконечно малых величин, аналитическая геометрия (обращение геометрии к алгебре), теории функции и предела, а также весь современный аппарат, которого не знали греки.

Физика впервые стала заниматься не только статикой, но и динамикой, учитывающей скорость свободного падения тел, и продолжила развивать представление о времени, как о значимом факторе.

В астрономии возобладали гелиоцентризм, который вскоре сменила концепция бесконечности Вселенной. Космос расширился до бесконечности и перестал пониматься как некое замкнутое пространство.

Истинная история стала более глубокой, теперь мир мог быть воспринят как история.

Именно в рамках западной культуры в период готической фазы ее развития были изобретены механические часы для определения времени. Для нее характерны также открытия, благодаря которым покоряли расстояние: огнестрельное оружие, железные дороги, телефоны и многое другое. Книгопечатание способствовало неограниченному тиражированию.

Религия западной культуры описана Шпенглером не очень определенно. Иногда ему кажется, что этой религией является христианизированный германский эпос<sup>3</sup>; он сводит подлинное христианство к раннему христианству и приберегает его для магической культуры. Но мироощущение Запада пронизано сильным трагическим осознанием судьбы, рока, такого как в «Эдде» и «Сумерках богов».

Вышеизложенное представляет собой две наиболее полные шпенглеровские физиогномические характеристики, кратко обобщенные, освобожденные от присущих ему отклонений от темы и произвольных ассоциаций<sup>4</sup>.

Именно в противопоставлении этих двух культур заключается особая ценность работы Шпенглера. Эти две культуры он знает и исследует, так как понимает и чувствует их лучше, чем другие. Возможно, скорее всего он действительно начал свои размышления со сравнительного анализа именно этих культур, а затем распространил его на изучение других. Во всяком случае, затруднения, связанные с его методом, раскрываются на примере этих двух культур. Если его выводы о классической и западной цивилизациях не выдерживают критики, то размышления о всех остальных терпят еще большее фиаско. Мысли об этих двух культурах являются квинтэссенцией его концепции.

Тогда в чем же суть шпенглеровских деклараций? Сам он иногда говорит о физиогномике, а иногда о стиле. Я бы назвал это попыткой выразить стиль культуры. Она является характеристикой распространяющейся повсюду формы (гештальт<sup>\*</sup>), говоря современным языком; целостный образ не распадается на множество составляющих частей, а представляет собой единое целое, и в мыслях это целое спаяно столь крепко, кажется, что иначе и быть не может. Это полотно сотканное по принципу подобия образов, непосредственно составляющих культуру, взаимодействие которых направлено на проявление общего качества культуры в целом. Именно это в переводе на ясный английский язык, как мне кажется, Шпенглер и хотел выразить. Насколько он в этом преуспел, существуют ли действительно те взаимосвязи, о которых он пишет, — именно эти вопросы встают перед нами.

Греческие города, обнесенные стенами, представляющие собой крохотные автономные государства; маленькие металлические кружочки, превращенные в деньги; одиночные статуи, являющие собой обнаженное человеческое тело; простые, ограниченные в размерах сооружения; односложные мелодии; театр, скованный «тремя единствами»; образная математика, сведенная в основном к геометрии и арифметике; физика статики; Вселенная, заключенная в хрустальную сферу, — являются ли все эти феномены классической культуры действительно подобными по своим качественным характеристикам? Или их сходство на самом деле лишь метафорическое? Взаимосвязаны ли вообще эти создания культуры так, как внутренние органы в живом организме, или как при выражении стремления к одной главной цели, или как множественные реакции одного темперамента?

---

\* Gestalt (от нем. — образ, форма) — функциональная структура, которая по присущим ей законам упорядочивает многообразие отдельных явлений.

Тот же вопрос, конечно, относится и к нашей западной цивилизации. Действительно ли мы должны объединиться в единое целое, которое обладает неким качеством, аналогичным органическому единству, как иногда говорил Шпенглер, — качеством, более или менее выражающимся в едином стиле. Я бы сказал — вполне правомерно искать то, что роднит готический собор, живопись, в которой используется перспектива, светотени, полифоническую гармонию в музыке, двойную бухгалтерию, в математике исчисление производных или бесконечно малых величин, теории функций и предела, физику динамики и астрономию бесконечной вселенной, механические часы и осмысление исторического прошлого — объединено ли все выше перечисленное единым стилем?

Если действительно существует нечто объединяющее эти артефакты одной цивилизации, то тогда можно извлечь из работы Шпенглера кое-что полезное, несмотря на его эмоциональность, догматизм и все крайности. Но, если мы откажемся от реального во имя кажущегося общего стилистического качества, пронизывающего все перечисленные здесь конкретные явления, тогда окажется, что от шпенглеровского подхода почти ничего не остается.

Ответ зависит от выбранной исходной предпосылки. Причинное объяснение исторических связей, основанное на сходствах, исключено. Ведь невозможно всерьез принять аргумент, что соответственно последовательности их возникновения, готическая архитектура послужила причиной изобретения механических часов; что эти часы привели к открытию перспективы в живописи и к созданию музыкальной гармонии; что последние два в свою очередь приложили руку к возникновению астрономии Коперника и аналитической геометрии и т.д. Дело не пойдет лучше, если вместо того, чтобы видеть, что причиной В было А, а причиной С — В и т.д. мы вернемся назад, к изначальному Х, который обозначим причиной подобия А, В, С. Такой основополагающий Х является слишком общим и неопределенным, чтобы быть убедительным — слишком похожим на шпенглеровский прасимвол. Безусловно, желательно, чтобы такой Х был лишь новым описанием исторического направления открытий, скрытым под словом «причина».

Можно ожидать, что только в ситуации полной изоляции, замкнутости и самодостаточности установленный порядок причинно-следственной цепочки А, В, С, D... N будет соблюден. Такую ситуацию легко создать в экспериментальных условиях — к слову, это именно ситуация лабораторного эксперимента. Но такого рода точно определенной ситуации в дей-

ствительности нет и быть не может — если не принимать во внимание одного неизбежного исключения: воспроизводство биологических особей внутри их видов. После того как яйцо оплодотворено, его могут разбить, или птенец может быть съеден кошкой, или птица может плохо питаться и умереть, не успев вырасти: но уже заранее предопределено, что из яйца вылупится курица, а не орел, и не белка и не василиск. Тем не менее, это — репродукция особей в генетической непрерывности видов; и каждая особь изолирована от внешнего мира, насколько это возможно, — у всех высших животных — и почти самодостаточна, как это бывает в природных феноменах на планете.

Но история человека и его культуры не представляет собой однонаправленной непрерывности, как это имеет место с тем, что ранее называлось зародышевой плазмой, а сейчас определяется как гены в хромосомах. Напротив, она представляет собой неопределенное разветвление, извилистое, расширяющееся, переплетающееся, воссоединяющееся, вновь и вновь образующее пересекающиеся потоки. Преуспевающие цивилизации в своем повторяющемся сходстве совсем не похожи на курицу или белок. И менее всего, на самом деле, на них похожи шпенглеровские монадные культуры, каждую из которых он видит как полностью непохожую, качественно отличную от всех других, едва ли понятную представителям иных культур.

Действительную аналогию шпенглеровской точке зрения на культуру составляет биологический мир, в котором курица, орел, белка, василиск и еще по одной особи из полудюжины других видов, появятся на свет без участия прародителей, пройдут параллельные стадии биологического развития, примерно равные по протяженности, а затем умрут и превратятся в покрытый кожей скелет или в пустую раковину, не оставив после себя никаких преемников или последующих поколений. И все это будет без какой-либо связи или зависимости между монадными экземплярами — каждый всегда обращен вовнутрь, чтобы реализовать свою собственную, присущую только ему судьбу.

Именно такой фантастический проект складывается на основе шпенглеровской концепции, если ее применить к биологическому миру. Я привел это специально для того, чтобы доказать несостоятельность взгляда, пытающегося опровергнуть Шпенглера в его попытке рассмотреть культуру по аналогии с организмами. Я считаю, что именно этого Шпенглер и не делал, потому что в действительности не мыслил понятиями биологии. Мне кажется, что он интересовался только

биологическими феноменами или историей жизни, выраженной в человеческой культуре, — и только ее конкретным выражением.

На самом деле он использовал термин «органический» метафорически, для взаимосвязей и ассоциаций, которые выступают врожденными, сильными и продолжительными. Для историка, философа или любого пишущего человека вполне естественно применять термин таким образом. В отличие от них ученый-естественник может использовать этот термин только в прямом смысле, в том значении, какое он имеет в биологии. Согласно Шпенглеру, это слово унаследовало значение, полученное в XVIII в., когда противопоставление органического неорганическому (или механическому) приобрело особую значимость, по-видимому, особенно в Германии.

Например, Аделунг в 1782 г. в работе «История культуры» (*Geschichte der Kultur*) очерчивает историю человеческого рода восемью степенями, каждая из которых соответствует ступени онтогенетического развития, т. е. индивидуального созревания. Так, третья ступень, от Моисея до 683 г. до н.э., именуется «детством человеческой расы», а восьмая, последняя ступень, начавшаяся в 1520 г. и продолжающаяся вплоть до времени написания его книги, называется «человек, наслаждающийся плодами эпохи Просвещения». Эта работа была действительной попыткой положить в основу биологическую аналогию. Шпенглер частично унаследовал терминологию, использованную в ней, но не стал опираться на биологию.

Правда, Шпенглер реально видел «рост» выделенных им культур; но кто этого не видит? Тойнби использовал это слово, Данилевский тоже, и я, как и они, его так же использовал. Шпенглер видел, что этот рост необратим — феномен наиболее известный нам по органической жизни. Возможно, именно это помогло придать особое значение его ощущению смерти культуры, как двойника биологической смерти. Но, когда он окончательно суммирует аналогичные жизненные циклы выделенных им культур в таблицах наиболее организованных и систематизированных, чем все то, что он создал, он использует времена года, а не фазы жизни для названий степеней культурного цикла, так как они вызывают дополнительные ассоциации. Таким образом, никто не сможет обвинить его в том, что он мог положить в основу человеческой культуры климат или расположение звезд.

Более того, также верно и то, что и весна, и лето, и зима вызывают рост и увядание растительной жизни, и то, что Шпенглер, безусловно, осознавал эту метафору. Пока мы все



согласны с тем, что поддающиеся определению термины ведут нас к более точному пониманию смысла, чем метафоры и аналогии; когда же исследуемые процессы все еще недостаточно ясны, поскольку недостаточно известны, необходимо использовать самые точные из всех имеющихся терминов и понятий. По содержанию «Untergang» очевидно, что шпенглеровское видение культуры заражено органицизмом — в отличие от расизма, — но что он отчаянно пытался описать культуру как автономное, самодостаточное явление. Как бы то ни было, он зашел слишком далеко в этом направлении: оставил культуру до такой степени изолированной во Вселенной, что в результате материализовал ее в необъяснимую сущность или серию необъяснимых сущностей.

Именно поэтому я прихожу к выводу, что мысли Шпенглера были оборотной стороной органицизма, несмотря на то что он использовал биологические понятия метафорически, не найдя подходящих в сфере культуры. Он не упорядочил данные в соответствии с причинностью или общей последовательностью. Три его хронологические таблицы являются уступкой и ошибкой, как считает Хьюз. Они косны; их пробелы и двусмысленности обнажены; они растеряли всю «воображаемую неточность» его исторической перспективы.

К чему теперь можно прийти, раздумывая о физиогномике или о стиле?

Во-первых, конечно, физиогномика должна быть осознана. Создающий зрительный ряд художник продвигается от него к ответной эстетической реакции; ученый — к мысленному восприятию, скорее синтетическому, чем аналитическому и, наиболее вероятно, испытывает почти такое же многообразие ощущений, как и художник. Но выразить словами то, что понято, очень сложно. Накапливаются такие барьеры в общении, с которыми не приходится бороться художнику. Толкователь стиля вынужден обратиться к своему или избранному языку и метафоре, чтобы использовать слова с подтекстом.

Если это верно для словесного описания поэтического, живописного или музыкального стиля, то трудности еще большего порядка возникнут при определении стиля культуры в целом. В конце концов, качества стиля конкретны; во взаимосвязи они должны быть некоторым образом обобщены, и обобщение становится более жестким по мере расширения стилевых границ. Одно значение является основным символом; и поэтому, вероятно, метафора становится неизбежной. Сила таких прасимволов, как «сводчатая пещера» или «бесконечная равнина», обозначающих культуру целиком,

пропорциональна количеству и энергии иносказательных нитей, которые тянутся от них к огромной массе явлений, с ними соотносящихся.

И тем не менее, даже символ длиной в целую фразу не может передать очень многое из того великого феномена, которым является цивилизация. Невозможно обойтись без подробного описания особенностей или характерных черт. Но как избежать простого перечисления? Как все это организовать и собрать воедино?

Наиболее приемлемым методом является построение соотношения конкретных феноменов, обладающих одинаковыми качествами, и переход к сверхкоординации. Если это специфический художественный стиль, масштаб соотношений не слишком велик. Когда культура в целом воспринимается как стиль, составляющие его явления значительно более многочисленны и разнообразны, поэтому необходимая сверхкоординация будет значительно шире; но степень конкретности исходных феноменов должна быть сохранена.

Я бы сказал, что Шпенглер, в основном, именно это и сделал, хотя в большей степени страстно и беспорядочно; он собрал воедино элементы культуры, сущность и непосредственные функции которых очень различны, но которые тем не менее обладают общей сущностной характеристикой.

В действительности *имеется* нечто общее в устремленных ввысь соборах и в изображении перспективы в живописи, и в музыкальном контрапункте, и в музыкальной гармонии — этот действительный набор качеств, которые им свойственны, назовем взаимосвязью расстояния и множественности. И обоснованность соединения усиливается тем фактом, что во всех культурах, кроме западной, эти стилистические качества значительно слабее развиты и частично отсутствуют.

Еще шаг, и мы можем присоединить к этим качествам взаимосвязи пространства и множественности, характерным для западной цивилизации, ряд внеэстетических элементов, таких, как механические часы, двойная бухгалтерия, аналитическая геометрия и исчисление, гелиоцентрическая астрономия, которые также являются носителями качества протяженности времени, его течения, постепенности, равновесия и относительности. Благодаря им, в свою очередь, расширяется ареал деятельности входящих и взаимосвязанных элементов, таких, как применение машин, использование кредита, коммуникации, динамичная наука, широкомасштабная история человека и природы. Эта последняя группа культурных черт характеризует последнюю фазу нашей цивилизации, но корнями уходит в прошлое.

К тому же, до некоторой степени, построение последовательной характеристики нашей цивилизации, кажется, уже ни в коей мере не является объяснением, и в конечном счете не отрицает возможность причинно-следственного объяснения. Напротив, оно имеет значение — улавливающее многозначность. Пока это определение не является гипотезой, предназначенной для подтверждения или опровержения, существуют тем не менее и лучшие, и худшие, более или менее широкие, гармоничные и обязывающие определения.

Именно таким образом, как мне кажется, соборы, контрапункт, механические часы, способы исчисления, кредиты можно интерпретировать как сосуществующие во взаимосвязи внутри одной цивилизации и являющиеся чем-то большим, нежели несопоставимые случайности, связанные одним всеобъемлющим качеством. В другой же цивилизации, такой, как классическая — архитектура, скульптура, драматургия, театр, математика, наука, политика и материальные ценности могут быть рассмотрены в качестве носителей иного набора качеств — структурной простоты, телесных и мирских ограничений, первичности чувственной формы и сосредоточенности.

До чего может дойти подобная стилизация цивилизаций? Будет большим преувеличением полагать, что она может повлиять на все составляющие культуры, хотя иногда Шпенглер и делает такие заявления. В конце концов, каждое общество существует в определенной среде, и его члены обладают физиологическими потребностями, которые необходимо удовлетворять. Шпенглера раздражали эти банальные универсалии, которые сами по себе ничего не привносили в физиогномику культуры и в определенной мере могли заблокировать или затуманить ее характеристику. Поэтому он игнорировал их и действовал так, будто стиль был полностью автономным явлением в восьми культурах, которые, по его мнению, создали свой стиль. Мы не должны принимать на веру эту чрезмерность; но при этом не должны отрицать и стилистическую согласованность культуры в целом.

Другой проблемой, относительно которой желательно занять умеренную позицию, является то, как в общем виде формируется культурный стиль. Самый простой ответ принадлежит Шпенглеру: он выводит культуру из первоначального символа, или прасимвола; и впадает в крайность. Более того, он выводит известное из менее известного. Это менее известное, основа или прасимвол, является действительно скорее *ex post facto* построением, чем *primum mobile*; отталкиваться от этого означает придавать причине телеологический характер. Шпенглер поступает не совсем так; он предпочитает совсем

оставить причину и говорить о судьбе. Как следствие этого, у него происхождение культур и их стилей повисает в воздухе и остается неисследованным.

Лично у меня возникло три взаимосвязанных варианта ответа на вопрос, как возникают культурные стили. Первый: я предполагаю, что совпадающая стилистика культур носит лишь частичный характер; второй — переменный; и третий — появляется постепенно связывая открытие уже заложенных качеств с последующим развитием. Любой стиль, выражающий целую культуру, обязательно будет неполон. Постоянное влияние окружающей среды и человеческих потребностей, которые уже упоминались, существование множества других препятствий, таких как столкновения с другими культурами. Последние могут быть настолько сильными, что смогут сокрушить соседей так же, как и конкурентов; так происходит, когда передовое, богатое и сильное общество вступает в контакт с отстающим. Сам Шпенглер указывает на то, как исконная культура Америки была стерта, как автономное образование, простой горсткой искателей приключений одного только испанского национального сегмента западной культуры — и стерта лишь из спортивного интереса, да некоторой доли личной жадности, — отмечает он со вздохом. Более слабые межкультурные взаимодействия имели бы меньший эффект; но, за редким исключением, влияния присутствуют постоянно.

И, несомненно, эти воздействия разнообразны. Общество воспринимающее завтра может стать отдающим. В состав его культуры могут одновременно входить элементы других культур, воспринятые столь давно, что они полностью ассимилировались; и такие, которым все еще противятся или которые видоизменяются, не говоря уже о тех, которые никогда не будут приняты.

Однако я бы обратил особое внимание на постепенность, с которой общество создает стиль своей культуры, особенно если и общество, и культура являются великими. Только потому, что содержание любой культуры, как правило, пришло извне, для его ассимиляции необходимо время; следовательно, оно войдет в активную взаимосвязь с формирующимся или уже действующим стилем, значительно позже.

Период появления, роста и функционирования своеобразной культуры, продолжительность ее созидательного периода и время, в течение которого развивается этот характерный стиль, — все это очень тесно взаимосвязано. Действительно, три вида деятельности — рост культуры, созидание и развитие стиля — могут быть рассмотрены как три аспекта единого масштабного, широкого процесса. Создание нового содержа-

ния культуры, ассимиляция привнесенных извне элементов, выковывание характерных стилей, рост согласованности между несколькими сущностями и образцами — все это вместе и есть то, что составляет реализованный общий стиль культуры. Если результат в целом солиден и значителен, то на него требуется время; несмотря на это, развитие может быть впечатляюще быстрым до тех пор, пока не будет достигнут апогей культуры, но даже тогда она может продолжать какое-то время двигаться по инерции. Когда темпы роста и формирования стиля начнут снижаться, они будут тяготеть к тому, чтобы уменьшаться постепенно, по крайней мере какое-то время; после этого может произойти воссоздание культуры на возрожденной или расширенной основе — конечно, в последнем случае, с учетом того, что изменило итоговый стиль или физиогномику. Или же ослабление может продолжаться, сопровождаемое вырождением стилистического качества. Иногда конец может наступить в результате замены или постепенного поглощения ее другой культурой.

Я доверяю шпенглеровскому ощущению высокой степени возможностей идеальных культурных стилей — даже таких воображаемых культур, какой является магическая. Я думаю, что он, порой, должен был видеть больше стилевых особенностей в культурах, чем это реально осознавалось самими обществами. Итак, когда культура наконец достигает ступени, на которой расхождение между ее идеальным стилем и реальностью уже дольше невозможно отрицать, Шпенглер просто отвергает культуру, начинает говорить о цезаризме, мегаполисе, феллахх, жизни-после-смерти и фактически исключает остатки данной культуры из истории и из бытия.

Общекультурный стиль как соотношение распространенных качеств не может быть завершен, не может быть внезапно достигнут. Он никогда не является первичным или единичным, всегда представляет собой то, что достигнуто, и выступает в совокупности — как этос общества или характер человека. Только кажется, что это легко сформулировать, но сколько надо думать, чтобы суметь выразить это! Он (стиль) неуловим, что также заметно и вызывает постоянный интерес. Что касается нашей собственной цивилизации, то я специально использовал шпенглеровский аллитерированный пример соборов и контрапункта, исчислений, двойной бухгалтерии, механических часов в качестве мнемонического шокового средства, чтобы сосредоточить внимание на проблеме, насколько культурные единицы, кажущиеся столь несопоставимыми, могут тем не менее быть качественно взаимосвязанными так же, как и выражение целостного стиля культуры.

То, что представители нашей и других цивилизаций очень мало осведомлены об абсолютном стиле, не должно нас сильно смущать. Каждый человеческий язык обладает таким образом стиля — мы называем его грамматикой, — о котором говорящие не подозревают, когда разговаривают, но с помощью анализа он может быть выявлен и сформулирован. Согласованность в грамматике никогда не бывает окончательной или идеальной, но она всегда важна; безусловно, она сильно выходит за границы перечня случайных вопросов. Культуры являются более масштабными, разнообразными и сложными системами феноменов, чем языки, так же как и более независимыми и менее автономными. Но оба взаимосвязаны — действительно, язык, по сути дела, является частью культуры и, возможно, ее предварительным условием. Поэтому потенциально представляется возможным описать структуру культур, аналогично структуре языков — с помощью всеохватывающих образцов.

Большая часть разрешения этой проблемы целостности цивилизации принадлежит будущему; и я не увижу ее завершения. В конце концов, мы вообще совсем недавно начали думать об определенных цивилизациях как о целостностях, обладающих характерными чертами. Возможно, проблема цивилизаций как распространения феномена стиля, в том виде как ее страстно обозначил Шпенглер и как вижу ее я, ошибочна в самой формулировке или постановке. В таком случае, будущее придаст новую форму проблеме — может быть, передвинет ее на более подходящее место относительно феномена, и, благодаря этому, анализ будет более продуктивен. Так или иначе, я верю в то, что более полное понимание цивилизации как макрофеномена достижимо и что оно будет включать в себя понимание той роли, которую сыграл в ее создании стиль.

## Выводы

Мы знаем о стилях и цивилизациях отчасти из личного опыта, но наше знание становится намного глубже благодаря тому, что сохранила и истолковала история.

И стиль, и цивилизации являются социокультурными феноменами. Это означает, что они «социальные» в обычном, неопределенном смысле этого слова, которое по сути дела означает, что они более чем индивидуальны. Точнее, стили и цивилизации являются культурными феноменами, потому что они — паттернированные произведения человеческих обществ.

Как многие антропологи, я использую слово «цивилизация» как синоним слову «культура». Во всяком случае я пытаюсь не придавать значения их различию. Термин «цивилизация» широко используется для обозначения «передовой» или письменной, или городской культуры. Я не оспариваю использование данного термина в этом смысле, но пытаюсь сделать такой выбор из двух близких синонимов, чтобы читатель понял из контекста, использовал ли я более широкое или более узкое значение этого слова. Слову «цивилизация» придется уничижительное значение, когда им называют по существу порочную или антисоцидательную фазу культуры; подобное употребление характерно для Германии, что неловко и по отношению к Шпенглеру: то ли искажаешь его, то ли одобряешь его взгляды, используя этот термин.

Стиль является нитью культуры или цивилизации: последовательный, самосогласующийся, способ выражения определенного поведения или видов деятельности. Он избирателен: должна существовать альтернатива, хотя в действительности выбор может не быть реализован. Там, где правит принуждение или физическая, или физиологическая необходимость, там нет места для стиля.

Слово «стиль» берет свое начало в художественной литературе, и его основное значение относится к сфере изящных искусств. Оно может быть использовано и для выражения индивидуальных характерных черт, и для культурных отношений или художественной манеры. На протяжении всей этой работы я использовал его в последнем значении. Не вызывает сомнений, что гении с легкостью создают большинство стилей. Но гении являются представителями своего общества и вносят вклад в свою культуру, так же, как и в собственную индивидуальность; и будет правильным время от времени абстрагироваться от личности и относиться к ней как к культурному феномену. Можно определять гениальность или талант создателя и качество его работы, в зависимости от того, какое место он занимает в потоке или кривой стиля, к которому принадлежит.

Несмотря на то что стили наиболее характерны для изящных искусств — так, изделие, в котором полностью отсутствует стиль, не может считаться произведением искусства, — тем не менее элементы стиля проникают в другие виды деятельности, такие как питание и манера одеваться, которые служат удовлетворению необходимых или незстетичных потребностей. Элемент стиля, не играющий роль доминанты, включается в процесс регулирования и принимает искаженные формы. Так, и у давно существующего стиля питания, и у крат-

косрочной моды в одежде, отсутствует специфический вариант развития и кульминации, свойственный стилям изящных искусств, первый стремится скорее к бесконечной продолжительности, последний — к постоянной изменчивости, но без взлетов. Это свойственно и стилям художественного оформления бытовых предметов. Тем не менее, это смешанные стили — смешанные в том смысле, что могут быть легко проанализированы или верифицированы даже путем измерения.

Историческая смена направлений в философии, в гуманитарных науках, в математике, в чистой или фундаментальной науке очень похожа на изменения в стилях изящных искусств. Под этим я понимаю то, что временной вертикальный профиль кривой ценности результата труда или меры талантливости создателя в основном одинаков в некоторых видах деятельности. Другими словами, и интеллектуальное, и эстетическое творчество одинаково проявляют себя в истории, предположительно потому, что действуют аналогичным образом: и то и другое создает подлинные ценности.

Прикладные науки в большей степени реализуются иначе, безусловно за счет практичности, выгоды и технологии.

В общем, у чистых стилей время существования ограничено, в основном потому, что они исчерпывают свои созидательные возможности и вынуждены начинать сначала на более широкой или, наоборот, новой основе.

Современная чистая наука, возможно, в силу своих успехов и солидной организации, в значительной мере избежала этой стилевой ограниченности, присущей более ранней науке, и имеет тенденцию к более равномерному и постоянному прогрессированию. Имеются признаки того, что похожие изменения намечаются в изобразительных искусствах и, возможно, в музыке, но задерживаются в литературе в силу языковых различий.

Так как человеческая культура не может быть целиком связана с ценностями, а должна адаптироваться к социальным (межличностным) отношениям и к действительности (ситуации борьбы за выживание), то всю культуру вряд ли можно расценивать полностью как своего рода развернутый стиль. Но она включает стили, приходящие в столкновение с остальной культурой, влияющие на нее; и все составляющие культуры будут стремиться приспособиться одно к другому; так что целое может появиться в результате распространения общего качества и приобрести высокую степень согласованности. В поисках лучшего термина я назвал это общекультурным или всекультурным стилем. Он должен приниматься во внимание как следствие вторичного распространения и асси-



миллионы внутри культуры. Он не является первичной детерминантой культур, как считал Шпенглер.

Отличие культуры или цивилизации как понятия от истории человеческого рода определяется двумя главными критериями. Первое, культура — набор образцов, абстрагированных от поведения. Историк, как правило, имеет дело непосредственно с поведением — действиями людей или событиями — и только случайно или косвенно с воспроизведением его стереотипов. Он может приостановить поток изложения фактов для тематического обзора или анализа, в котором он описывает культурные стереотипы, но это составляет незначительную часть историографии в целом.

Другой путь выявления этого различия — это последовать за Коулборном, который считал, что изучающий культуру сосредоточивается на упорядоченности и повторяемости, на представлениях о человеческой жизни в данном месте и в данное время; историк, напротив, придает особое значение единичным событиям и, следовательно, тому, что происходит нерегулярно.

Вторым важным отличием культуры от истории является то, что изучающий культуру может и действительно абстрагируется, по желанию, не только от событий, но и от личностей, за исключением отдельных примеров, в то время как историк изучает и личности, и народные массы в том виде, в котором они представлены в документах, и не исключает культурные образцы. Не то, чтобы историки были беспристрастны: подразумевается, что они отбирают наиболее влиятельные личности и излагают события, которые были широко известны или оказывали неизгладимое влияние.

Историку позволительно сравнивать события или институты различных обществ или периодов. Антрополог, изучающий культуру, должен раньше или позже сравнить культуры обществ раздельно по периодам или ареалам, если его исследование должно иметь более широкое значение.

Чтобы сделать сравнение действительно значительным, изучающий культуру должен видеть культуры в пространстве, должен классифицировать их и, следовательно, определить их границы как можно более тщательно. Историк свободно выбирает место и период, опираясь на то, что ему известно, или на более выгодный, или более предпочтительный выбор. Когда, тем не менее, он подходит к проблеме периодизации, он уже *de facto* классифицирует и оказывается лицом к лицу с такой проблемой, как разграничение культур.

Сравнение культур или цивилизаций и историческое сравнение частично совпадают; но и то и другое необходимо от-

личать от философии истории. Согласно мысли, впервые высказанной Вольтером, философия истории обозначила структуру всеобщей истории с определенной точки зрения: в его случае, это периоды Просвещения и антиклерикализма. Гердер предложил другой более экзотический, и более привлекательный подход. Недавним примером философии истории может быть и «Набросок» (Outline) Уэллса.

Другой вариант философии истории принадлежит Гегелю. В нем изложение событий подчинено желанию продемонстрировать единственный принцип, который проходит через всю историю. В качестве примера можно указать на работы Вико и Ибн Халдуна. Никто из современных ученых не создал философии истории, хотя работа Нортропа «Встреча Востока и Запада» («The Meeting East and West») и представляет собой некое подобие подхода такого типа; на это претендует и труд Сорокина, хотя его принцип суперсистем может быть сведен к истории последовательности фаз культуры, которые подверглись периодизации и обобщению.

Отделение или разграничение одной цивилизации от другой — это организация нашего знания, сравнимая с периодизацией истории. Крайне редко можно провести разграничение с достаточной точностью, и никогда абсолютно точно. И культура, и исторические события существуют в континууме и на обитаемой поверхности земли, и во времени. Поэтому любое разграничение является делом выбора, и решения будут меняться в деталях, несмотря на возможность соглашения о том, что входит в эти рамки. Так, и 330, и 476, и 622 годы н.э. были предложены в качестве дат, отмечающих конец античности, т. е. греко-римской культуры в Западной Европе; и все с этим согласились. Аналогично, принято считать «границей» между тем, что мы называем средними веками и новой историей Европы, следующие даты: 1453, или 1492, или 1519.

Пока историки заняты выбором важных или выразительных событий для этих демаркаций, заметного исторического периода, который кто-то признает полезным для действительного понимания событий и который одновременно обозначает культурную фазу или естественную ступень в развитии цивилизации.

Когда дело касается более высоко развитых цивилизаций, они, как правило, выделяются среди прочих благодаря тому, что обладают точками сосредоточения культурной интенсивности или успеха. Эти центры или моменты кульминации развития сравниваемых цивилизаций, как правило, происходят и во времени, и в пространстве в окружении других цивилизаций, обладающих менее развитой культурой, так что ос-

новая классификация обычно бывает ясна. Положение промежуточных территорий так или иначе определяется в соответствии с тем, насколько они зависимы от того или иного «центра».

Следующие факторы служат критерием отличия цивилизаций одной от другой: язык, включая распространение языков цивилизаций или высокой культуры; форма религии; империя или политический контроль; степень технологического развития или накопления богатства. Порой эти критерии довольно точно определяют границы цивилизаций.

Наиболее чувствительным, хотя и менее всего материализуемым индикатором в целостности является стиль, особенно в изящных искусствах, в том числе и в широком смысле, в художественном оформлении, в одежде и еде. Восприимчивость стиля как знака соотносится с распространением как во времени, так и в пространстве.

Там, где территории, на которых располагаются отдельные цивилизации, контактируют, разграничение порой вызывает сложности из-за перемещений. С другой стороны, цивилизации часто упрощают ситуацию благодаря наличию у каждой своих специфических законов, религии, языка или обычаев.

Там, где одна и та же территория частично или полностью занята цивилизациями, *сменяющими друг друга*, возможное решение находится между распознаванием отдельных цивилизаций либо отдельных фаз и подводит к следующему: постоянные завоевания; установление новой религии, как это верно подмечено А. Тойнби; расширение или сокращение занимаемых территорий; жесткость политического, экономического, эстетико-идеологического расчленения на две культуры.

В общем, если распад носит серьезный характер и достаточно продолжителен, в сохранившейся культуре к моменту начала нового роста остается меньше содержания и культурных образцов, чем до его начала. Период сокращения и дезинтеграции такого типа имел место в Западной Европе в постримский период (500–900 гг.) и может быть обозначен как «темные века» и интерпретирован как период разделения двух цивилизаций. Там, где распад носит скорее реконструктивный характер, с развитием новых культурных образцов происходит замена или смещение старых, и повсеместно возрастают численность населения, богатство, технология, знания, расширяется кругозор или одновременно присутствуют все элементы базовой культуры (*total culture*), как это было после периода высокого средневековья в Европе, интервала, подобного периоду линьки у животных, то — это подготовка для новой, большей масштабной фазы все еще растущей цивили-

зации. Такой реконструктивный интервал тем не менее сопровождается некоторыми потерями культурных образцов и в особенности потерей стиля. Например, в Европе готическая скульптура и архитектура, схоластическая философия, феодализм, влияние христианства и церковный раскол уместились в этот период. Можно сказать, что целостная цивилизация должна быть преобразована на более широкой основе, допускающей в конечном счете более широкий круг культурных стереотипов и стилей.

Современное состояние западной цивилизации, начиная примерно с 1900 г., более правильно соотносить с этим типом, чем с началом окончательного заката, как это предсказывали Данилевский, Шпенглер, Адамс и др., а Тойнби рассматривал как угрозу. Очевидно, что многие, длительное время признававшиеся стереотипы жизни окончательно исчезли за последние полвека, а художественные стили были последовательно разрушены. Но появляются новые модели и социальной структуры, и культуры, и продолжается рост народонаселения, благосостояния, сферы досуга, технологии и науки.

В том случае, когда общество завоевано и довольно долго остается подчиненным по отношению к обществу с иной культурой, как это было с Месопотамией при касситах и Ираном в эпоху эллинизма, или когда в период беспорядка и разделения вводится и упрочивается религия — или, возможно утрачивается — как буддизм в Китае и Индии, бывает трудно решить, что важнее для более полного понимания: сделать вывод о том, что мы имеем дело с новой цивилизацией или с новой фазой старой цивилизации. Концепция Тойнби о внутривизантизированной куколке религии плодотворна, но было бы чрезмерным отвергать воздействие многочисленных факторов.

Древний Египет с его четырехкратным установлением почти идентичной всеобщей модели представляет достаточно простой случай, но не стоит ожидать, что такое повторяется очень часто. Следует отметить, что Египет географически изолирован и поэтому территория, на которой располагалась данная культура, не претерпевала никаких изменений. Принимая во внимание постоянный рост содержания культуры, частично за счет изобретений и еще более за счет привнесений извне, следует поставить вопрос, пришла ли египетская цивилизация к своему завершению благодаря своим старым статичным формам, которые все меньше и меньше были способны удержать их растущее содержание, или же в силу более простых процессов, т. е. повторяющихся завоеваний и навязывания чужой культуры.

Я согласен с Сорокиным, что точка зрения Данилевского и Шпенглера, в значительной степени разделяемая также и Тойнби, — что цивилизация обладает только одним единственным жизненным циклом, в котором есть только одна неповторимая фаза создания, — несостоятельна.

Более глубокого понимания цивилизации можно достичь, если сосредоточить изучение скорее на содержании, структуре и потоке культуры, чем на повторяющихся шаблонах исторических событий. Именно за это я больше всего критикую Тойнби, потому что, хотя его исследование есть история, он претендует на анализ цивилизаций, при этом, в основном, оперирует схемами событий, повлиявшими на эти общества: и он вынужден поступать так до тех пор, пока настаивает на использовании этической причинности.

Изучение цивилизаций должно продвигаться вперед не только за счет охвата небольшого количества легко сопоставимых великих культур, оно должно включать незначительные, производные и даже неприметные культуры, выделяя их в соответствии с их значимостью. В этом Тойнби был первопроходцем, но процедура должна иметь своей целью еще большую содержательность и меньшую случайность отбора.

Разнообразные предложенные схемы сравнительного толкования цивилизаций менее страдают от интуитивной субъективности, — так как перед лицом такой массивности макрофеноменов вряд ли начало может быть иным, — чем от неадекватности содержания и масштабов охвата. Чем больше эмпирических данных привносится в подходящее значение, тем больше они корректируют несовершенные интуитивные взгляды, особенно если последние схематичны.

Ритмическая периодичность, а также их протяженность во времени, по моему мнению, показали свою относительную невыгодность в качестве субъектов научного исследования. Полуповторения, частичные и беспорядочные совпадения вопреки всем ожиданиям оказались давно известными и в истории культуры, и в органической истории как «конвергенции». Был бы полезен их более основательный анализ. Проблема вариативности порядка последовательности различных явлений также нуждается в более систематическом изучении.

Допущение имманентных сил лучше всего оставить как последнее прибежище. До сих пор не было проведено достаточно мощное и интенсивное изучение, способное обеспечить этот ракурс. Более вероятны второстепенные и псевдоимманентные свойства: внутренние культурные тенденции различной силы, которые в конечном итоге развились в результате воздействия внешних сил.

Изучение цивилизаций вряд ли может стать действительно научным или грамотным, до тех пор пока не будет отброшено эмоциональное отношение к кризису, упадку, краху, вымиранию и гибели.

### Примечания

<sup>1</sup> Nietzsche, *Geburt der Tragödie*, in *Ges. Werke* (1924), I, 183.

<sup>2</sup> Большая часть его аргументации относится именно к этим двум культурам, а не ко всем другим вместе взятым. Он приводит достаточно данных и суждений относительно магической арабской культуры, но удивительно мало о феноменах Египта, Месопотамии, Индии и Китая. Это означает, что Шпенглер лишь намеревался сделать свои исследования сравнительными, на деле же все вышло не так; он мог быть и, похоже, был полностью убежден в том, что поразительно разрозненное знание, приведенное им, являет собой пример сравнительного метода. Я привел дополнительный материал, чтобы сгладить эту диспропорцию.

<sup>3</sup> *The Decline of the West*, trans. Atkinson (1926-1928), I, 399-401.

<sup>4</sup> Между прочим, суть противоположности этих двух цивилизаций была впервые выражена в поэтической форме Гёте во втором акте «Фауста» (часть 2), где Фауст и Мефистофель посетили мир классической мифологии и философии.

*Перевод А.А. Борзунова, С.И. Левиковой, Л.А. Мостовой*

Рут Бенедикт

## Психологические типы в культурах Юго-Запада США\*

---

**К**ультура индейцев пуэбло сильно отличается от культуры соседних с ними народов. Бросается в глаза, что все стороны их жизни ритуализированы, в большой степени формализованы. Каждый, кому довелось пожить среди них, был поражен значением формальных деталей в их обрядах и танцах, сложной взаимосвязи элементов в организации церемониала и в то же время безразличием к личному религиозному опыту, социальному престижу и эксплуатации. Пафос всепоглощающего церемониала позволяет сопоставлять их религиозную практику с аналогичной в римско-католической церкви в некоторые периоды средневековья, когда внешняя сторона церемонии, ритуальная деталь имели самодовлеющий характер.

Эта особенность настолько типична, что в описании культуры юго-западных племен мы, как правило, не идем дальше ее констатации. Если же рассматривать цивилизацию индейцев Северной Америки в целом, то можно заметить, что первостепенное значение ритуала так или иначе свойственно подавляющему большинству племен. Обряд солнечного танца, церемония курения трубки мира, культовые, возрастные группы у индейцев прерий, а также зимний церемониал на Северо-Западном побережье играют, возможно, несколько меньшую роль в жизни этих народов, чем календарные танцы и прочее на Юго-Западе, но все же не столь малую, чтобы считать церемониал главной отличительной чертой культуры юго-западных племен. В их культуре проявляется некая психологическая черта, существенно отличающая их от народов других регионов. Речь идет не просто о присутствии или отсутствии ритуала, но о том, что в этом регионе сам ритуализм носит принципиально иной характер и без осознания этой

---

\* Benedict R. Types in the Culture of Southwest//Readings in Social Psychology. N.Y., 1947. P. 15-23.

особой базовой психологической установки индейцев пуэбло все наши попытки понять культурную историю этого региона будут тщетны<sup>1</sup>.

На Юго-Западе в культуре пуэбло утвердились два психологических типа, которым дал название еще Ницше в ходе изучения греческой трагедии. Он назвал их дионисийским и аполлоническим. При этом он имел в виду два диаметрально противоположных способа достижения ценностей бытия<sup>2</sup>. Дионисиец стремится к ним через «уничтожение обыденных уз и границ существования; наибольшую ценность для него представляют моменты, когда он вырывается за пределы чувственного восприятия мира и попадает в иное измерение. В процессе ритуала человек дионисийского типа стремится впасть в транс, достичь необычного для себя психологического состояния. Он жаждет ощущений, аналогичных опьянению, ценит прозрение, возникающее в неистовстве. Подобно Блейку, он считает, что дорога невоздержания ведет во дворец мудрости. Если же столь необычные переживания выпадут на долю человека аполлонического типа, он отнесется к ним с недоверием, стараясь сделать все возможное, чтобы это с ним больше не повторилось. Ему ведом лишь один закон, одно измерение – в этом он подобен элину. Он всегда придерживается срединного пути, остается в пределах известного, сохраняет контроль над деструктивным психологическим состоянием. По словам Ницше, даже в экзальтации танца он всегда остается самим собой и помнит свое гражданское имя.

Пуэбло Юго-Запада, – без сомнения, аполлонийцы; и от большинства других аборигенов Америки отличаются как раз последовательностью, придерживаясь аполлонических ценностей. В центре доминирующих дионисийских культур, на сравнительно небольшой территории они сохранили этос трезвости, недоверия к невоздержанности любого рода, который сводит к минимуму возможность каких-либо опасных экспериментов. Они исповедуют религию плодородия, но без оргий, культ танца, но без экстаза. Они отказались от пыток. Они не преследуют смертью за покушение на собственность. Они не делают и не покупают алкогольных напитков, подобно соседним племенам, и не пользуются никакими наркотическими средствами. Даже секс они лишили мистической опасности. Они не позволяют индивиду нарушать принятый социальный порядок. И всем этим они столь ярко контрастируют со своими соседями, что необходимо найти объяснение культурному постоянству пуэбло.

Наиболее заметное отличие культуры пуэбло – неприятие мистического неистовства и трансa. В целом в Северной Аме-



рике экстатический религиозный опыт служит краеугольным камнем религиозной структуры. Состояние экстаза можно достичь при помощи алкоголя или наркотиков — иногда его достигают самоистязанием или длительным постом, а некоторые доходят до такого состояния во время танца.

Сначала рассмотрим состояние экстаза, вызванное опьянением или наркотиками. Для соседнего племени пима, принадлежащего к культуре примитивных народов Северной Мексики, опьянение является внешним отражением религии, символом экзальтации, в котором совмещается видение и прозрение. И теория, и практика экстаза находятся у пима в рамках дионисийского типа.

*«Меня опьянили и в уста мне вложили священные песни», «он вдохнул в меня красный ликер»,* — так описывается шаманизм в их песнях. Наиболее торжественная церемония у них — выпивание «тизвина», забродившего сока плода гигантского кактуса. Церемония проводится с соблюдением всех религиозных формальностей, с ритуальными декламациями, но смысл ее сводится собственно к опьянению: необходимо достичь состояния повышенного возбуждения, и даже чрезмерная агрессивность в данной ситуации считается более уместной, чем вялость и апатия. В идеале они стремятся как можно дольше находиться в состоянии возбуждения и не впасть на конечной стадии в беспамятство. Этот ритуал — одна из разновидностей магии плодородия и здоровья, и он полностью соответствует дионисийскому характеру их культуры.

На севере Мексики больше принято использовать в религиозных целях наркотические средства, а не опьяняющие напитки. Лофофора, или мескал, распространен с севера Мексики по долине Миссисипи до самой канадской границы и у многих племен стал причиной достаточно серьезных религиозных движений. Он вызывает состояние транса с сильными аффектами, часто — цветные галлюцинации, но без эротической экзальтации. Этот культ лучше всего описывают представители племени виннебаго<sup>3</sup>, которые верят в сверхъестественное происхождение лофофоры. «Это единственное соприкосновение с божественным за всю мою жизнь», «это лекарство священо, оно избавило меня от власти злых сил<sup>4</sup>. Подобные средства использовались повсеместно, когда требовалось вызвать состояние транса или сверхъестественных ощущений. Арапаго, употребляя эти средства, продлевали ночные церемонии до следующего дня<sup>5</sup>. Виннебаго едят лофофору в течение четырех дней и ночей, которые они проводят без сна.

Более сильно действующим средством является дурман. Индейцы племен серрано и кауилла рассказывали мне о том,

что несколько мальчиков, выпив его настой, умерли; о том же говорили и у луисеньо<sup>6</sup>. Это средство в ходу у племен Южной Калифорнии и на севере, у йокутов; оно употребляется во время церемонии инициации мальчиков, достигших переходного возраста. У серрано мальчики, отведав этого напитка ночью, находятся весь следующий день и ночь в коматозном состоянии, обуреваемые видениями. А на следующий день они соревнуются в беге<sup>7</sup>. Сходным образом проходит инициация у луисеньо; при этом четыре ночи транса подряд считаются у них излишеством<sup>8</sup>. У диегуэньо юнцы проводят в состоянии полного отключения только одну ночь<sup>9</sup>. У мохаве принято пить дурман, чтобы обеспечить себе удачу в гадании; записано, что они проводят в бессознательном состоянии по четверо суток<sup>10</sup>, за это время во сне к ним якобы прибывает сила.

Ни одно из перечисленных выше опьяняющих или наркотических средств не получило распространения у пуэбло. Пима — наиболее близкие юго-западные соседи племени зуны; у индейцев прерий, с которыми пуэбло соприкасаются на востоке, обычай употреблять лофофору играет довольно важную роль; а на западе пуэбло граничат с племенами Южной Калифорнии, имеющими с ними много общих культурных черт. Так что отсутствие определенных обычаев в культуре пуэбло нельзя объяснить культурной изоляцией, наличием между племенами непреодолимых барьеров. Нам также хорошо известно, что пуэбло живут бок о бок со своими соседями уже достаточно длительное время. И тем не менее они не переняли практики использования алкоголя и наркотических средств для достижения состояния транса или беспамятства даже в тех случаях, когда эти средства им хорошо известны. Мы осмеливаемся предположить, что дионисийский характер последствий их применения неприемлем для пуэбло и последние принимают их в свою культуру лишь тогда, когда полученный эффект не противоречит присущей им аполлонической трезвости. Ни теперь, ни раньше они сами не варили алкогольных напитков. И даже виски — этот бич индейских резерваций — не получило распространения на Юго-Западе. Когда в 1912 г. пьянство совратило молодое поколение зуны, именно старики пуэбло стали наводить порядок и взяли ситуацию под контроль. Пьянство не является у них религиозным табу; причины его неприятия лежат глубже: оно чуждо самому их духу. Лофофору употребляют только в Таосе, — но это уже маргинальное явление по отношению к культуре пуэбло.

Зуны употребляют дурман так же, как это делалось в древней Мексике<sup>11</sup>, чтобы разоблачить вора, что подробно описано у миссис Стивенсон<sup>12</sup>. Советую прочитать ее отчет о том,

как индейцы мохаве впадают в четырехдневный транс, опьяненные дурманом, — это классический пример того, как в аполлонической культуре используются дионисийские приемы. Индейцу зуни, который должен принять это средство, жрец льет в рот небольшое его количество, после чего удаляется в другое помещение и там ждет, пока человек под воздействием дурмана не назовет имя преступника. При этом тот вовсе не должен впасть в коматозное состояние: он ходит по комнате и может даже заснуть. Часто утром он не может вспомнить, какое именно имя ему открылось. Далее требуется уничтожить следы применения наркотика; для этого человеку, подвергнувшемуся испытанию, сначала четыре раза подряд дают рвотное (считается, что в этом случае изрыгаются все остатки зелья), после чего его волосы промывают с соком юкки. Другие варианты применения дурмана у зуни еще менее напоминают дионисийские методы: ночью жрецы зарывают в землю молитвенные палочки с какой-нибудь целью, например, «просить птиц, чтобы они пели к дождю», в таких случаях они сыпят в глаза, уши и рот каждого жреца немножко измельченных корней. В этой церемонии нет и намека на наркотический эффект этого средства.

Культ самоэкзальтации имеет в Северной Америке гораздо большее значение, чем применение наркотических и опьяняющих средств для достижения состояния транса. Самоэкзальтация у аборигенов практикуется повсеместно и считается основным источником религиозной силы. И хотя Юго-Запад входит в географические границы этого ареала, характерные черты транса, вызванного самоэкзальтацией, здесь не наблюдаются. Практика самоэкзальтации имеет в Северной Америке вполне определенные особенности: это состояние достигается в изоляции, и в результате испытавший его счастливчик якобы обретает божественный дух, который в течение всей жизни охраняет его от злых сил. Среди племен к западу от Скалистых гор транс рассматривается как знамение, доступное только людям определенного психологического склада; на большей части континента самоэкзальтацию вызывают уединением и постом, а в центральной части материка — самоистязанием. Возникающие «видения», считающиеся источником сверхъестественной силы, означают не только некий потусторонний или дионисийский опыт, но и сами по себе являют модель, внутри которой этот опыт приобретает особую и вполне определенную ценность. В большинстве случаев именно такой особый потусторонний опыт представляется знаком божественного знамения.

Отсутствие на Юго-Западе всего комплекса, связанного с

видениями, — один из наиболее ярких случаев сопротивления культурному влиянию или культурной реинтерпретации, известных в Северной Америке. Формально необходимые элементы этого культа здесь присутствуют: выбор опасного места, близкие контакты с животными и птицами, пост, вера в особое знамение от потусторонних сил. Но все это не связано со стремлением вызвать у себя экстаз. Интерпретация совершенно иная. У пуэбло принято выходить ночью в особо опасное или заколдованное место и там прислушиваться к голосу; смысл не в том, чтобы самому преодолеть барьер и вступить в контакт с потусторонней силой, а в том, чтобы получить знак удачи или беды. Этот ритуал считается испытанием, вследствие которого подвергшийся ему человек бывает сильно напуган, и строжайшее табу запрещает ему оглядываться назад по дороге домой, даже если ему кажется, что его кто-то преследует. По внешним признакам здесь все напоминает распространенный у других племен аналогичный ритуал: в обоих случаях следует выходить и готовиться к тяжкому испытанию, большое значение придается темноте, одиночеству, животным. Но смысл и значение этих ритуалов совершенно разный.

Аналогичным образом реинтерпретируется на Юго-Западе и пост — важнейшее средство достижения потусторонних видений. Он не используется для того, чтобы вызвать у себя ощущения, лежащие обыкновенно на подсознательном уровне: часто он необходим, чтобы очиститься перед церемонией. Мысль о том, что пост может быть связан с экзальтацией, невозможна у пуэбло. У них пост всегда требуется для ритуалов, связанных с уединением, танцами, состязаниями и пр., но он никогда не рассматривается как источник духовных сил, т.е. в дионисийской интерпретации. Таким образом, пост так же, как наркотические средства и видения, приспособлен здесь к аполлоническим нуждам.

Истязания же на Юго-Западе почти полностью исключаются. Они важны только в церемониях инициации и в танцах некоторых исцеляющих обществ<sup>13</sup> и в этих случаях никак не связаны с состоянием самозабвения. Любопытно, что пуэбло хорошо знакомы с практикой самоистязания в культуре индейцев прерий и мексиканских индейцев, обращенных европейцами в христианство. Восточные пуэбло живут в самом центре поселения новообращенных мексиканских индейцев в Санта Фе, и последние часто и без помех посещают их танцы и церемонии. В их ритуалах много общего: церемониальные дома, организация братств (или жреческих обществ у индейцев), вкапывание в землю крестов. Но только не самоистязание колючками кактусов и не распятие на Страстную пятни-

цу: культ мучения не вошел в жизнь пуэбло вследствие контактов с обращенными мексиканцами или с индейцами прерий и Калифорнии. У каждого пуэбло на руке пять пальцев и отсутствуют шрамы на теле, за исключением тех случаев, когда кого-то пытаются по подозрению в колдовстве.

И точно так же, как пуэбло не допускают транса, вызванного алкогольным или наркотическим опьянением или же общением с потусторонними силами, они никогда не доводят себя до экстаза во время танца. Пожалуй, нигде во всей Северной Америке танцы так не распространены, как у пуэбло Юго-Запада. Но им совершенно чужда практика использования танца для получения сверхъестественных ощущений. Танцы пуэбло не имеют ничего общего с неистовством медвежьего танца у нутка, с танцем людоедов у индейцев квакиутль, с танцем призраков или с мексиканским вихревым танцем. Танцы пуэбло сопровождаются монотонными повторяющимися движениями, и всегда, осмелюсь вновь процитировать Ницше, они остаются самими собой и помнят свое гражданское имя. Такая практика подкрепляется идеологическим соображением, что якобы повторяющиеся движения оказывают воздействие на силы, которые они хотят вызвать либо обуздать.

Существуют несколько ярких примеров тому, как пуэбло, имея некоторые общие с соседями черты танца, лишили их специфического дионисийского характера. Самый очевидный — это, наверное, пример с танцем у алтаря. У индейцев кора Северной Мексики кульминацией вихревого танца является достижение экстаза танцором на земляном алтаре. В безумии танца алтарь разрушают и втоптывают в песок<sup>14</sup>. Эта деталь присутствует и у пуэбло. Особенно у хопи, где в кульминации танца разрушают наземные рисунки на алтаре. Но экстаза при этом нет: этот сюжет используется для воссоздания обычной у пуэбло танцевальной модели, в которой участвуют две «группы», поочередно выступающие с разных сторон, в кульминации танца они выходят одновременно. В танце змеи, например<sup>15</sup>, в первом кругу танцует Антилопа (танцор из Общества антилоп) вприсядку вокруг алтаря, потом отходит, а на его месте начинает танцевать Змея (танцор из Общества змей). Во втором круге Антилопа танцует перед посвященными, держа во рту виноградную ветвь, стелит ее на их колени, затем отходит; выходит Змея с живой гремучей змеей и повторяет движения Антилопы. В финальном круге Антилопа и Змея выходят вместе, танцуют на алтаре, все время на корточках, и разрушают наземный рисунок. То есть, как в танце Морриса, это просто формальное завершение.

Итак, очевидно, что экстаз неприемлем на Юго-Западе и

что распространенные на других территориях способы его достижения реинтерпретируются или совсем отвергаются в местной культуре. Это имеет весьма значительные последствия: здесь практически отсутствует шаманизм. Везде в Северной Америке шаман — исполнитель религиозного культа, черпающий силу в подобного рода состоянии, играет первостепенную роль. Где авторитет религии держится только на ненормальности его сознания и психического состояния и высказанные им в таком состоянии указания выполняются и почитаются священными — там существующий механизм культурных изменений сводится лишь к косности человеческого ума. Это весьма существенное ограничение: никто еще не смог доказать, что культуры, функционирующие таким образом, в большей степени подвержены изменениям, чем культуры, чуждые подобной практике. При этом не следует закрывать глаза на тот факт, что в двух таких разных культурах проявлению индивидуальности отводится разное место: если в одном случае индивидуальная инициатива поощряется<sup>16</sup>, то в другом к ней относятся с недоверием — и именно это мы можем наблюдать на Юго-Западе. В тщательно разработанных религиозных ритуалах здесь не остается места спонтанным индивидуальным действиям; если кто-то на это осмелится, то такого преступника обвинят в колдовстве. В одной записанной мной сказке зуньи рассказывается о верховном жреце, который изготовил молитвенные палочки и вышел, чтобы их зарыть. Это была не та фаза Луны, когда членам целительных обществ следует зарывать молитвенные палочки, и люди говорили: «Зачем верховный жрец зарывает молитвенные палочки? Наверное, он колдует». И действительно, он хотел в целях личной мести вызвать землетрясение. Такое возможно в одном из наиболее интимных религиозных ритуалов зуньи (зарывание палочек), но в более формальных церемониях, таких, как отшельничество, танцы и т.д., это было бы невыносимо. Даже молитвы самого личного характера, те, что сопровождают разбрасывание зерен, следует произносить при восходе солнца, либо над телом мертвого животного, либо в определенный момент церемонии и т.д., точное время и сезон года всегда оговариваются. Ни у кого не должен возникать вопрос, почему в данный момент кто-то молится.

Таким образом, получается, что вместо шаманов с их разрушительным влиянием на жизнь общества и на установившиеся традиции на Юго-Западе существуют своего рода функционеры от религии, которые стали таковыми, либо заучив наизусть необходимые молитвы и заклинания, либо благодаря членству в обществах и культовых группах. Членство в об-

ществах и культовых группах передается по наследству или каким-нибудь образом оплачивается<sup>17</sup>; ибо, хотя теоретически основанием для вступления в подобное общество является серьезная болезнь или несчастный случай, вроде укуса змеи, удара молнии и т.п., всегда есть и иные способы туда вступить, так что редкому человеку, который бы туда стремился и имел соответствующие средства, это не удалось. У зуны главным основанием для вступления в жреческое общество является наследственное право, а в целительное общество — плата, но ни в коем случае не сверхъестественная сила, якобы вселившаяся в человека из-за озарения или прозрения. Врачеванием у зуны занимаются только те, кто вследствие знания ритуалов и уплаты взносов достиг высших ступеней в целительных обществах и получил персональный фетиш — мили.

Поскольку индейцы Юго-Запада не приняли в свою культуру дионисийский экстаз и все, что с ним связано, не распространились среди них и оргии. Не вызывает сомнения, что идея плодородия присутствует в религиозной практике на Юго-Западе<sup>18</sup>, и оргии — так уж повелось у всех народов мира — автоматически ассоциируются с культом плодородия. Но на Юго-Западе культ плодородия вызывает совсем иные ассоциации. Полезно в этой связи обратиться к работе Геберлина, подробно описавшего соответствующий ритуал<sup>19</sup>. Он состоит в том, что мужчины несут барабан, а женщины — кольца, эти предметы играют роль символов мужского и женского начала и их бросают в ручей или на наземные рисунки; либо в том, что во время женского танца две переодетые в мужчин женщины стреляют из лука в связку кукурузных початков; либо в том, что женщины с кольцами из юкки в руках соревнуются в беге с мужчинами, несущими палки. В Перу, например, в аналогичных состязаниях мужчины бегут обнаженными и совокупаются с женщинами, которых им удастся догнать<sup>20</sup>. Модель очевидна и распространена во многих странах мира, но не на Юго-Западе. У зуны отмечены только три случая, которые допускают половую распущенность в ритуальных целях. Один из них — скрытые от посторонних глаз ритуалы общества тлевекве, которое, как считается, имеет власть над холодной погодой. Жрицы этого общества в течение ночи принимают любовников и от каждого получают бирюзу, которая в дальнейшем используется этим обществом для украшения целительных «связок». Но это исключительный случай у зуны, и в настоящее время нет возможности адекватно изучить ритуалы этого общества. Два других случая — это лишь ослабление обычного в этом районе строгого контроля за поведением молодых: речь идет о случающихся совокуплениях

во время ритуальной охоты на кроликов<sup>21</sup> и в ночь «танца скальпов»; по поверью, дети, зачатые в эту ночь, отличаются выдающейся силой. Вот что по этому поводу пишет доктор Бунзель: «Эти ритуалы, во время которых девушки и юноши танцуют вместе ночью или выходят вместе по ночам, на руку влюбленным. Но беспорядочных половых сношений и оргий при этом никогда не возникает. Отношение к этому снисходительное — типа «ох, уж эти парни». Очевидно, что все это существенно отличается от обычных дионисийских оргий во имя плодородия.

У народов Америки оргии происходят не только в связи с плодородием и сексом. В районах, непосредственно примыкающих к Юго-Западу, распространены оргии во время сопровождающегося истязаниями танца Солнца (к востоку) и оргии в связи с окончанием траурных церемоний (к западу). Как я уже писала, на Юго-Западе истязания, оргиастического или иного характера, не играют сколь-либо заметной роли. Довольно жесткий характер носят траурные церемонии, но это объясняется страхом смерти, а не трансом отчаяния. Траур здесь являет собой комплекс тревоги; это совсем иное, нежели дикие сцены сжигания мертвых на костре, сложенном из чьих-то личных вещей и из клочков одежды, содранной со спин скорбящих, как это случается у мохаве<sup>22</sup> в полном соответствии с распространенным в Калифорнии дионисийством, и не надрыв, как у майду, где скорбящих приходится силой удерживать, чтобы они не бросались в пламя костра<sup>23</sup>, или у помо, которые расхватывают части трупа и пожирают их<sup>24</sup>.

Лишь одна чрезвычайно распространенная в Америке дионисийская церемония утвердилась и на Юго-Западе — танец скальпов. Это танец победы индейцев прерий, или женский танец, центральное место в нем отводится женщинам, и основные его элементы — четыре круга, которые совершают танцующие вокруг поселения, воинственный головной убор, способы обращения со скальпом — на Юго-Западе такие же, как и в прериях. Наиболее развязные движения, свойственные варианту танца прерий, здесь опускаются, но одно ритуальное дионисийское действие присутствует: отмыwanie скальпа и кусание его зубами. Дело в том, что у народов зуньи сильно отвращение к трупам, и даже удерживание зубами змеи в змеином танце не вызывает у них такого ужаса, как удерживание зубами скальпа. Женщина, которая во время танца держит скальп зубами, — центральная фигура церемонии, и каждая девушка, как говорят, больше всего на свете боится, что ее заставят выступить в этой роли.

Итак, мы видим, что экстаз и оргия, достаточно широко



распространенные в Америке в целом, чужды Юго-Западу. Попробую теперь привести убедительные примеры того, как в культуре Юго-Запада проявляются наиболее яркие аполлонические черты.

В Северной Америке большое значение придается ритуальному поеданию нечистот, именно в этом усматривают слабо выраженный каннибализм поведения народов Северо-Западного побережья. Слабо выраженный — потому, что они не делают акцента, как это принято у каннибалов, на торжественности момента и не считают, что этим оказывают честь умершим или, наоборот, поносят их. Каннибальский танец у квакиутль, например, — типично дионисийский ритуал<sup>25</sup>. И дело не только в том, что он задуман как драматизация состояния экстаза, высшую точку которого главное действующее лицо должно пройти в танце, до возврата в нормальное состояние; но каждая деталь ритуала исполнена таким образом, — я вовсе не хочу сказать, что преднамеренно, — чтобы подчеркивать противоестественный характер этого акта. Этой церемонии предшествует длительный пост и уединение: сам танец представляет собой экстатическую погоню в уродливо согнутой позе за специально подготовленным трупом, который преподносит женщина. Кульминация этого противоестественного акта предполагает ритуальное кусание трупа, после чего следует рвота и снова пост и длительное уединение.

Психологическим эквивалентом этого каннибальского ритуала у квакиутль на Юго-Западе является пожирание нечистот, но картина этой церемонии совершенно иная. Соответствующий ритуал не должен вселять ужас и являет собой драматизацию психологической кульминации напряжения и расслабления. Капитан Бурк подробно описал праздник у ньюекве, на который он вместе с Кашингом попал и во время которого члены общества поглощали галлоновые бутылки с мочой. Эта картина так же отличалась от ритуала квакиутль, как буффонада отличается от профессионального цирка. Атмосфера была полна грубоватой веселости, каждый пытался превзойти других. «Танцоры поглощали огромные сосуды, причмокивали, и под шумное одобрение зрителей показывали, что это очень, очень вкусно. Клоуны соревновались, пытаясь превзойти друг друга в изображении отвратительных сцен»<sup>26</sup>.

Сказанное выше относится не только к ритуалу пожирания нечистот, но и к клоунаде на Юго-Западе в целом. Я исхожу из того, что дионисийским по духу является такое использование клоунады, которая дает комическую развязку в священном ритуале, и эта разрядка имеет столь же глубокий смысл, как и предшествовавшее ей напряжение, и только от-

теняет его. Именно таким образом использовалась клоунада во время ритуалов у древних ацтеков. Мне ни разу не пришлось наблюдать у пуэбло клоунаду, хотя бы отдаленно выполняющую эту функцию, и ни разу мне не встречалось подобное описание. Как нам хорошо известно по опыту нашей цивилизации, клоунада может и не носить дионисийского характера. Именно так это происходит на Юго-Западе, где буффонада подчас имеет дополнительный оттенок социальной сатиры и высмеивает лиц, наделенных какими-либо полномочиями, церковь, представителей индейских обществ и т.д. Часто она заменяет собой шутливые отношения, отсутствующие в реальной жизни, и даже может выносить на посмешище личные отношения.

Еще одной яркой аполлонической чертой культуры Юго-Запада является интерпретация колдовской силы. Народы Юго-Запада переняли весь комплекс европейской культуры, связанный с колдовством, в том числе помело и животное обличье ведьм, но включили его в присущее им миропонимание. Наиболее четко это показано, на мой взгляд, в работе доктора Парсонс, посвященной племени ислета. Для ислета разница между добрым и злым колдовством заключается в том, что добрая волшебная сила покидает вас после того, как вы ее использовали, а от злой нельзя избавиться, она сопровождает вас всю жизнь. И их практика полностью соответствует этой точке зрения. После каждой религиозной инвестиции участники ритуала лишаются сакральности; нежелательная мистическая сила отбрасывается в сторону. Что могло бы более убедительно доказать неприятие мистицизма в этой культуре? Даже добрая сверхъестественная сила вызывает здесь ужас.

Еще одной специфически аполлонической чертой является, на мой взгляд, неприятие самоубийства. У племени пима есть много сказаний о том, как мужчины убивали себя ради женщин; индейцы прерий включили модель самоубийства в некоторые свои церемонии; по сути клятва, которую они приносят при получении пояса, включает в себя обещание совершить самоубийство для повышения своего статуса. У пуэбло же на этот счет существуют лишь самые нелепые истории<sup>27</sup>, доказывающие очевидное непонимание ими идеи суицида. Я неоднократно пыталась втолковать идею самоубийства разным представителям племени пуэбло, объясняла ее сама и приводила различные примеры. Но они не понимали, что я имела в виду. И все же в их сказаниях можно найти эквивалент. В эпосе зуньи есть целая серия рассказов<sup>28</sup> о мужчине или женщине, обманутых соответственно женой или мужем, или о жрецах, чей народ отказался им повиноваться; герой

посылает гонцов, чаще всего птиц, к апачам и просят их прийти и сразиться с пуэбло. На четвертый день — а на Юго-Западе ничто не происходит ранее четвертого дня — герой совершает ритуальное омовение, надевает лучшие одежды и выходит навстречу врагу, чтобы стать его первой жертвой. Когда же я расспрашивала их о самоубийстве, никто не привел мне подобное сказание, хотя сказания этой серии чрезвычайно распространены, по всей вероятности, они просто не рассматривают их под этим углом зрения. Они видят здесь лишь ритуальную месть, а дионисийский жест прощания с собственной жизнью остается за кадром.

Культурная ситуация на Юго-Западе с трудом поддается объяснению. При отсутствии естественных барьеров между этой культурой и культурами соседних народов она являет собой наиболее поразительный пример культурного разлома во всей Америке. Все наши попытки вычленить влияния других культур на культуру Юго-Запада привели лишь к нахождению огромного числа заимствованных фрагментов и деталей, но ключ, который открыл бы нам секрет этой модели, так и не найден. Исходя из концепции, изложенной в данной статье, ключ следует искать в базовом психологическом типе, сформировавшемся в культуре этого региона на протяжении столетий, который переиначивает на свой лад заимствованные в соседних культурах элементы и для выражения своих собственных ценностей создает уникальную культурную модель. Вычленение психологического типа необходимо не только для того, чтобы описать эту культуру; без этого невозможно понять культурную динамику всего региона. Ибо в формировании рассматриваемой культуры главную роль сыграли типичные аполлонические ценности, они отвергли то, что им противно, видоизменили принятое и породили формальности и хитросплетения организации, в которых находит успокоение аполлонический дух.

## Примечания

Benedict R. Psychological Types in the Cultures of Southwest. // Proceedings of the Twenty-third International Congress of Americanists. N.Y., 1928, P. 572-581. Перевод выполнен по изданию: Readings in Social Psychology. N.Y. 1947, P. 15-23. На русский язык переводится впервые.

<sup>1</sup> Теоретическое обоснование этого тезиса см. в работе Рут Бенедикт «Конфигурации культуры в Северной Америке» (Configurations of Culture in North America // Amer. Anthropologist. N.S., Wash., 1932. Vol. 34, P. 1-27.

- <sup>2</sup> Здесь я не полностью следую ницшевскому определению; беру лишь тот аспект, который имеет отношение к культуре юго-западных племен США. (См.: Ф.Ницше. Рождение трагедии из духа музыки. Предисловие к Рихарду Вагнеру// Ф.Ницше. Сочинения: в 2-х томах. Т.1. М., 1990. С. 57-157. — *Прим. перев.*)
- <sup>3</sup> P.Radin. The Winnebago Tribe //Thirty-Seventh Annual Report// Bureau of Amer. Ethnology. Wash., 1923, p. 388-426.
- <sup>4</sup> Ibid., p. 408, 392.
- <sup>5</sup> A.L. Kroeber. The Arapaho// Bulletin, Amer. Museum of Natural History.XVIII. N.Y. 1907, p.398.
- <sup>6</sup> A.L. Kroeber. Handbook of the Indians of California//Bulletin 78, Bureau of Amer. Ethnology. Wash., 1925, p.669.
- <sup>7</sup> R.A. Benedict. Brief Sketch of Serrano Culture// Amer. Anthropologist.N.S., Wash., 1924, Vol.26, p. 383.
- <sup>8</sup> A.L. Kroeber. Handbook of the Indians of California // Op. cit., p.669.
- <sup>9</sup> Ibid.
- <sup>10</sup> Ibid, p. 779.
- <sup>11</sup> W.E. Safford. Narcotic Daturas of the Old and New World;an Account of their Remarkable Properties and their Uses as Intoxicants and in Divination // Annual Report / Smithsonian Institution for 1920. Wash., 1922, p.551.
- <sup>12</sup> Stevenson M.C. The Zuni Indians, their Mythology, Esoteric Fraternities and Ceremonies // Twenty-third Annual Report / Bureau of Amer. Ethnology. — Wash, 1904, p. 89.
- <sup>13</sup> Cushing F. My Experience in Zuni // Century Magazine, 1883, N4, p.31; Stevenson M.C. Op. cit, p. 503.
- <sup>14</sup> K.T. Preuss. Die Nayarit-Expedition. Leipzig, 1912, S. 557.
- <sup>15</sup> H.R. Voth. Oraibi Summer Snake Ceremony // Field Columbian Museum. Publication 83. Chicago, 1903, p.299.
- <sup>16</sup> О широких возможностях индивидуальных проявлений у виннебаго см.: P. Radin. Primitive Man as Philosopher. N.Y., 1927, p. 257-275.
- <sup>17</sup> Лишь для членства в обществе военных вождей необходимо предьявить лично добытый скальп.
- <sup>18</sup> H.K. Haerberlin. The Idea of Fertilization in the Culture of the Pueblo Indians //Memoirs / Amer. Anthropol. Assoc. Wash., 1916, vol. 3, N 1.
- <sup>19</sup> Ibid., особенно см. с. 39 и сл.
- <sup>20</sup> P.J. Arriaga. Extirpación de la Idolatria del Peru. Lima, 1921, p. 36 ff.
- <sup>21</sup> Сообщено доктором Бунзель.
- <sup>22</sup> A.L. Kroeber. Handbook of the Indians of California // Op. cit, p. 750.
- <sup>23</sup> Ibid., p. 431.
- <sup>24</sup> Ibid., p. 253.
- <sup>25</sup> F. Boas. The Social Organisation and Secret Societies of the Kwakiutl // Report / U.S. Nat. Museum for 1895. Wash., 1897, p. 537.
- <sup>26</sup> J.G. Bourke. Compilation of Notes and Memoranda Bearing on the Use of Human Ordure and Human Urine in Rites of a Religious or Semi-religious Character among Various Nations. Wash., 1888, p. 9.
- <sup>27</sup> E.C. Parsons. A Zuni Detective // Man. Vol. XVI, p. 169.
- <sup>28</sup> Записи Р.Бенедикт.

Лесли А. Уайт

## Государство-Церковь: его формы и функции

---

**П**онятие «государство-церковь». Гражданское общество включает в себя, с одной стороны, ряд структурных элементов и специализированных функций и особый механизм координации, интеграции и контроля — с другой. Этот механизм должен иметь название, и мы решили обозначить его как «государство-церковь», ибо в нем присутствуют и секулярно-гражданский, и культовый аспекты. Не желая вводить новое обозначение, мы обратились к общеупотребительным, наиболее приемлемым из которых представляется именно это. Итак, обе составляющие нашего термина — и «государство», и «церковь» — описывают скорее различные *аспекты* этого координационно-интеграционного механизма, нежели автономные сущности.

Нечто похожее было и в истории теоретической физики. Долгое время все думали, что *время* и *пространство* — взаимонезависимые сущности. С появлением теории относительности в них увидели не сущности, а разные аспекты того, для чего не нашлось (да и теперь не находится) лучшего обозначения, чем «пространство — время». Столь же долго считали взаимонезависимыми сущностями и то, что обычно называлось «государством» и «церковью». Однако с развитием культурологической теории выяснилось, что то и другое — всего лишь различные стороны некоего единства, которое удобнее определить как «государство-церковь». Это единство, т.е. особый координационно-интеграционный механизм в одних случаях рассматривается нами в гражданско-политическом и военном аспектах, в другом — в «церковно-клерикальном» и теологическом<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> White L. The State-Church: its forms and functions//The evolution of Culture. The Development of Civilization to the Fall of Rome. N.Y.; Toronto; L. 1959 (здесь публикуется перевод гл. 13).

В структурном отношении государство и «церковь» могут быть едины — как это было во многих культурах бронзового века, или совершенно раздельны — как в современных США; могут и в разной степени дублировать друг друга. Первоначально же, т.е. с установлением гражданского общества, «церковь» и государство, как тонко заметил много лет назад Герберт Спенсер, составляли одно целое<sup>2</sup>.

«В Африке, — говорит Радклиф-Браун, — зачастую очень трудно, даже в теории, разделить политические и ритуальные (или религиозные) функции. Поэтому о некоторых африканских обществах можно сказать, что монарх там — глава исполнительной власти и законодатель, верховный судья, военачальник и первосвященник (т.е. главный совершитель ритуала), а возможно, и главный капиталист племени. Но было бы ошибкой представлять это сочетанием разных и никак не связанных функций. Все это — единое служение, в котором монарх, со всеми его обязанностями и действиями, являет нечто нераздельное»<sup>3</sup>.

У керсан пуэбло касик возглавляет политическую систему — сакральную и вместе с тем секулярную, т.е. выступает и как первосвященник, и как вождь. У натчезов побережья Мексиканского залива глава общественно-политической организации — это монарх и божество в одном лице. В Мексике ко времени Кортеса правителей отличали от первосвященников, но не сомневались в их божественном происхождении. В древнем Перу глава государства и глава культа были близкими родственниками — братьями или дядей и племянником, причем первого называли потомком солнечного божества. Египетский фараон во все времена считался (по крайней мере, в теории) богом, первосвященником и царем. На практике же ему приходилось делегировать свои культовые полномочия жрецам, которые приобрели вследствие этого такую самостоятельность, что выделились в особую культовую структуру, отличную от государственной.

В культурах городов-государств Двуречья «жреческие и секулярно-властные функции, несомненно, совмещались в одном лице»<sup>4</sup>. В древнем Шумере «культ и государство связаны так тесно, что политическая власть приобрела теократический характер, действуя и как религиозная, и как светская»<sup>5</sup>. Цари Ассирии, изначально бывшие и первосвященниками, «сохраняли за собой сакральные функции во все периоды истории ассирийской державы»<sup>6</sup>. «Церковь» и государство были едины в Индии<sup>7</sup>. Царей-первосвященников знала и Древняя Греция эпохи железа. Многие правящие роды языческой Скандинавии вели свое происхождение от богов северного пантеона. К

божественным предкам и по сей день возводят родословную микадо японцы. Юлий Цезарь, будучи фактически императором, носил также титул Pontifex Maximus (Великий понтифик); главой государственного культа считался и Октавиан Август.

В наши дни государственная сторона интеграционно-контрольного механизма гражданского общества проявляется куда заметнее и, пожалуй, интенсивнее, чем культовая. Но были в истории и времена безусловного преобладания последней (например, европейское средневековье). Многие, впрочем, склонны считать «церковь» лишь «религиозным институтом»: так, раскрыв «Энциклопедию социальных наук» на слово «Церковь», мы обнаружим там отсылку на «Религиозные институты». Рассмотренная по отношению к индивидуальной человеческой душе, «церковь» — и вправду религиозный институт. Но в контексте социокультурных систем ее следовало бы назвать скорее «политическим институтом». В некоторых гражданских обществах нет институционального священства или особой церковной структуры, и это обстоятельство также может несколько затушевывать роль культового компонента «церкви-государства». Нужно, однако, помнить, что мы обозначаем этим термином не разные сущности, а составные части единого механизма, скрепляющего, регулирующего и контролирующего гражданское общество в целом. Мы уже отметили смешение секулярного и религиозного начал в некоторых системах, но было бы полезно проследить их взаимоотношение на примере двух великих западных культур — исламского мира и Китая.

*«Государство-церковь» исламского мира.* Ислам не знает традиционного священства, и хотя в исламском мире есть люди, посвятившие себя изучению богословия, это ученые, но не священники. Богослужение в мечетях совершают миряне. Никто не может навлечь на других божественную кару или гарантировать им божественную милость и спасение. Но это не значит, что институциональным средствам, которые объединяют, регулируют и контролируют исламское общество, недостает религиозных элементов. Напротив, они весьма многочисленны и сильны.

Куль и государство соединены в лице халифа. Аллах создал «служение власти и требует подчинения всем ее велениям, если они не противоречат мусульманскому закону»<sup>8</sup>. «Исторически халифы — преемники Мухаммеда в управлении всем государством магометан»<sup>9</sup>; они — «наместники пророка». С точки зрения ислама, есть лишь одно действующее право — религиозный закон, завещанный пророком, и в этом

смысле юриспруденция по сути дела — лишь ответвление теологии. Главная обязанность халифа — проведение священного закона в жизнь. Халиф «был религиозным главой мусульман, — писал Барнс, — а халифат — теократией в такой степени, какая редко встречается при всех других типах правления»<sup>10</sup>. Йозеф Шахт охарактеризовал структуру мусульманского общества следующим образом: «Государственный строй и вся цивилизация буквально пронизаны исламом, наложившим на них унифицирующий религиозный отпечаток... Ислам оказался комбинацией религии с идеалом государственного устройства и идеалом цивилизации»<sup>11</sup>.

Итак, мы видим, что религиозные элементы в исламе, несмотря на отсутствие традиционного священства или церковной иерархии, играют весьма действенную роль в интеграционных и регулятивных процессах его социокультурной системы. Государство в самом реальном смысле выступает здесь и как «церковь».

*«Государство» и «церковь»* в китайской культуре. Как и исламский мир, Китай не имел традиционного священства. Однако религиозные элементы выполняли в его социокультурной системе столь же важные интегрирующую, регулятивную и контролирующие функции.

Согласно древнекитайской государственной доктрине, власть императора имела небесное происхождение. Конфуцианство предписывало подданным беспрекословное повиновение монарху. В Ханьскую эпоху Конфуций «был обожествлен и стал предметом поклонения, ученики же его получили долю в жертвоприношениях, связанных с культом их наставника»<sup>12</sup>. В 140 г. до н. э. император Хань У-ди сделал принципы конфуцианства основой государственной политики. В Ханьский же период начались и жертвоприношения при гробнице Конфуция. Около 37 г. н. э. культ его стал государственным. В 59 г. Хань Мин-ди повелел совершать жертвоприношения в честь Конфуция в казенных школах. Влияние Конфуция проявлялось и иным образом — через ученых, имевших вес не только в правящих кругах, но и в религиозной сфере. «Ханьские ученые, — замечает Тёрнер, — выделились в своего рода жреческий класс, и во многих отношениях империя Хань заслужила название «жреческой»<sup>13</sup>. При танских правителях «во всех городах империи сооружались храмы в честь Конфуция. Один император — даосист — хотел учредить для Конфуция титул «ди», т.е. «бог-император», но замысел этот потерпел неудачу. В более поздние времена императоры Маньчжурской династии покровительствовали конфуцианцам и сами пользовались их поддержкой. Даже в период Китайской республики



(1911-1927) делались попытки восстановить конфуцианство в качестве государственной религии<sup>14</sup>.

Таким образом, в китайской культуре, как и в исламе, несмотря на отсутствие организованного священства и официальной «церкви» (в том политическом смысле, в каком мы говорим об этом институте применительно к христианской Европе), роль религиозного и «церковного» компонентов интеграционно-контрольного механизма представляется весьма значительной.

Нетрудно показать, что интеграционно-контрольный механизм западнохристианской культуры имеет те же два компонента. Решения первых церковных Соборов имели «силу закона. Здесь Церковь проявила себя и как государственный институт»<sup>15</sup>. По мнению Флика, «средневековая Церковь была в значительной мере организованным государством»<sup>16</sup>.

Хейес же считает, что папа римский, среди прочих политических полномочий, обладал властью «верховного законодателя, верховного судьи и верховного администратора»<sup>17</sup>. Но рассмотрение «государства-церкви» Западной Европы не является целью настоящей работы.

*Классовая структура гражданского общества.* В гражданском обществе было два основных класса — господ и подданных и каждый из них, в свою очередь, делился на подклассы. Класс господ состоял из правителей, служителей культа и военных. Очень часто правитель, как мы видели, был и первосвященником. В некоторых государствах имелся слой знати — преимущественно земельной аристократии, нередко державшей в своих руках власть над целыми областями государства.

Развитие и дифференциация ремесел, обслуживающих военное дело (выплавка бронзы, позднее — железа), появление новых видов вооружения и техники боя (использование конницы и колесниц) создавали условия для выделения военной знати. В регионах с преобладанием торгово-коммерческого, а не феодального типа экономики к власти приходит класс купечества. Так, независимый предприниматель — видная фигура в древнеавилонском обществе эпохи Хаммурапи. Торговая олигархия достигла здесь влияния, позволявшего ей соперничать с жрецами и военной верхушкой.

Класс подданных составляли те, кто создавал общественное богатство трудом своих рук. Их можно разделить, в первую очередь, на городских и сельских тружеников. Первые были ремесленниками разных специальностей, последние занимались сельским хозяйством. В некоторых обществах класс сельских тружеников состоял из свободных крестьян, в остальных — из крепостных и рабов. Там, где существовало сво-

бодное крестьянство, оно облагалось податью, в качестве которой забирались почти все продукты его труда, за исключением прожиточного минимума. Крепостные прикреплялись к земле, рабы рассматривались как простые орудия производства.

Древнейшие специалисты-ремесленники трудились при храмовых мастерских и при этом могли быть рабами или крепостными. В культурах, где преобладала экономика коммерческого типа, рос городской класс рабочих, занятый производством товаров для расширяющейся торговли. Во многих случаях они объединялись в братства или ассоциации под наблюдением царских уполномоченных. Первоначально труд ремесленников оплачивался, как правило, натурой — т.е. продовольствием и предметами, предназначенными исключительно для непосредственного потребления. С эпохи железа получила распространение денежная форма оплаты.

Ранние формы рабства, по-видимому, также связаны с храмовой организацией, позднее же его развитие — как с городской промышленностью, так и с аграрной сферой. Существовали разные категории рабов: 1) домашние рабы (или домочадцы); 2) ремесленники, прикрепленные к храмам и занятые при дворах царей или знати; 3) рабы, объединяемые в большие группы и занятые на общественных работах — строительстве пирамид, каналов, храмов и т. п.; 4) сельскохозяйственные рабочие. Древнейшим источником рабства были войны и завоевания, долго сохранявшие это значение и впоследствии. Позднее развивается работорговля, важным источником которой служил разбой. Захват и продажа пленных в чужие края стали привычным занятием кочевых семитских племен, клиентами которых были богатые вавилонские купцы, регулярно скупавшие большие партии невольников. С развитием экономики коммерческого типа и особенно ростовщичества слой рабов пополняется детьми, которых продают за долги собственные родители<sup>18</sup>.

Итак, для всех гражданских обществ типично глубокое и фундаментальное расслоение. С одной стороны, налицо правящий класс — цари, знать, священство и военные, с другой — сельские и городские рабочие. Среди последних могли быть как свободные, так и крепостные, но во всех случаях это был класс производителей благ, отдающий все излишки своего труда (кроме самого необходимого) в виде налогов, барщины (подневольной работы) или вследствие простого отчуждения.

*Имущественные основы гражданского общества*. Подробное рассмотрение этого вопроса намечено нами в главе «Эко-

номическая структура высоких культур». Здесь же отметим только, что классовая структура гражданского общества есть лишь политическая проекция экономических институтов. Богатство, дающее политическую власть, является фактической монополией господствующего, или правящего класса. Оно находится либо в прямом владении последнего, либо присваивается им в виде налогов, трудовой повинности, прерогатив и т.п. Правящий класс может владеть как самими производителями благ, так и материальными ресурсами и технологическими средствами производства. Класс подданных, или рабочих, производит все блага, но сохраняет за собой лишь малую их часть, служащую его прокормлению. В этой связи заслуживают внимания примеры политической организации нации по имущественному признаку. Так, законы Солона (ок. 594 г. до н. э.) разделяли граждан древней Аттики на четыре разряда на основе имущественного ценза, которым определялись и их общественные обязанности.

*Территориальная организация гражданского общества.* Сэр Генри Мэйн выделяет в истории человеческого общества две громадные эпохи:

примитивное общество, основанное на родственных узах, и современное, зиждущееся на территориальной организации. «История политических идей, — говорит он, — начинается с предположения, что кровное родство — единственно возможная основа политического функционирования общины [вариант: общины в ее политических функциях]». Торжество принципа территориальной общности было, по его мнению, революционным новшеством. «Первобытное сознание и помыслить не могло о группе индивидов, сообща осуществляющих свои политические права лишь на том основании, что им выпало жить в одинаковых топографических границах»<sup>19</sup>.

Те же, по существу, взгляды высказывал и Морган, подразделявший все человеческие общества на два типа — *societas* и *civitas*. *Societas* (собственно «общество») составляют те социокультурные системы, которые принято называть «первобытными», или родоплеменными. Эти общества, писал Морган, «утверждались на основе индивида и на чисто личностных отношениях». Система же, названная им *civitas*, или государство, основана «на территории и на собственности»<sup>20</sup>.

На наш взгляд, это подразделение сохраняет свое научное значение и сегодня, несмотря на критику, которой оно подвергалось<sup>21</sup>. Лоуи принимает Мэйново и Морганово противопоставление кровного родства и территориальной общности как принципов территориальной организации, но отрицает определяющее значение этих категорий для того и другого

типов общества. По его мнению, территориальный фактор играет существенную роль в политической организации первобытных народов, и следы государственного развития обнаруживаются в «самые ранние времена»<sup>22</sup>. Лоуи, впрочем, не указал ни одного общества, основанного на кровнородственных связях и вместе с тем готового терпеть членов, «сообща осуществляющих свои политические права лишь на том основании, что им выпало жить в одинаковых топографических границах»<sup>23</sup>. И мы уже обращали внимание читателя на тот факт, что постоянно проживавшие в Афинах чужеземцы лишены были всех политических прав как не принадлежавшие к греческим кровно-родственным группам (филам).

Не признавая территориальную общность принципом политической организации для обществ, основанных на кровном родстве, мы все же надеемся и здесь обнаружить зачатки территориально-политического устройства. Сводя все множество данных к одному тезису, скажем, что при переходе от племенного общества к гражданскому локализованные кровнородственные группы становятся территориальными единицами политической системы.

Локализованные кланы — не редкость во многих первобытных обществах. И даже в племенных поселках, где все кланы живут одной общиной, между ними имеются пространственные разграничения. Люди, так или иначе, обитают в пространстве; отсюда и тесная во многих случаях связь кровнородственного и территориального принципов их группировки. С ростом племен и кланов, узы родства ослабевают и возникает тенденция к распаду кровнородственной организации, теряющей свое прежнее значение. Вместе с тем возрастает роль территориального фактора. К этому времени вырабатывается особый координационный, интеграционный и административный механизм, и кровное родство как основа политической организации вытесняется отношениями собственности, а место кровнородственной группы как принципа политической организации занимает территориальная единица.

Так, народ ганда, или уганда делился примерно на 30 экзогамных патрилинейных кланов. Поскольку численность его достигала без малого миллиона, в большинстве кланов было по несколько тысяч членов, что делало их фактически неуправляемыми и не имеющими активного влияния на общественную жизнь. Вот почему кланы разделялись на субкланы, каждый со своей территорией и своим вождем. Но как целое, народ ганда, находившийся под управлением короля (который имел — по крайней мере, в теории — абсолютную

власть), делился на десять округов во главе с королевскими уполномоченными — вождями, а каждый округ, в свою очередь, — на более мелкие, под властью вождей различных степеней, также назначавшихся королем. Клань, точнее субклань, сохраняли многие черты кровнородственной организации, по-прежнему игравшей важную роль в повседневной жизни общинников. Однако в масштабе всего племени здесь вполне отчетливо выступает территориальный принцип. В политической организации некоторых культур встречаются территориальные единицы, которые, судя по многим признакам, были когда-то кровнородственными группами. У ацтеков таким примером могут служить *calpulli*. Есть свидетельства, что первоначально они представляли собой экзогамные патрилинейные клань, но ко времени испанского завоевания «локализовались в отдельные округа ... каждый со своим храмом и культом, домом совета и должностными лицами...»<sup>24</sup>. Двенадцать *calpulli* были составными частями четырех больших областей, на которые делилась территория Мексики для удобства управления. Подобным образом и *aylli* империи инков явно был экзогамной матрилинейной кровнородственной группой, ставшей затем унифицированной единицей, которая объединяла 100 мужчин — глав семьи. «Племя» насчитывало 10 тыс. таких членов, а четыре «племена» составляли «провинцию». Провинции империи составляли четыре «области» во главе с вице-королями. Так кровнородственная организация трансформировалась в территориально-организованную политическую систему<sup>25</sup>.

По мере эволюции политической организации Древнего Египта клань трансформировались в территориальные группировки под названием *номы*. На основании анализа источников к такому выводу пришел и Тёрнер: «С развитием номов как территориально-административных округов... племенную организацию заменило территориальное управление»<sup>26</sup>. В древней Аттике четыре *филы* (племена) образовали ок. 700 г. до н. э. единую политическую структуру (ок. 700 до н. э.). Население делилось по имущественному признаку на четыре разряда. Для мобилизационных нужд и содержания сухопутных и морских сил были учреждены 48 округов (*навкрарий*), по 12 на каждую из четырех фил. Последовавшие примерно два века спустя реформы Клизфена ускорили переход от кровнородственной к территориальной организации. Упразднив четыре старые ионийские филы, Клизфен заменил их десятью новыми, имевшими совершенно искусственное происхождение. Принадлежность к ним определялась проживанием в том или ином деме — районе Аттики или самих Афин.

Согласно «Афинской политике» Аристотеля, Аттика разделялась на три географических региона: город с пригородом, внутренняя часть и приморье. Каждый из них насчитывал десять *триттий*. Фила состояла из трех триттий, каждая из которых располагалась на территории всех трех регионов. До Клизфеновых реформ переселявшиеся в Аттику купцы и ремесленники, как чуждые туземной кровнородственной организации, не имели политических прав. Со времен Клизфена права афинского гражданства распространяются и на них. Этот пример, как и многие другие, показывает, что кровнородственная организация постепенно уступает место территориальной.

Территориальная организация современных наций проявляется в таких структурных единицах, как штаты, графства, районы, избирательные участки и т. п.

*Политические формы: монархия, феодализм, демократия.* Политические системы гражданского общества имеют множество разновидностей, которые тем не менее можно в общих чертах классифицировать как монархию, феодализм и демократию, или парламентские формы. Для монархии, наиболее известной и сравнительно простой для изучения формы, типична верховная роль правителя в политической организации государства. Такой правитель может исполнять сакральные функции и быть главой вооруженных сил. Его власть либо фактически не ограничена, либо зависит от определений совета аристократии или парламента. Характерной особенностью монархической формы является централизация власти.

Феодальную форму, напротив, отличает децентрализация. Монарх не устраняется, но власть его либо весьма ограничена, либо номинальна. Для феодализма характерна видная роль местной, территориальной знати, которая нередко является и военной аристократией. Формально состоя под властью государя или совершенно независимо от него, на основе собственного права, она управляет своими родовыми владениями — порой очень обширными.

Великие культуры бронзового века не дают нам ни одного примера демократической, или парламентской формы правления. Небогат такими примерами и железный век. В своем законченном виде эта форма составляет существенную особенность западной культуры нашего времени. И все же история оставила несколько примеров демократического (республиканского) гражданского устройства в культурах древней Греции и Рима. Обратимся к греческому образцу.

Начало Афинской демократии положили законы Солона (ок. 594 до н. э.). В соответствии с ними, граждане разделя-

лись по имущественному признаку на четыре разряда, причем политические права — участие в народном собрании, заседаниях суда и выборах должностных лиц — распространялись и на представителей низших имущественных категорий. Тем не менее главные должности в управлении, суде и в сфере общественного культа были доступны лишь наиболее состоятельным гражданам. За правлением тирана Писистрата и двух его сыновей последовала новая реформа, осуществленная Клисфеном (ок. 502 до н. э.). Государство получило территориальную организацию, в основу которой были положены районы (более 100), названные *демами*. Каждый афинский гражданин стал членом дема и пользовался вытекающими из этого членства политическими правами. Управление осуществлял Совет Пятисот, члены которого отбирались из числа граждан, избранных по демам. Членом Совета мог стать любой гражданин.

Было и народное собрание, в котором участвовали «все граждане, старше двадцати лет» и которое «регулярно собиралось десять раз в году»<sup>27</sup>. По законам Клисфена, Афины управлялись выборными должностными лицами. Доступ к гражданским должностям не зависел от имущественного ценза, а со времен Перикла магистраты стали получать жалование, что позволило участвовать в управлении и бедным гражданам. Народное собрание могло требовать отчета у должностных лиц, подозреваемых в измене, нечестии, сокрытии доходов, а при наличии бесспорных улик — карать виновных (наложением штрафа, изгнанием или смертной казнью).

Афинская демократия не знала на практике полного равенства всех граждан. По словам Тёрнера, хотя «развитие демократии и дало власть беднейшим гражданам, главными должностными лицами государства были почти исключительно представители знати и семей богатых землевладельцев»<sup>28</sup>. Кроме того, политическими правами пользовались лишь граждане, т.е. приблизительно 55 % населения. Остальную массу составляли рабы (36%) и метеки (чужестранцы, ок.9%). Метеки не могли участвовать в голосовании, избираться на общественные должности и быть служителями культа. Они не могли также владеть землей или просить государственного вспоможения в случае острой нужды. Даже дети их считались незаконнорожденными. Тем не менее с метека взимались те же налоги, что и с гражданина, а сверх того — добавочная подать, неуплата которой превращала его в раба.

*Функция «государства-церкви».* Функция «государства-церкви» состоит в поддержании целостности той социокультурной системы, частью которой оно является. Это подразумева-

ет, как мы видели, координацию и контролирование частей системы, а также ее регуляцию в целом. Целостность гражданской общественной системы подвергается угрозе с двух сторон — извне и изнутри. Чтобы сохранить свое тождество и целостность, социокультурная система должна защищать себя от внешних врагов. Порой, однако, лучшей защитой — как в международной дипломатии, так и на полях сражений — является наступление. Отсюда следует, что «государство-церковь» должно время от времени мобилизовывать ресурсы — и людские, и материальные — своей социокультурной системы и использовать их в военных усилиях нападения и защиты, т.е. в целях войны. С другой стороны, ему необходимо считаться с угрозой изнутри. Все гражданские общества состоят из классов с противоборствующими интересами. В каждом конкретном случае налицо дихотомия правящего меньшинства, обладающего фактической монополией на богатство или политическую власть, или на то и другое, и большинства населения, удерживаемого в той или иной форме зависимости — экономической или политической, или в обеих вместе. Кроме того, во многих обществах наблюдается соперничество в высших слоях за политическое господство.

Борьба между господствующим и подчиненным классами — хроническое явление в гражданском обществе. Низшие классы — рабы, крепостные, промышленный пролетариат — периодически пытаются улучшить свою участь путем восстаний и бунта. Для сохранения социальной системы от насильственного разрушения и последующего погружения в анархию между классами необходимо поддерживать отношения подчинения и соподчинения — иными словами, держать подчиненный класс в условиях зависимости и эксплуатации. И дело «государства-церкви» — следить за этим.

Порабощение масс и взаимоотношения господствующего и подчиненного классов наглядно изображены Тёрнером: «В альянсе жреческой касты и класса воинов [светского орудия «государства-церкви». — *Прим. Л. Уайта*] слились воедино религиозный долг, право и сила. Первоначальное наивно-земледельческое отношение к миру духов преобразилось в раболепство перед земными властями. С порабощением масс возвысились и возымели особый вес жреческое и военное сословия. Представители их смотрели на труд как на низкое занятие, а роскошную жизнь, которую обеспечивала им эксплуатация масс, оправдывали своим умственным и нравственным превосходством. Подобострастие людей низших классов принимали они с оскорбительной снисходительностью, заявляя, что массы не заслуживают иной участи, чем работать на



тех, кто лучше их. Соппротивление масс подавлялось со всей жестокостью, которая, упрочивая их господство, еще больше озлобляла угнетенных. Городские культуры приучили и власть имущих, и безвластное большинство в борьбе за политические цели обращаться к насилию»<sup>29</sup>.

Кроме защиты целостности социокультурной системы от внешних и внутренних врагов «государство-церковь» имело и другие функции внутренней организации, регуляции и контроля. Они связаны с необычайно важным процессом передачи культуры уходящего поколения его преемникам, т.е. с *обучением*, с межличностными отношениями в браке и семье, с преступлением и наказанием, с имущественными отношениями, здравоохранением и благосостоянием общества, средствами коммуникации и т.д. Итак, рассмотрим эти функции «государства-церкви» в их специфических и конкретных проявлениях — с точки зрения сперва государства, затем — «церкви».

## Государство

*Война.* Все государства имеют армии (а некоторые и флот) для ведения наступательных и оборонительных войн с соседями. В этом отношении все они одинаковы: различны лишь формы, в которых это осуществляется, и здесь можно привести несколько характерных примеров. По-видимому, наиболее распространенными методами комплектования армии были рекрутский набор и всеобщая воинская повинность — такова практика и древних, и современных обществ. Имели большое распространение и наемные войска.

В некоторых случаях глава государства был одновременно верховным военачальником и возглавлял или сопровождал армию на театре военных действий. Так, известно, что многие египетские фараоны сами шли во главе войска. Со временем, однако, оформляется класс профессиональных военных, к которым и переходит реальное руководство военными действиями. Первое регулярное войско учредил, скорее всего, аккадский царь Саргон (3-е тыс. до н.э.). О существовании особого воинского сословия в древнем Вавилоне говорят законы Хаммурапи.

Отдельные государства содержали шпионов-«соглядатаев» для армии, а в правительственных целях — военную разведку. У ацтеков купцы нередко выполняли шпионские функции среди племен, с которыми торговали.

Мобилизация как материальных, так и людских ресурсов для воинских нужд осуществлялась государством.

Мы уже говорили вкратце о последствиях войн. Часть населения побежденной страны зачастую обращалась победителями в рабов (тот же Саргон Аккадский, например, «ввел практику поголовного порабощения населения покоренных городов»<sup>30</sup>). Практиковалась аннексия завоеванных территорий; при этом прежнее население могло остаться на них как крепостные и вассалы. Победители в разной степени и различными способами присваивали имущество побежденных: прямым грабежом, в виде трофеев, контрибуций или податей.

Приобретенные таким образом богатства обычно распределялись внутри высшего класса народа-победителя: членов царствующего дома и правящей верхушки, жреческого сословия и военной элиты. Войны способствовали социальному расслоению и даже ускоряли его. Побежденные народы порабощались, широкие массы народа-победителя еще больше подчинялись абсолютной власти правителя (что было залогом успешных военных действий), правящий же класс укреплял свое экономическое и политическое могущество.

*Классовые столкновения.* Участь зависимых классов весьма часто была тяжелой, а лишения и тяжелый труд, сопровождавшиеся, как правило, грубым и жестоким обращением, вызывали среди них острые вспышки недовольства.

Крупное народное восстание произошло в Египте (согласно Морету и Тёрнеру, в 2200 г. до н.э.)<sup>31</sup>. Другое восстание относится ко времени Двенадцатой династии. По словам Тернера, «причиной обоих восстаний была неспособность правящего слоя в должной мере обеспечить массы продовольствием; оба выступления сопровождались беспорядками, убийствами и грабежами»<sup>32</sup>. Иранские крестьяне, поднявшиеся против зороастрийского духовенства и знати в движении маздакидов (ок. 500 г. н.э.), захватывали земли и скот, превращая свои деревни в коммунистические поселения. В Китае эпохи ранней Хань вспыхивали восстания крестьян и рудокопов. В Спарте тайные агенты власти постоянно вращались среди *шлотов* — одного из двух порабощенных классов, — выслеживая и убивая «всякого, кто не повиновался или выказывал сравнительно большую сообразительность»<sup>33</sup>. В Сицилийском восстании II в. до н.э. участвовала четверть миллиона рабов. Восставших взяли измором и потом тысячами распинали. Движение италийских рабов под водительством Спартака было разгромлено на полях решающего сражения; около 6 тыс. его последователей распяли вдоль Аппиевой дороги. Все это — лишь несколько примеров бесконечной и широкомасштабной гражданской войны, длившейся веками.

Дело государства — светского рычага специального интег-

рационального и контрольного механизма в гражданском обществе — подавлять эти выступления, сохраняя целостность народов, среди которых они происходят. В этом процессе оно прибегало к самым крутым мерам, чаще всего — к массовым казням. Иногда, впрочем, государство не достигало успеха в подавлении восстаний или, во всяком случае, не могло избежать сильных потрясений. Как пишет Тёрнер, первое большое восстание в Египте «сокрушило могущество Мемфиса», а второе, эпохи Двенадцатой династии, «привело к упадку Фив — столицы царства... Верхнему Египту так и не удалось оправиться от запустения»<sup>34</sup>. Дестабилизирующее действие восстаний, с одной стороны, и роль государства в их подавлении — с другой, в этих примерах выступает с предельной ясностью.

*Кровная месть и междоусобные войны.* В первобытном обществе обида или убийство влекли за собой месть родственников пострадавшего. Если месть не могла настичь самого обидчика, она обрушивалась на членов его семьи. Отмщение было делом кровнородственных групп, прерогативой племени и принадлежало скорее к сфере частного, чем публичного права. В более развитых культурах, с умножением богатств и повышением их роли в общественных отношениях, возмездие по принципу «душу за душу, око за око, зуб за зуб» постепенно заменяется особым денежным штрафом — вергельдом, размеры которого зависят от тяжести преступления.

Утверждение гражданского общества, где право убийства монополизировано государством, поставило частную месть вне закона. Это касалось и междоусобных войн — вроде столкновений шотландских кланов. Кровная месть преследовалась в государствах ацтеков и инков, в негритянских монархиях Африки (например, среди ганда и дагомейцев). Исключительной юрисдикцией над преступлениями обладали государства Египта и Двуречья. Объявление кровной мести и частных войн вне закона — один из самых бесспорных признаков гражданского общества. Интересно отметить, что у германских народов и в Англии этого достигли сравнительно поздно. Согласно Мунро Смит, «около 1439 г. шеффены (судьи по уголовным делам) приняли следующее решение: “Если родственники убитого хотят и могут отомстить за него, то Бог им в помощь, ибо тем самым мы, шеффены, освобождаемся от этого дела”»<sup>35</sup>. К XV в. относятся и известия о вооруженном соперничестве двух английских аристократов и их сторонников<sup>36</sup>. Когда один из них погиб, противник выплатил вдове убитого денежную компенсацию. Эта история — последний пример междоусобных войн и уплаты вергельда в Англии<sup>37</sup>.

*Государство и собственность.* Поскольку гражданское общество носит классовый характер, а экономическую основу его составляет собственность, «государству-церкви» приходится защищать имущественные права его членов. Оно должно располагать определенными средствами — как защиты имущих классов в их обладании богатствами, так и отчуждения у трудящегося класса излишков его труда. Эти средства относятся к политическим и употребляются «церковью» наравне с государством.

Выясняя общие черты гражданского общества, мы уже останавливались на отношении государства к собственности. Давно уже признано, что одна из основных функций государства — установление и поддержание экономической системы. По наблюдению Моргана, «правительства, учреждения и законы — всего лишь приспособления для создания и защиты собственности»<sup>38</sup>. Моргану вторит и известный немецкий социолог Тённис, отметивший, что «общества и государства — это институты, служащие, главным образом, для мирного стяжания и защиты собственности»<sup>39</sup>. Такова и точка зрения Католической Церкви, сформулированная папой Львом XIII в его энциклике «Об условиях труда». В разделе, озаглавленном «Государство должно защищать частную собственность», он говорит: «Следует помнить: главным достижением должна быть гарантия — и юридическая, и политическая — частной собственности».

Классовая структура гражданского общества зиждется на существующих в нем отношениях собственности, государство же призвано поддерживать то и другое. В некоторых культурах социальной стабильности угрожали специфические тенденции экономики. Допустим, что отдельные представители низших классов достигают благосостояния, позволяющего им шеголять в одежде или украшениях, которые всегда считались достоянием знати. Положение и привилегии высшего класса оказываются в таком случае под угрозой, а масштабы возвышения низшего класса — непредсказуемыми. Чтобы предотвратить дестабилизацию классовой структуры и наступление на привилегии высших классов, некоторые общества прибегают к законам против роскоши. Эти законы, будучи политическим средством контроля над экономическими процессами, не позволяют владельцам богатств распоряжаться ими по собственному вкусу и усмотрению. При «обычных» условиях в законодательных запретах нет нужды: низшие классы, как правило, лишены не только предметов роскоши, но и самого насущного. Но когда экономическая ситуация отдает атрибуты роскоши в руки отдельных простолюдинов, государство

ради сохранения социальной структуры может прибегнуть и к этому средству. У инков, например, простонародью «разрешалось носить лишь грубую одежду из шерсти ламы; более дорогие ткани — вигонь или альпаги,— были привилегией знати. Низам общества возбранились также изысканные яства, все мало-мальски крепкие напитки и кока. В ушах они могли носить лишь пучки соломы или шерсти, небольшие деревянные или глиняные подвески, но не крупные кольца из драгоценных материалов. Простолюдины не имели права украшать себя драгоценными камнями, перьями, золотыми или серебряными кольцами, ручными или ножными браслетам, орнаментированными шейными гривнами, которые были в ходу у людей высшего класса»<sup>40</sup>. В доколумбовой Мексике рядовой ацтек, дерзнувший «выстроить каменное жилище, равно как облечься в одежды из хлопка или с вышивкой из золота и драгоценных камней», считался преступником<sup>41</sup>. Шелковые одежды считались исключительной привилегией принцев и аристократов в раннеханьском Китае; чтобы предотвратить их распространение среди разбогатевших купцов, правительство прибегло к законам против роскоши<sup>42</sup>. Это законодательство применялось и в Западной Европе. Например, в Англии эпохи Тюдоров «никто ниже лорда не мог носить одежду из золота и серебра, ни соболей... Ношение малинового и голубого бархата возбранилось всем, кроме рыцарей ордена Подвязки... Что же касается низших классов, то ни у кого из находящихся в услужении короткое платье не могло быть длиннее 2,5 ярдов, а длинное — 3-х; слугам в имениях, пастухам и работникам, чье имущество оценивалось ниже 10 фунтов, под угрозой колодок запрещалось носить платье дороже 2-х шиллингов за ярд и штаны — дороже 10-ти пенсов»<sup>43</sup>.

*Преследование воровства.* Одним из средств государственной защиты имущественных основ гражданского общества было суровое преследование воровства. У ацтеков вор обращался в рабство. Инки наказывали мелкие хищения поркой; воровство же у государства каралось смертью. Ганда убивали вора, пойманного на месте преступления; в остальных случаях ему наносили увечья. Смерть или увечье были обычным наказанием за воровство и в наиболее известных городских культурах эпохи бронзы. Трудно сказать, оказывали ли жестокие наказания устрашающее действие, но применялись они именно с этой целью. И уж смертная казнь, к которой так часто прибегало государство, во всяком случае лишала многих возможности повторить преступление.

*Ирригация.* Ирригация относится к числу жизненно необходимых общественных работ. Осуществляемая силами всей

общины под надзором полномочного представителя племенной власти, она встречается даже у самых примитивных народов<sup>44</sup>. В Перу и Мексике до испанского завоевания ирригация осуществлялась государством. Ирригационные работы были одной из главных функций центральной власти в городах-государствах эпохи бронзы, чье экономическое благосостояние, равно как и политическая и социальная система, в огромной степени зависели от налаженной системы орошения полей.

*Государственные монополии.* Во многих культурах бронзы государство возглавляет или направляет развитие некоторых видов промышленности, а иногда монополизировать торговый обмен отдельными товарами. Сосредоточение в его руках такого рода промышленных и коммерческих функций объясняется слабым развитием в эпоху ранней бронзы торгового класса.

В древнем Китае, например, государство в разные периоды монополизировало такие ресурсы и промыслы, как дары леса, соледобычу, выплавку железа, разведение моллюсков, винокурение и пр.<sup>45</sup>.

«В Индии времен Маурья, в ханьском Китае, в сасанидской Персии, в эллинистических монархиях государство, т.е. политически организованный правящий класс, большей частью берет промышленную деятельность в свои руки. Государственные монополии были скорее орудием налогообложения, направления труда и контролирования цен, чем способом организации капитала. И почти во всех видах труда, требующего соединенных усилий (за исключением горного, металлообрабатывающего и текстильного промыслов), государство неизменно выступает организатором так называемых «общественных работ» — сооружения стен, дорог, водопроводов, каналов, набережных, дворцов, храмов и т.д. Такие предприятия осуществлялись как государственная инициатива — отчасти потому, что только государству под силу было их финансирование, отчасти потому, что необходимая для них концентрация и переброска людских ресурсов могли быть прерогативой лишь политической власти»<sup>46</sup>.

*Деньги, рынки, система мер и весов.* Государство стремится воздействовать на экономические процессы, устанавливая надзор за рынками, системой мер и весов, а по возможности и монополию на чеканку монеты и выпуск бумажных денег. Рынки, действующие под контролем правительственных чиновников, встречаются у ацтеков времен Кортеса и в некоторых монархиях Черной Африки.

*Дороги и сообщение.* Интеграция социокультурных систем

требует коммуникационных и транспортных средств, и в этой сфере столь же нетрудно усмотреть руководящую роль государства. Ацтеки имели отличную дорожную сеть: водные рубежи перекрывались стационарными или подвесными мостами из дерева и других материалов, вдоль дорог находились посты скороходов. Известно, что рыба, выловленная утром в Мексиканском заливе, еще днем доставлялась в столицу, к столу Монтесумы. В доколумбовом Перу две магистрали — вдоль побережья и в глубине территории — пересекали империю инков с севера, а из столицы (г. Куско) шла разветвленная сеть вспомогательных дорог. Через каждые две-три мили встречались посты скороходов, и сообщения передавались очень быстро (так, расстояние между Кито и Куско — приблизительно 1300 миль — преодолевалось за 10 дней). В Уганде система прекрасных дорог (иногда более 12-ти футов шириной) связывала местопребывание короля с резиденциями главных его наместников, а те, в свою очередь, — с резиденциями наместников младшего ранга. Империю Александра Македонского пересекали охраняемые дороги, снабженные к тому же укрытиями от солнца и непогоды. Царский путь из Сард в Сузы был рассчитан на десятидневный переход. В Китае, ко времени Ханьской династии, существовала весьма разветвленная дорожная сеть. Созданная императорами, она вела из столицы, Шеньяна, в Шэнси, что было очень удобно для феодальной знати и вместе с тем укрепляло связь центра с периферией. Дорожным строительством славился, конечно же, и древний Рим. Во времена Траяна протяженность главных дорог составляла 47 тыс. миль. Многие римские дороги были вымощены, имели путевые столбы, указатели и гостиницы.

*Власть и индивид.* Процесс координации, интеграции и контроля социокультурной системы неизбежно затрагивает личность, неразложимое единство ее структуры. Осуществляя общее наблюдение и контроль над личностью, государство оказывает на нее давление в самых различных сферах, будь то рождение, брак, воинская служба или самый уход из жизни. Индивид подчинен законам как носитель определенного социально-имущественного статуса, как преступник (когда он их нарушает). Более же всего государство соприкасается с личностью в сфере образования и воспитания.

*Образование.* По меркам нашего общества и согласно мнению людей науки, обучение и образование суть интеллектуальные действия, направленные на усвоение определенных истин и сообщение этих истин другим. Однако с точки зрения социокультурной системы, обучение есть политический про-

цесс, одно из средств социальной интеграции и контроля. С антропологической же точки зрения это процесс, в котором культура одного поколения передается следующему, или способ, которым общество навязывает индивиду свои обычаи, верования, идеалы и модели поведения. Процесс обучения может быть формальным и неформальным; последний, будучи более глубоким, продолжительным и органической частью повседневности, оказывает и более серьезное воздействие на жизнь индивида. Концепция обучения как политического процесса хорошо обоснована у Аристотеля: «Но самое важное из всех указанных нами и способствующих сохранению государственного строя средств ... это воспитание в духе соответствующего государственного строя ... Едва ли кто-нибудь будет сомневаться, что законодатель должен отнестись с исключительным вниманием к воспитанию молодежи ... Ведь воспитание должно соответствовать каждому государственному строю»<sup>47</sup>. Он восхваляет лакедемонян, которые «проявляют очень большую заботу о воспитании детей», так что «оно носит у них общественный характер»<sup>48</sup>.

В культурах эпохи бронзы роль государства в обучении масс была невелика. И вместе с тем даже у ацтеков можно обнаружить школы для детей общинников. В Египте эпохи Древнего Царства существовали дворцовые школы, где юноши осваивали всякого рода практические искусства — письмо, математику, инженерное дело, медицину и т.п. «Образование состояло исключительно в практической подготовке будущего чиновника»<sup>49</sup>. В древней Индии образование испытывало громадное воздействие религии, но были и школы сравнительно светского направления, прививавшие сугубо практические навыки. Иногда развитию образования содействовали сами правители, при которых некоторым ученым удавалось добиться политического влияния. В Китае обучение стало интегральной частью политической организации государства. Во времена У-ди (II в. до н.э.) изучение классической литературы считалось необходимым для знати. На протяжении веков здесь существовали экзамены для соискателей государственных должностей, и Коунтс с полным основанием говорит, что Китаем правили ученые<sup>50</sup>. Одним из преимуществ такой системы было «полное приручение ученогословия трон»<sup>51</sup>. В Японии эпохи Нара (VIII в.) главную задачу образования видели в подготовке новых правительственных кадров<sup>52</sup>.

Древнегреческое общество во многих отношениях имело откровенно секулярный характер (так, Аристотель даже не включает жрецов в свой каталог профессиональных групп).



Главной заботой здесь были отношения государства и индивида, а не человека с Богом. «Законы» Платона и «Политика» Аристотеля сосредоточены, в основном, на общественной жизни и общественной мысли Греции. Отсюда и убеждение, что образование — всецело государственное дело. Согласно Платону и Аристотелю, оно должно регулироваться государственной властью, быть обязательным для свободных граждан, и притом единообразным.

В Риме образование первоначально носило домашний характер; позднее учреждаются начальные школы, входят в моду и риторские училища. В императорскую эпоху последние постепенно включаются в государственную систему.

*Общий обзор функций государства.* Мы видели, что государство посредством сложного правительственного механизма — через монархов и их советников и администраторов, через ассамблеи или парламенты, судебно-полицейские и карательные учреждения — в значительной мере интегрирует, регулирует и контролирует жизнь гражданских обществ. Оно защищает их от внешней агрессии и внутренней смуты<sup>53</sup>. И оно же организует или, по крайней мере, контролирует многие межсоциальные процессы и многие сферы жизни — пути сообщения, ирригацию, общественное благосостояние и здравоохранение, финансы и торговлю, систему наказаний, образование и т.д. — столь же существенные, сколь и желательные для полноценного функционирования общества. Цель этих усилий — безопасность, преемственность и эффективность социокультурной системы.

## «Церковь»

Обозрев функции государства как механизма интеграции, регулирования и контроля, обратимся теперь к «церкви». Если государство и «церковь», как мы уже заметили, — всего лишь два аспекта, или сегмента специального интеграционно-регулятивного механизма гражданских обществ, было бы естественно ожидать, что функции «церкви» и ее роль в социальном организме в общем и целом параллельны государственным. Следующий далее анализ подтверждает наше предположение.

Функцией «церкви» в гражданском обществе является сохранение целостности социокультурной системы, частью которой она является. Она достигает этого посредством 1) наступательно-оборонительных отношений с соседними странами и народами, 2) поддержания режима повиновения и по-

слушания для подчиненных классов у себя дома и, следовательно, предупреждения дезинтеграции общества в результате восстаний и гражданских войн, а также 3) управления различными межсоциальными процессами и сферами — т.е. через налаживание сельского хозяйства, ирригации, ремесел и коммерческих связей, организации общественных работ и воздействия на жизнь индивида через обучение и культ.

В любом гражданском обществе «духовенство» — по крайней мере, высшее — составляет часть правящего класса и в этом качестве пользуется громадным политическим весом или властью, а также правом владеть богатствами. Мы уже указывали, что носитель верховной власти во множестве случаев был тесно связан с реческим сословием, а нередко и сам выступал как верховный жрец. В других случаях «духовенство» оказывало неизменно определяющее влияние на правительственный курс. Два верховных жреца у ацтеков «давали советы царю и его приближенным по вопросам войны и внутренней политики»<sup>54</sup>. Глава жрецов в доиспанском Перу был братом или дядей главы государства — Великого Инки. В Древнем Египте соперничество между фараонами и жрецами нередко завершалось победой последних, выдвигавших царя из своей среды. Да и «ассирийские самодержцы <...> не начинали общественных дел без совета с ее [Иштар. — Прим. Л. Уайта] жрецами»<sup>55</sup>. В Греции и Риме жрецы, обладая большим политическим влиянием, тем не менее «слишком тесно отождествлялись с секулярным правящим слоем, чтобы оформиться в самостоятельную политическую силу»<sup>56</sup>.

*Война.* Можно с уверенностью сказать, что ни одна война не обходилась без обращения к сверхъестественным силам. И делом «духовенства» в гражданском обществе — как и делом заклинателей в обществе родоплеменном — была мобилизация населения для военных нужд. Служитель главного божества ацтеков — бога войны Виципицли, был одним из двух столпов жреческой иерархии. Жрецы с изваяниями богов шли во главе походного строя войск. И одной из целей войны у ацтеков был захват пленных для храмовых жертвоприношений. В Египте и других древних цивилизациях Старого Света победа в войне считалась даром божества. «Эту победу даровал мне Амон», — заявляет Рамсес II в надписи, сделанной после битвы при Кадеше. Богов полагалось благодарить, делая подарки храму или предоставляя жрецам долю в военной добыче.

*Классовая структура.* В городских культурах древности жречество было интегральной частью классовой структуры гражданского общества. Принимая свою общественную роль

как должное, оно безоговорочно принимало как данность и общество своего времени — с подчиненными массами на одном полюсе и правителями, военной верхушкой и жреческой иерархией — на другом. В таком общественном устройстве открывались воля и замысел богов, и религиозный долг, следовательно, состоял в поддержании и воспроизведении данной системы. Далекая от осуждения рабства, эта идеология вполне отвечает тому факту, что «первоначально рабы были, по-видимому, прикреплены к храмам»<sup>57</sup> в качестве сельскохозяйственных рабочих или ремесленников.

*Социальный контроль, образование и культ.* Говоря об этических нормах, мы уже отмечали следующую закономерность: если у первобытных народов боги практически не вмешиваются в домашнюю жизнь, то в гражданском обществе их влияние на поведение масс чрезвычайно велико. Чтобы примирить низшие слои с существующим порядком и насадить в их сознании идеал послушания, жрецы используют специфическую теологию и культ. Нужда в такого рода «церковных» ресурсах ощущалась тем сильнее, что военный аппарат не в состоянии был справиться с хронической угрозой восстаний, гражданской войны и анархии. Поучения жрецов, подкрепляемые общей атмосферой ожидания чуда и таинственными обрядами, внушали необходимость подчиняться установленному порядку и даже защищать его. Для древних египтян, например, непреходящее значение имел нравственный закон, установленный солнечным божеством Ра. Их общественный идеал предполагал «полную примиренность каждого со своим классовым статусом, презрение к физическому труду и бедность как обычный удел простолюдинов»<sup>58</sup>. Мысль о том, что следует довольствоваться своим жребием и местом в жизни, встречается и в буддизме. Учение Конфуция «настойчиво призывает людей отличать лучших из них» и, по мнению Гу Чжэ-кана, «эта теория была в высшей степени удобна для деспотического правления»<sup>59</sup>. А в сравнительно недавнее время и католическая Церковь признала огромную роль религии в «умягчении людских душ»<sup>60</sup> и предотвращении мятежей.

*«Церковь» и собственность.* Выступая в этой роли как один из компонентов специального интеграционно-контрольного механизма гражданского общества, «церковь» располагает огромными богатствами. Это происходит потому, что высшее жречество составляет значительную часть правящего класса, обладающего монополией на богатство в такой же мере, как и на политическую власть. «Человек живет благоволением божества», — вот мысль, определяющая учение всякой «церкви». Человек не может справиться с жизнью сам и нуждается

ся в поддержке высших сил. Поэтому даже в самых примитивных культурах собирателей встречаются жертвоприношения, призванные обеспечить помощь божества. Ранние аграрные общества знают обычай приношения богам первых плодов. Со временем чувство благодарности богам и потребность воздать им за милости переносятся и на их земных представителей, т.е. служителей культа. В некоторых родоплеменных обществах — например, у пуэбло Юго-Запада Америки — жрецы находятся на общественном содержании (хотя бы частичном). Верховный жрец у кересан-пуэбло владеет всей землей (во всяком случае, теоретически) и, как земной представитель Ятику («Матери»), получает содержание от племени<sup>61</sup>. В ранних городских культурах, вызванных к жизни аграрной революцией, земля считалась собственностью божества, представителями которого были верховный жрец или царь (последний, как мы видели, мог совмещать и обе функции). Поэтому часть продукта предназначалась жрецам или царю в качестве «платы» за пользование землей. По мере углубления аграрной революции в руках правителей, знати и жречества концентрировались громадные земельные владения и доходы от всевозможных ремесел и промыслов.

У ацтеков «жрецы жили в довольстве, а зачастую и в роскоши, получая обеспечение с огромных земельных владений, а также в виде податей и неиссякаемого потока пожертвований»<sup>62</sup>. В древнем Перу земля делилась на три части, одна из которых использовалась для нужд храмов и жречества. Главный храм, посвященный Солнцу, «имел золотой сад, где все деревья и растения, плоды и цветы, птицы и насекомые были из чистого золота; там же «паслось» и стадо золотых лам под надзором пастуха — все также из золота и в натуральную величину»<sup>63</sup>.

Несметными богатствами обладали египетские храмы. Из папируса Харриса<sup>64</sup> известно, что во времена Рамсеса III (1198-1167 до н.э.) в их распоряжении находилось свыше 107 тыс. рабов (около 2% населения), примерно 750 тыс. акров земельных угодий (около 15% всей обрабатываемой земли), около 500 тыс. голов скота, флот из 80 кораблей, 53 ремесленных мастерских и скотных двора — и все это на территории «менее 10 тыс. кв. миль с 5-6 млн. населения». (Для сравнения: площадь штата Массачусетс — 8266 кв. миль; население его в 1940 г. насчитывало 4 316 721 человек.) В свое время только храм Амона в Фивах имел более полумиллиона акров земли с населением 81 322 человек, 421 400 голов скота, 83 речных судна и 65 деревень<sup>65</sup>. Очень богаты были и храмы древнего Двуречья.

Храмы превращались в центры деловой жизни и ремесел. Храм Бау в Лагаше, одном из городов древнего Шумера, помимо рабского труда пользовался услугами наемных мастеров (получавших жалованье натурой).

В его «штате» помимо жрецов, служек и чиновников фигурируют пекари, пивовары, ткачи, кузнецы и сельскохозяйственные рабочие. В распоряжении храма находился обширный реквизит: металлические орудия и плуги, рабочий и вьючный скот, повозки и лодки <...> Владел он и племенным скотом, в том числе и племенными жеребцами, которых привозили из Элама»<sup>66</sup>. По мнению Чайлда, в Месопотамии храм был «не только средоточием религиозной жизни города, но и центром привлечения капиталов. Храм функционировал как огромный банк, а божество было главным капиталистом округа. Храмовые архивы содержат записи о предоставлении земледельцам ссуд семенным зерном или рабочим скотом, об отдаче земли в аренду, о выплатах пивоварам, корабельным мастерам, ткачам и другим ремесленникам, о расчетах (пшеницей или денежными слитками) с проезжими купцами. Божество считалось наиболее богатым членом общины»<sup>67</sup>. В качестве банков действовали и храмы Вавилона. Так, торговый дом Игиби (ок.575 до н.э.) «выступал как агент по покупке, ссужал деньгами под урожай, под векселя, под залог, а также выплачивал проценты под обеспечение»<sup>68</sup>. Древнейшие дешифрованные документы из Месопотамии — это росписи храмовых податей, составленные жрецами»<sup>69</sup>. Контракт как юридическая форма деловых отношений — изобретение шумерских храмовых чиновников; к нему прибегали при отдаче внаем полей, строений, скота, лодок и т.п.<sup>70</sup>. Храмы-банки Вавилона использовали при займах и оборотно-кредитные документы: «Варад-Элиш <...> получил от жрицы Солнца Ильтани один шекель серебра от имени Бога-Солнца. Эта сумма должна быть истрачена на покупку кунжута. Долг будет возвращен держателю этой расписки кунжутом во время его сбора и по цене того времени»<sup>71</sup>.

Храмы участвуют, наравне с правителями и военной верхушкой, в дележе военной добычи. Так, в древнем Египте «имущество, захваченное в Сирии и Эфиопии, обогатило бога Амона не меньше, чем самих царей. Каждая победа приносила ему десятую часть трофеев, захваченных на поле боя, десятую часть податей с побежденных и десятую часть пленников, угнанных в рабство <...> Фараоны, то и дело вынужденные вознаграждать кого-либо из своих приближенных, никогда не могли получить свою долю добычи полностью. Бог же [т.е.

жречество. — *Прим. Л. Уайта*], напротив, получал все, что ему причиталось, не давая ничего взамен <...><sup>72</sup>.

И в других отношениях «церковь» нередко выказывала себя более жизнеспособной, чем государство. Так, в Египте времен Рамсеса III, «когда бедняки, работавшие на государство, умирали от голода у дверей пустого казначейства, храмовые житницы были переполнены и Амон ежегодно получал на жертвоприношения к своему празднику более 205 тыс. бушелей пшеницы»<sup>73</sup>.

Наш беглый обзор функций «церкви» показал, что они во многих случаях параллельны государственным. Конечно, разница в деталях очевидна: нет, к примеру, никаких сведений о ее участии в сооружении дорог. И все же в большинстве жизненно важных функций — будь то ведение войны или удержание низших классов в повиновении, равно как и организация сельского хозяйства, ирригации, ремесел, деловой жизни и финансов — «церковь» проявляла себя не менее активно, чем государство.

Итак, «государство-церковь» возникло как специальный механизм координации различных звеньев и процессов социокультурных систем, рожденных сельскохозяйственной революцией, и явилось носителем «государственно-церковных» средств их интеграции, регулирования и контроля.

## Примечания

<sup>1</sup> Интересно отметить, что этот двойной характер интеграционно-контрольного механизма гражданского общества открыто признан Римско-католической Церковью: «Бог разделит управление человеческим родом между двумя властями — церковной и гражданской, учредив первую для дел Божественных, вторую — для дел человеческих». // Из энциклики папы Пия XI «О христианском воспитании молодежи», приводящей слова папы Льва XIII. (Цит. по: N.Y. Times Current History. Vol.31(1930), p. 1097.).

<sup>2</sup> «...Поначалу Церковь и государство не различаются» // Spenser, H. Principles of Sociology. Vol.3 (1896), p. 125.

<sup>3</sup> Из предисловия А.Р.Радклиф-Брауна к кн.: African Political Systems. Eds.: M.Fortes & E.E.Evans-Pritchard. L., 1940, p. XXI.

<sup>4</sup> Jastrow, M. The Civilization of Babylonia and Assyria. Philadelphia, 1915, p. 271.

<sup>5</sup> Turner, R. The Great Cultural Traditions. Vol.1. N.Y., 1941, p. 287.

<sup>6</sup> Jastrow M. Op.cit., p. 468, сноска 148.

<sup>7</sup> Hocart, A.M. Caste: A Comparative Study. L., 1950, p. 67.

<sup>8</sup> Barnes, H.E. History of Western Civilization. Vol.1, N.Y., 1935, p. 527.

<sup>9</sup> Arnold, T.W. The Caliphate. N.-Y, 1924, p. 199.

- <sup>10</sup> Barnes, H. E. Op. cit., p. 524, 527, 529.
- <sup>11</sup> Schacht, J., Maine, H. Islam // Encyclopaedia of the Social Sciences N.-Y., 1932, p. 339-340.
- <sup>12</sup> Shryock, K. The Origin and Development of the State Cult of Confucius. N.-Y., 1932, p. 43. Наше освещение данного вопроса основано преимущественно на этой работе.
- <sup>13</sup> Turner, R. Op. cit. Vol.2, p. 838-839.
- <sup>14</sup> Shryock, J.K. Op. cit., p.217, 229-230.
- <sup>15</sup> Church History // Encyclopaedia Britannica. Vol.5, 1929, p. 679.
- <sup>16</sup> Flick, A.C. The Rise of the Mediaeval Church. N.-Y., 1909. P.603-604.
- <sup>17</sup> Hayes, C. J.H. A Political and Social History of Modern Europe. Vol.1, 1916, p.116-117.
- <sup>18</sup> Cp.: Turner, R. Op. cit. Vol.1, p. 297-300.
- <sup>19</sup> Primitive Society and Ancient Law, 1861( Ch.5: «Ancient Law»).
- <sup>20</sup> Morgan, L.H. Ancient Society, 1877(Ch.1).
- <sup>21</sup> Особенно со стороны Р.Г.Лоуи в «Первобытном обществе» (Primitive Society, 1947, p. 390-396) и в его же «Происхождении государства» (The Origin of the State, 1927.) Моргановы категории и эволюционная схема принимаются, однако, Радклиф-Брауном: «Действительно, можно согласиться с Морганом в том, что переход от низших форм цивилизации к высшим — таким, как наша, был в значительной мере переходом от общества, основанного на кровном родстве, к государству, основанному на политической организации» (Some Problems of Bantu Sociology // Bantu Studies. Vol.1. October, 1922, p. 40-41).
- <sup>22</sup> Lowie, R.H. The Origin of the State.
- <sup>23</sup> Maine, H. Op. cit.
- <sup>24</sup> Murdock, G.P. Our Primitive Contemporaries. N.-Y., 1934, p. 372. Впрочем, в цитируемом нами обобщающем очерке ацтекской культуры *calpulli* именуется «кланами». Наши замечания по этому поводу : Pioneers in American Anthropology. Vol.1, 1940, p. 27-30, 40-43.
- <sup>25</sup> Murdock, G. P. Op. cit., p. 410, 415-416.
- <sup>26</sup> Turner, R. Op. cit. Vol.1, p. 180.
- <sup>27</sup> Turner, R. Op. cit. Vol.1, p. 470, откуда и заимствована в значительной мере наша характеристика Афинской демократии.
- <sup>28</sup> Ibid., p.471.
- <sup>29</sup> Ibid. Vol.2, p.1283.
- <sup>30</sup> Ibid. Vol.1, p. 298.
- <sup>31</sup> Moret, A. The Nile and Egyptian Civilization. 1927. P.224-231; Turner, R. Op. cit. Vol.1, p.185-186, 301-302. Г.Франкфорт, однако, говорит об отсутствии каких-либо «следов революции за три тысячи лет письменной истории» Древнего Египта. «Были забастовки и демонстрации [sic] в фиванском некрополе в связи с месячной невыдачей продовольствия. Но здесь не видно никаких признаков политического выступления против существующего порядка. Напротив, народ выказывает свое расположение к институту царской власти...» См. : Frankfort, H. Ancient Egyptian Religion. N.Y., 1948, p. 31,43.
- <sup>32</sup> Turner, R. Op. cit. Vol.1, p. 302.
- <sup>33</sup> Ibid., p. 467.
- <sup>34</sup> Ibid., p.302.

- <sup>35</sup> Smith, M. The Development of European Law. N.-Y., 1928, p. 30.
- <sup>36</sup> В X в. король Эдмунд пытался изжить междоусобные войны, объявив их вне закона. «То был поворотный пункт в истории Англии, — говорит об этом событии Тайлор, — но они не закончились мгновенно ... И долго еще после того как простые фримены прекратили враждовать с соседями, знать отстаивала свое древнее право (Tylor, E.B. Anthropology. 1881, p. 418-419).
- <sup>37</sup> Tylor, E.B. Anthropology, p. 419.
- <sup>38</sup> Extracts from the European Travel Journal of Lewis H. Morgan. Ed.: White, L.A. // Rochester Historical Society Publications. Vol.16, 1937, p. 269.
- <sup>39</sup> Toennies, F. The Problems of Social Structure // Proceedings, Congress of Arts and Sciences, 1904. Vol.5, 1906, p. 839.
- <sup>40</sup> Murdock, G.P. Op. cit., p. 419.
- <sup>41</sup> Ibid., p. 378.
- <sup>42</sup> Turner, R. Op.cit. Vol.2, p. 815, 821.
- <sup>43</sup> Hooper, W.E. The Tudor Sumptuary Laws // English Historical Review. Vol.30 (1915), p. 433-434.
- <sup>44</sup> См., напр.: White, L.A. The Pueblo of Santa Ana, New Mexico // Amer. Anthropological Association Memoir 60 (1942), p. 105-106.
- <sup>45</sup> Granet, M. Chinese Civilization. 1930, p.87-88, 113.
- <sup>46</sup> Turner, R. Op. cit. Vol.2, p.1259-1260.
- <sup>47</sup> Аристотель. Политика V, 7 1310a, VIII, 1-2 1337a (Рус. текст приводится по изд.: Аристотель. Соч. в 4 тт. Т. 4, М.: Мысль, 1984, с. 551, 629. — Прим. перев.).
- <sup>48</sup> Более двух тысячелетий спустя Наполеон Бонапарт высказал тот же взгляд : «Из всех политических вопросов этот (вопрос образования) — пожалуй, важнейший. Не может быть прочно устроенного государства без корпуса наставников с твердыми принципами»(Kandel, I.L. «Education, Public» // Encyclopaedia of the Social Sciences. N.-Y. Vol.5, 1931, p. 415).
- <sup>49</sup> Breasted, J.H. History of Egypt (rev.ed.). N.-Y., 1909, p.100.
- <sup>50</sup> Counts, G.S. Education, History // Encyclopaedia of the Social Sciences. Vol.5, 1931, p. 404.
- <sup>51</sup> Turner, R. Op. cit. Vol.2, p. 831.
- <sup>52</sup> Brinkley, F. A History of the Japanese People. 1915, p. P.214.
- <sup>53</sup> См., напр., предисловие Радклиф-Брауна к книге: African Political Systems. Eds.: Fortes, M., Evans-Pritchard, E.E. L., 1940, p. XIV. «Общественный строй, каков бы он ни был, поддерживается изнутри с помощью наказаний для нарушителей закона и путем вооруженного подавления волнений. С внешней стороны государство всегда готово использовать военную силу против других государств, утвердить существующий порядок или создать новый».
- <sup>54</sup> Murdock, P. G. Op. cit., p.390.
- <sup>55</sup> Turner, R. Op. cit. Vol.1, p.292.
- <sup>56</sup> Ibid. Vol.2, p.1256.
- <sup>57</sup> Ibid.
- <sup>58</sup> Ibid. Vol.1, p.213-214, 313,323.
- <sup>59</sup> Ku Chieh-kang. History // The Chinese Year Book, Shanghai, 1935, p.45.



<sup>60</sup> «Печально известный опыт показывает: с изгнанием религии близится и падение человеческой власти ... Когда правители пренебрегают Божественным авторитетом, люди начинают попира́ть и авторитет себе подобных. Остается, правда, привычный выход — подавлять волнения силой. Но что пользы? Сила подчиняет тела, не души». (Из энциклики папы Бенедикта XV «Ad Beatissimi». См.: Catholic Principles of Politics. N.-Y., 1940, p.135-136).

<sup>61</sup> См.: White, L.A. The Pueblo of Santa Ana, New Mexico.

<sup>62</sup> Murdock, G. P. Op. cit., p.391.

<sup>63</sup> Ibid., p. 427.

<sup>64</sup> Breasted, J. H. Op. cit., p.491-492.

<sup>65</sup> Moret, A. The Nile and Egyptian Civilization. 1927, p. 133.

<sup>66</sup> Childe, G. What Happened in History. N.-Y., 1946, p.87-88.

<sup>67</sup> Childe, G. Man Makes Himself. L., 1951, p.124.

<sup>68</sup> Banking, History of // Encyclopaedia Britannica. 14<sup>th</sup> ed. Vol.3, 1929, p. 67.

<sup>69</sup> Childe, G. Man Makes Himself, p.124.

<sup>70</sup> Turner, R. Op. cit. Vol.1, p.282.

<sup>71</sup> Banking, History of. Loc. cit.

<sup>72</sup> History of Egypt, Chaldea, Syria, Babylonia and Assyria. Ed.: Sayce, A.H. Vol. 5. N.-Y., 1903, p. 80.

<sup>73</sup> Breasted, J. H. Op. cit. (1942 ed.), p. 496.

*Перевод Ю.С. Терентьева*

Лесли А. Уайт

## Экономическая структура высоких культур\*

---

**К**ак мы уже отметили в гл. 9 («Экономическая организация первобытных обществ»), существует только два основных типа экономических систем: 1) те, в которых отношения между объектами собственности — это функции межличностных отношений, и 2) те, в которых межличностные отношения — функции отношений между объектами собственности. Можно определить их иначе: одни системы подчиняют человеческие социальные отношения отношениям собственности, другие — отношения собственности человеческим отношениям. К сожалению, ни у экономистов, ни у антропологов не нашлось подходящего наименования для этих двух важнейших типов экономических систем. Первый тип — единственный, какой существует *внутри* первобытных обществ, основанных на кровнородственных связях (хотя, наряду с ним, в межплеменных торговых отношениях уже заявляет о себе и второй тип). Системы второго типа, подчиняющие человеческие общественные отношения отношениям собственности, свойственны всем гражданским обществам (хотя и здесь в небольших группах родственников, друзей или соседей могут сохраняться пережитки более примитивной системы).

Все гражданские общества организованы на основе отношений собственности. Это означает, что все классы, наличие которых обособляет гражданское общество от первобытного, т.е. родоплеменного, — правители и их советники, знать и священство; организованные и неорганизованные в гильдии ремесленники; купцы, банкиры и ростовщики; займодавцы и должники, наниматели и те, кто работает по найму; свободные, крепостные и рабы — являются социальной проекцией экономической организации. Социальные и политические структуры суть отраже-

---

\* White L. Economic Structure of Higher Cultures//The Evolution of Culture... (здесь публикуется перевод гл. 14 указ. книги — см. с. 285).

ния экономических структур. Знать (notables) — это обладатели богатств, землевладельцы. Свободные (frimen) — те, кто не обладает ни богатством, ни собственностью, которой можно поддерживать свое существование. Наемные работники — продавцы своей силы и рабочих навыков на рынке труда; на другом полюсе находятся предприниматель и работодатель. Проституция есть разновидность товара. Крепостной — придаток земельной собственности. Раб — часть собственности в образе человека. Воровство — человеческая проекция противозаконного обращения с собственностью. Нищенство — воплощение экономического паразитизма. Собственность — основа гражданского общества; ее формы и управляющие ею процессы определяют морфологию и физиологию государства. Она является там общим знаменателем, к которому можно привести все социальные группы, выделившиеся из родоплеменного общества. Статус каждого индивида, каждого класса есть функция отношений собственности. Все имеет форму или функцию собственности; каждый член общества — либо собственник, либо объект собственности. Собственность в гражданском обществе — мера достоинства всех людей.

Поскольку экономические системы первобытного общества ставят человеческие отношения — права и благосостояние людей — выше отношений и прав собственности, они — человеческие (или человеческие), этически окрашенные и личностные системы. В той мере, в какой эти системы родоплеменных культур организованы на кровнородственных началах, их можно назвать братскими. Напротив, экономические системы гражданского общества, подчиняющие права и благополучие людей правам собственности<sup>1</sup>, имеют безличный, негуманный и безнравственный характер. Все страдания, унижения и различные проявления человеческой деградации, связанные с рабством, крепостной зависимостью, проституцией, ростовщичеством, нищенской оплатой труда, безработицей, завоевательными и грабительскими войнами, колониальным правлением и эксплуатацией, неотделимы от экономических систем гражданского общества. В коммерческих системах все продается и покупается — и женское целомудрие, и судейская честность, и гражданская лояльность. Нет такого отвратительного преступления, на которое нельзя было бы пойти, подчиняясь требованиям экономических систем<sup>2</sup>. Их безнравственная природа развращает и калечит как высших, так и низших. Алчность ростовщика возрастает по мере разорения его клиентов. Рабовладелец превращается в безжалостного лицемера, а то и в ханжу. Ограбление вдов и сирот не прибавляет чести земельному магнату. На совести каждого колониального деятеля (если он чудом сохранил ее) — слезы и бед-

ствия миллионов угнетенных туземцев. Крупный промышленник радуется нищете и забитости рабочих.

Хотя все экономические системы гражданского общества подчиняют человеческие связи отношениям собственности, мы тем не менее выделяем главные их разновидности: 1) системы, где процессы производства и распределения контролируются и регулируются государством; 2) системы, где экономические процессы предоставлены своему свободному течению — при сохранении, однако, общего надзора и контроля со стороны власти, следящей, чтобы это согласовывалось с известными правилами. Иными словами, процессы производства, обмена и распределения соотносятся здесь с понятиями и ценностями, созданными экономической реальностью, т.е. с понятиями заработной платы и цен, купли и продажи, долга и платежа; государство же надзирает за этой деятельностью и упорядочивает ее, не допуская обмана, плутовства и нарушения обязательств.

Мы уже упоминали империю инков как пример системы жесткой государственной регламентации и империю ацтеков — как пример относительной коммерческой свободы. Среди великих городских культур бронзового века Египет долгое время служил классическим образцом государственного вмешательства в экономику, а Вавилон — системы свободной коммерции. При Птолемеях «вся экономическая организация Египта основывалась на принципе централизации и правительственного контроля, а также национализации всей сельскохозяйственной и промышленной продукции. Все совершалось для государства и через государство, и ничего — для личности ...»<sup>3</sup>.

Что касается Двуречья, то здесь, напротив, частнособственные и индивидуально-предпринимательские права были зафиксированы еще в Шумере и существенно расширены в Вавилоне. «Во времена Хаммурапи земля и имущество могли продаваться, покупаться, сдаваться в аренду, ссужаться в долг, приниматься в залог и передаваться по завещанию, а договоры, оформляющие все перечисленные сделки, имели силу закона. Одним словом, возникла система свободного землевладения, при которой собственник земли мог распоряжаться ею без всяких стеснений со стороны гражданской или религиозной власти»<sup>4</sup>. Система свободной торговли процветала и в Древней Греции. Мы уже предложили объяснение происхождения и развития этих двух различных типов экономической системы эпохи перехода от первобытного общества к гражданскому (см. с. 294-296). Хотелось бы рассмотреть и способ их функционирования в условиях классового расслоения. В системе, контролируемой государством, исключительно велика роль *классового статуса*. Одним назначено быть крепостными, свободными общинника-

ми или рабами, другим — жрецами или вельможами. Статус каждой из этих групп — органическая черта политической структуры, а их благополучное или бедственное положение — результат того, как манипулирует этим статусом жестко регламентированная и закрытая для изменений экономическая система. В системе свободной торговли характер общества определяется *договором*. Деньги обеспечивают их владельцу — индивиду или классу — преобладание над остальными и экономическое могущество, источником которого служат подати, арендная плата, ростовщичество, система платежей и купля-продажа. В одной системе подчинение и эксплуатация обеспечиваются классовым статусом, в другой — посредством свободных договоров; тем не менее, за обеими стоит государственная власть<sup>5</sup>.

*Феодальное землевладение.* Важнейшим фактором в экономических системах культур бронзы и железа была, безусловно, земельная собственность. Это значение она сохранила (за немногими исключениями) до начала промышленной и топливной революции в Западной Европе, последовавшей за открытием Америки. Всем своим существованием великие городские культуры древности обязаны интенсивному земледелию. Отсюда и первостепенная важность различных форм землевладения.

В первобытных обществах, основанных на кровном родстве, земля была собственностью племени, точнее — считалась таковой, даже если отдельные ее участки находились в пользовании семей или других родственных групп. На пороге гражданского общества ясно обозначается тенденция приписать роль единого собственника земли главе политико-религиозной системы, как земному представителю божества. Так, в Акоме (Нью-Мексико) касик кересан-пуэбло, олицетворявший Мать-Землю, теоретически владел всей землей, но на практике обязан был предоставлять свободные ее участки всем, кто в них нуждался<sup>6</sup>. В Буганде (Восточная Африка) все земли, за исключением мест родовых захоронений, принадлежали королю, распределявшему их среди своих чиновников и фаворитов. В Дагомее король владел — опять-таки, хотя бы теоретически — не только всей землей, но и всем народом, равно как и его имуществом.

В ранних гражданских обществах земля принадлежала божеству в лице его представителя — царя-первосвященника. Древние шумеры считали своих правителей «арендаторами» бога; подтверждением таких арендных отношений служило ежегодное их возобновление. Фараон — по-видимому, от имени Бога, — владел всеми землями Египта. Там, где царская власть и священство разделялись как различные компоненты «государства-церкви», этому разделению соответство-

вали и две группы земель. Земли распределялись среди знати и военной верхушки как компенсация за службу. Безраздельное господство феодального землевладения было очень продолжительным, так что установить точную дату первой продажи земли не представляется возможным. Со временем, однако, земля освобождается от феодальных форм держания и, наравне с ремесленной продукцией, вовлекается в коммерческое русло. Самые ранние сведения о купле-продаже земли относятся к эпохе Хаммурапи (ок. 1940 г. до н.э.).

*Мануфактурные производства.* Если в великих культурах бронзы и железа главной отраслью экономики было сельское хозяйство, то по мере углубления аграрной революции и переориентации населения с производства продовольственных продуктов на ремесла и искусства возрастает роль мануфактур. При всем их множестве (от хлебопекарных и пивоваренных до парфюмерных и ювелирных) ведущее место в экономической структуре занимают все же гончарные, текстильные и металлургические предприятия.

Такого рода предприятия возникают во всех типах экономических систем — и в контролируемых государством, и в свободно-коммерческих. Не зная истории развития промышленной системы в древней Мексике, мы тем не менее можем предположить, что она развивалась как система свободной экономической деятельности, ибо Кортес застал там ряд ремесленных союзов, объединявших мастеров разных специальностей, которые самостоятельно производили товары и открыто продавали их на рынке. Напротив, ремесла древних инков находились под контролем государства. Промышленное развитие как Египта, так и Двуречья связано с дворцовыми и храмовыми мастерскими. Сравнительно малую часть египетских мастеров составляли независимые ремесленники, свободно выходявшие со своей продукцией на рынок; в Двуречье такая практика получила более широкое распространение. Труд вавилонских ремесленников оплачивался сперва натурой, позднее — деньгами. В промышленном производстве были заняты также рабы и крепостные (преимущественно в дворцовых и храмовых мастерских); в Греции рабский труд нередко использовался и частными предпринимателями. В Греции же можно обнаружить и начатки фабричной системы, а именно — мастерские, где одновременно работало до двенадцати ремесленников; имеются сведения и о разделении труда (например, кройки и шитья в швейных и башмачных мастерских).

*Торговля, ее происхождение и развитие.* Производство для потребления в истории всех культур предшествует производству для обмена. Производство исключительно для собствен-

ного потребления, дольше всего сохранявшееся в монашеских общинах Старого Света, в наши дни существует разве лишь у приматов, так что есть все основания относить его к самому начальному периоду истории культуры. С другой стороны, межплеменной обмен различными предметами существует и у первобытных народов нашего времени, и можно предположить, что это самая примитивная и обычная практика. Впрочем, как мы уже знаем, такого рода обмен возникает на базе родственных связей и дружеских отношений, а не на коммерческой основе. Внутри догражданского, т.е. родоплеменного общества мы не найдем никаких признаков коммерческого обмена — кроме примеров, где кровнородственная организация разлагается под влиянием современной цивилизации, насаждающей денежное обращение и бартерные сделки<sup>7</sup>.

Коммерческий обмен завязывается в русле межобщинных отношений. Основа межплеменной коммерции исключительно проста. Географическое распространение естественных ресурсов — растений, животных, минералов и других земных богатств далеко не равномерно: при избытке одного возможен недостаток, а то и полное отсутствие другого. Отсюда — особое значение обмена, в котором та или другая локальная группа отдает избыточные природные блага своего региона и получает за них недостающие. Так, население прибрежной полосы выменивает рыбу на фрукты и овощи, разводимые в глубине материка; с тем же неравномерным распространением ресурсов связана и межплеменная меновая торговля раковинами, пушниной, охрой, янтарем, нефритом, слоновой костью, бирюзой, солью, обсидианом, кремнем и пр.

Коммерческие связи между локальными группами возникают очень рано. В наше время мы наблюдаем оживленную и экстенсивную меновую торговлю у народов крайне бедных культур — например, у аборигенов Австралии или семангов Малайи, а многочисленные археологические находки относят ее начало к доисторическим временам. В этом отношении любопытен пример аборигенной Северной Америки. Медные изделия из района Верхнего Озера встречаются в Огайо и даже в более отдаленных южных регионах, обсидиан со Скалистых гор — далеко на восток от берегов Миссисипи, раковины из Флориды — на севере штата Нью-Йорк. Индейцы пуэбло Юго-Запада получали пальмовое дерево из Мексики или с дальнего Юга — вероятно, в обмен на бирюзу. Что касается Европы, то морские раковины и кости морских животных находят среди палеолитических памятников Дордони (западная часть центральной Франции), а раковины из Средиземноморского региона — в неолитических поселениях Рейнского бассейна. Бусы из ютландского янтаря

попадали в древние Микены, утварь ранней бронзы — из Южной Европы в Скандинавию.

Хотя добывание или присвоение в готовом виде природного сырья с целью обмена, несомненно, предшествовало производству предметов меновой торговли как таковых, последнее, тем не менее, встречается и в довольно примитивных культурах. Так, одна часть пуэбло Лусона специализировалась на соледобыче, другая — на изготовлении бронзовых топоров и гонгов, третья занималась рисоводством и перевозкой корзин. В северо-западной части бассейна Амазонки индейцы витото мастерили корзины, боро — трубки, стрелявшие отравленными стрелами, карайоны готовили яды, а менимехе занимались гончарным делом.

В межплеменной торговле одни ценные предметы выменивались на другие: столько-то рыбы на столько-то ямса, корзина — на несколько кусков обсидиана и т.п. Но обмен невозможен без определенного соотношения цен. Допустим, А не хочет отдавать свою рыбу за три батата и требует четыре. Если Б согласен дать четыре, обмен состоялся, в противном случае — нет. В этой операции А самостоятельно устанавливает приемлемый для него эквивалент предмета обмена. Но эта оценка определяется рядом объективных факторов. Один из них — количество труда, затраченного на его добычу или изготовление (или то и другое вместе). Предмет, добыча (изготовление) которого заняла два часа, требует более высокого эквивалента, чем тот, на который потрачен час. Количество труда, затраченного на то, чтобы вывезти продукт на рынок, определяется избытком или недостатком сырья в данной местности при неизменном технологическом факторе. При уменьшении количества рыбы или ягод, при плохом урожае ямса и т.п. необходимое количество этих благ достается продавцу куда труднее, чем при естественном их изобилии, и он просит за них больше. Таким образом, фактор естественного избытка и недостатка имеет первостепенное значение в *производственном* процессе — т.е. в добывании или присвоении в готовом виде природного сырья. Значение этого фактора падает по мере того, как при подготовке товара для рынка возрастает роль выделки, т.е. обработки. Труд, вложенный в изготовление глазурованной и расписной керамики, значит куда больше, чем природное изобилие глины.

Меновую стоимость предмета торговли можно представить как свойство, которое определяется количеством труда, необходимого для его изготовления. Это количество, в свою очередь, зависит, с одной стороны, от технологических средств производства, с другой — от естественного избытка или недостатка материала. Стоимость продукта пропорцио-



нальна количеству труда, или энергии, затраченной на его производство при постоянных прочих факторах. Но вложенный в производство труд имеет различное выражение, соответственно чему различается и стоимость продукта. Объем трудовых затрат зависит от умения и сноровки производителя, от эффективности технологических средств и количества продукта. Различия, с которыми мы здесь сталкиваемся, в целом можно определить как качественные: например, один гончар лучше, т.е. искуснее другого, этот топор лучше, т.е. надежнее в употреблении, чем тот, и т.д. Но качественные различия легко сводятся к общему знаменателю количества (например, превосходная глиняная чаша работы опытного мастера при обмене приравнивается к нескольким чашам, сработанным не столь искусно). И во всяком сообществе оценка мастерства разных ремесленников может опираться на некий средний показатель, сравнение с которым определит квалификацию каждого отдельного специалиста. Точно так же обстоит дело и с технологическими средствами производства, т.е. инструментами: различные по эффективности, все они могут соотноситься с каким-то средним ее баллом. И, наконец, некоторое количество энергии можно либо целиком израсходовать на одно-единственное произведение (например, искусно декорированный клинок или вазу), либо вложить в несколько изделий. Таким образом, стоимость продукта в каждом отдельном случае будет различна, как различны условия его получения или производства. Эту закономерность мы выразили в следующей формуле:

$$E_n \times S_k \times E_f = VP = VP' = VP'',$$

где  $E_n$  — количество затраченной энергии, измеряемой в эргах или калориях,  $S_k$  — квалификация мастера,  $E_f$  — эффективность орудий,  $VP$  — стоимость продукта,  $P'$  — единичный продукт,  $P''$  — две и более единицы продукта, но всегда определенное и конечное его количество.

Итак, стоимость продукта различается, при прочих равных условиях, в зависимости от затрат энергии, квалификации мастера и эффективности орудий. Во всяком обществе с однородной культурой факторы мастерства и технологической эффективности могут быть сведены к средним показателям, а это позволяет вывести следующую закономерность: *средняя величина стоимости продукта пропорциональна количеству человеческого труда, или энергии, затраченной на его производство.* Что касается другой части уравнения, то энергия может быть затрачена на изготовление одного или более продуктов, но стоимость в обоих случаях будет одинаковая.

Возвращаясь к процессу обмена, заметим, что в нем сопоставляются и уравниваются стоимости. Если я знаю, сколько труда затратил на предложенные мною к обмену бататы или ожерелье из раковин, то как установлю стоимость продукта, который надеюсь получить взамен? Ответ простой: я установлю его путем сделки, т.е. торгуясь. Если рыба, предложенная мне моим партнером, стоила ему дешево, он, в ответ на мой отказ меняться, предложит больше, равно как и сам я буду предлагать больше или меньше в зависимости от объема затрат своего труда. Таким образом, посредством торга и сделки каждая сторона устанавливает максимальную границу своего предложения, и если согласие не достигнуто, обмен не состоится. Отсюда видно, что обмен есть приравнивание стоимостей, устанавливаемых с учетом количества труда, которое в свою очередь определяется недостатком или избытком естественных ресурсов и технологическими средствами производства. Участвующие в эквивалентном обмене товары представляют собой, в конечном счете, овеществленный труд и объект его вложения.

Этот вывод подтверждается следующим примером. В XVII в. европейцы выменивали у индейцев Америки стеклянные бусы на шкурки выдры. С точки зрения европейца это — весьма неравный обмен, в котором его собратья получали прекрасный и ценный мех почти даром. Но такое понимание сделки крайне односторонне: шкурки выдры доставались индейцам не дороже, чем бусы — европейцам. Между тем, каждая сторона ценила получаемые ею предметы (европейцы — мех, а индейцы — стеклянные украшения) за их красоту. В этой связи, однако, нужно отличать обмен подарками от коммерческого обмена. Первых европейцев, вступавших в контакт с индейцами, последние буквально осыпали дарами за несколько кусков красного ситца и моток медной проволоки. И из истории многих культур нам известны ситуации, когда участники контакта стараются превзойти друг друга щедростью. Но с внедрением коммерческих отношений первобытные народы быстро переняли у европейцев искусство набавлять цену путем торга. В свободной торговле происходило состязание покупателей. Если европеец не соглашался дать за шкурку выдры требуемое количество бусин, индеец отказывался продавать мех (что означало для первого сплошные убытки) или отдавал его другому купцу. Благодаря этому индеец вскоре получал за свой товар максимальную компенсацию<sup>8</sup>. По мере истребления выдры добыча меха требовала все больших усилий и цены росли. Таким образом, и здесь можно видеть обмен стоимостями, определяемыми затратами труда, технологическими средствами производства и избытком либо недостатком ресурсов.

Мы проанализировали условия и обстоятельства, при которых происходит межплеменная меновая торговля. Но из нашего анализа никак не следует, что объектом бартера может стать любой предмет. Обмен совершается лишь в границах, установленных социальными и идеологическими (или духовными) ценностями конкретных групп. Чувства приязни или нерасположения, всякого рода табу и пр. нередко стимулируют торговлю или препятствуют ей. Какое-нибудь племя может высоко ценить перья попугая и не ставить ни во что перья голубой цапли, хотя и то и другое — большая редкость<sup>9</sup>; может дорожить говядиной и пренебрегать свининой. Трудовая теория стоимости не объяснит нам, что пользуется особым предпочтением, что отвергается, что встречает полное безразличие. Все это узнается не иначе, как эмпирически. Но коль скоро вещь ценится, меновая ее стоимость будет измеряться трудом, обусловленным, как мы неоднократно замечали, факторами технологии и природного избытка или изобилия.

Коммерческий обмен зарождается в сфере межплеменных или межгрупповых отношений на самых ранних этапах истории культуры. На протяжении всей первобытной эпохи происходил внутриплеменной обмен, ориентированный, однако, на отношения кровного родства, дружбы или гостеприимства. С образованием гражданского общества (под влиянием аграрной революции) и по причинам, о которых мы говорили выше, в качестве внутриобщественного [intrasocietal] процесса утверждается коммерческий обмен. Великие культуры бронзы и железа отреагировали на это выделением профессионально-торгового слоя и созданием банковской системы, что в свою очередь, предполагает существование денег. Скажем несколько слов о возникновении и развитии этого великого орудия цивилизации.

*Возникновение и развитие денег.* Практика прямого бартера, вполне подходящая для коммерческого товарообмена на начальной стадии культуры, становится неудовлетворительной по мере культурной эволюции. Она хороша до тех пор, пока обмен совершается непосредственно между «товаропроизводителями», а ассортимент товаров ограничен. На более высоком культурном уровне, и особенно с развитием внутреннего коммерческого обмена с относительно большим набором товаров, система прямого бартера становится весьма неудобной. Владелец товара не всегда может найти партнера, готового дать требуемый эквивалент<sup>10</sup>. Поэтому там, где торговый процесс не замирает на узкоспецифических формах, а получает, так сказать, обобщенное выражение — или, говоря иначе, там, где конкретная потребительская стоимость легко преобразуется в стоимость вообще, — коммерческий обмен

становится намного выгоднее. В результате такой перемены и появляется средство обмена, т.е. денежное обращение.

Товар имеет две *формы* стоимости — *потребительскую* и *меновую*. Потребительская стоимость ожерелья из раковин есть то, насколько оно удовлетворяет нужду в нем как в украшении; потребительская стоимость бататов — то, насколько они служат утолению голода. Меновая же стоимость ожерелья или бататов есть то, насколько они способны диктовать условия обмена, назначать себе эквивалент в коммерческом процессе обмена (например, при обмене пяти единиц стоимости ожерелья на пять единиц стоимости бататов размер эквивалента определяется, как мы говорили, исходя из количества труда, необходимого для производства обоих товаров). Итак, мы различаем *стоимость конкретную* (т.е. потребительскую) и *стоимость обобщенную* (т.е. меновую).

При прямом обмене (бартере) одна конкретная стоимость выменивается на другую. Но это, как мы уже заметили, процесс громоздкий и ограниченный, поскольку далеко не всегда налицо тот, кто готов обменять предложенный мною товар на приемлемых для меня условиях. С развитием же коммерческого процесса некоторые товары — конкретные потребительские стоимости — становятся формой и мерой стоимости вообще и как таковые функционируют в процессе обмена. Так, ожерелье из раковин, до того, как стало объектом коммерческого процесса, представляло собой потребительскую стоимость, но с этого момента оно становится формой и мерой стоимости вообще и в этом качестве легко и свободно выменивается на любой товар. Отныне каждый может обменять свой товар на такое ожерелье и, в свою очередь, использовать его для приобретения других товаров. Одним словом, потребительская стоимость попадает на рынок, обменивается на обобщенную стоимость, а та — снова на потребительскую стоимость, которая изымается из коммерческого процесса, приносится домой и потребляется либо используется, потребляемую или расточаемую. Процесс обмена приобретает обобщенное выражение; развивается денежное обращение.

Хотя средства обмена и являются стержнем коммерческих отношений, это не значит, что механизм последних прост. Будучи достаточно сложным, он имеет ряд особенностей, определяющих как способ употребления, так и пути эволюции этих средств. Помимо их стержневой, или инструментальной, роли в обмене, они выступают еще и как мера стоимости. Когда хозяин товара выносит его на рынок и продает, т.е. получает за него то или другое количество обменных средств, последние обозначают стоимость проданного товара; стоимость же обменных

средств будет, в свою очередь, соизмеряться с вновь приобретаемым товаром. Эти средства получают числовое выражение как столько-то единиц чего-либо: столько-то голов скота, столько-то раковин каури, столько-то мер (допустим, унций) драгоценного материала (к примеру, золота) .

Средства обмена есть средства достижения известной цели, и они разнятся. В качестве эквивалента можно использовать множество предметов, из которых одни по своим характерным признакам способны служить мерой стоимости и стержнем коммерческого обмена лучше других. Средство обмена прежде всего должно быть — по крайней мере на раннем этапе развития торговли — потребительской стоимостью. Никто не станет менять ценную вещь на то, что не обладает ценностью.

Поэтому и обменное средство должно иметь ценность, и это — главное требование к нему. Первые предметы, которым суждено было стать обменными средствами, представляли собой конкретные (потребительские) стоимости, т.е. могли удовлетворить какие-то человеческие нужды и требовали определенных затрат труда. С одной стороны, средство обмена должно обладать стоимостью и стоимость эта возрастает с увеличением трудовых затрат; с другой стороны, то, во что вложен труд, ценится постольку, поскольку удовлетворяет некие нужды. Одну из таких нужд и обслуживает средство обмена. Поэтому и в тех случаях, когда человеческий труд затрачен на получение или изготовление того, что служит обменным средством и только им, последнее обладает всеми реквизитами такого средства. В некоторых культурах бусы из тщательно обработанных раковин, имея все признаки средства обмена, используются лишь в этом и ни в каком ином качестве. Таким образом, можно выделить две разновидности средств обмена: 1) те, что, служа целям коммерции, удовлетворяют и иные человеческие нужды (например, какао-бобы, вязанки необмолоченного риса, скот), и 2) те, что специально задуманы и изготовлены как средства обмена и выступают в этом качестве постольку, поскольку воплощают собой затраченный на них труд. Последняя разновидность является более совершенной и возникает позже. Следует, однако, иметь в виду, что основой и источником стоимости в обоих случаях является человеческий труд.

Чтобы быть надежной мерой стоимости, т.е. орудием и выражением ее градуирования, обменное средство должно быть удободелимым или изначально выступать в виде малых единиц. Золото легко делится на мелкие части и столь же легко переплавляется в большие слитки. Умножая или сокращая количество раковин каури, мы легко выразим большую или меньшую стоимость. Вот почему наиболее распространенны-

ми средствами обмена становятся благородные металлы, раковины, ожерелья из звериных клыков и т.п. — то, что легко исчисляется и хорошо выражает различные уровни стоимости. Скот хорошо выражает относительно большие стоимости, но неудобен для малых, поскольку корову нельзя расчленить без ущерба для нее как единицы поголовья и единицы обмена.

Для большей эффективности в коммерческих отношениях средство обмена должно быть компактным, т.е. удобным для перемещения и обращения. Вот почему здесь мало подходят такие вещи, как нескирдованное сено, слишком крупные камни или древесные стволы, и совершенно не подходит недвижимость — здания, живые деревья и т.п.; напротив, скот, раковины, металл чрезвычайно хороши именно в силу их удободвижимости.

Средство обмена должно быть достаточно прочным и не подверженным порче. Следовательно, здесь не годятся молоко, ягоды, яйца и т.п.

И, наконец, ценность обменного средства должна выражаться и в его более или менее концентрированной форме. В этом смысле ожерелье из раковин предпочтительнее необработанного кремня, медь или золото надежнее глины, оленья кожа лучше строевого леса. И вместе с тем алмазы, будучи высококонцентрированным выражением стоимости, не подходят по причине их неудободелимости. Таким образом, мы видим, что обменное средство, дабы служить действенным и надежным инструментом коммерческих отношений, должно обладать целым рядом свойств и характеристик.

Итак, самые разные виды потребительской стоимости в русле коммерческого процесса становятся средствами обмена. В Африке широко использовались раковины каури. На о. Лусон были распространены вязанки необмолоченного риса. Ожерелья из раковин имели хождение среди индейцев и белых колонистов Северной Америки, ожерелья из клыков — у меланезийцев. Ацтеки предпочитали мешки какао-бобов, медные топоры и мелкие золотые вещи. Во многих культурах в роли стоимостного эквивалента выступал скот: чаще всего крупный рогатый, — от латинского обозначения которого (*pecus*) происходит наше слово «денежный» (*pecuniary*), — а также козы и овцы.

История свидетельствует о конкуренции множества самых разнообразных товаров, когда одни, обладавшие какими-то серьезными недостатками, постепенно вытеснялись как средство обмена более надежными и удобными. Разные средства имели и разные недостатки. Скот мало подходил для мелких расчетов из-за его неудободелимости и довольно высокой вероятности падежей. Опасность потерь делала неудобными расчеты рисом и табаком. Ценность раковины не имела достаточно концентриро-

ванного выражения. Алмаз, обладающий высококонцентрированной формой ценности, удобный в обращении и практически неуничтожимый, совершенно не подходил ввиду его неделимости. В этой конкуренции материалов благородные металлы, и прежде всего золото, заявили себя идеальным средством обмена. Золото, например, обладает и самостоятельной ценностью — как материал для ювелирных украшений, парадной утвари и других нужд (например, для зубного протезирования) и как воплощение человеческого труда. А поскольку добыча и обработка золота требуют больших усилий, оно обладает и высококонцентрированной формой ценности. Итак, удобное в обращении и перемещении, в любом количестве удободелимое и удобосочетаемое и, наконец, практически неуничтожимое, оно, при минимальных изъятиях, обладало всеми признаками эффективно-го средства обмена.

Разумеется, выделение и последующее торжество благородных металлов как средств обмена стало возможным лишь на соответствующем уровне технологического развития. Это не могло произойти до того, как успехи металлургии облегчили их выплавку. Но когда это случилось, благородные металлы (в первую очередь золото и серебро), а также более простые (такие, как медь, свинец и никель) фактически вытеснили все другие материалы.

Как мы уже заметили, средство обмена и само должно быть определенной стоимостью — например, равняться тысяче раковин каури, саженой нитке раковин, корове и т.п. Такой же определенной и измеримой должна быть стоимость благородных металлов, утвердившихся в качестве эквивалента. Необходимо выяснить степень их чистоты, а затем установить с помощью системы мер и весов их количество. При первоначальном использовании драгоценных металлов как инструмента обмена, золотой песок измеряли в стандартных единицах, а о чистоте самородков судили на глаз или полагаясь на честное слово. Более широкое и интенсивное распространение металлов заставляет торговцев прибегать к особым печатям, удостоверяющим их чистоту. Так, тексты каппадокийского происхождения говорят о расчетах в металле «моего» и «твоего клейма». Образцы «клеяменого свинца», часто использовавшегося при крупных платежах в 1400-х-1200-х гг. до н.э., обнаружены на территории Ассирии. При раскопках на Крите найдены серебряные шарики с печатями, относящимися к XII в. до н.э. Эти металлические средства обмена взвешивались, по-видимому, при каждой операции.

Следующим шагом в развитии денежного обращения стала чеканка монеты. Принято считать, что монетное дело заро-

дилось около VIII в. до н.э. у лидийцев, в западной части Малой Азии. Первые монеты делались из электрона — естественной смеси золота и серебра, и чеканились поначалу с одной, а позднее с обеих сторон. Перенявшие это новшество (с VII в. до н.э.) греки Эгины, Коринфа и Афин использовали в качестве основного материала свинец. Сперва монеты взвешивались как слитки, но уже вскоре стали приниматься поштучно, с учетом номинальной их стоимости. Будучи поначалу делом отдельных граждан, купцов и ростовщиков, чеканка монеты быстро превращается в монополию государства.

Однако на этом развитие монетного дела не кончилось. Если государство готово гарантировать ценность металлического предмета, используемого как средство обмена, то этому предмету незачем реально соответствовать той стоимости, которую он выражает номинально. Другими словами, монета может представлять некую стоимость, т.е. приниматься к уплате по этой стоимости, не содержа ее в себе реально. А это означает, что ей незачем быть из чистого золота или серебра. Золото, при всей его эффективности как средства обмена, — относительно мягкий и легко стирающийся материал, вследствие чего находящиеся в употреблении монеты из чистого золота недолговечны. Поэтому, при надлежащей гарантии со стороны властей, вместо чистых металлов целесообразнее использовать сплавы. Монеты из сплавов куда надежнее, а при верном обеспечении их реальной стоимости золотом они и принимаются по этой стоимости. Кроме того, уже в начальный период развития монетного дела мы видим замещение реальной стоимости монет знаками или символами. Такое замещение получает дальнейшее развитие с изобретением бумажных денег, когда в роли обменного средства выступает клочок бумаги. Не имея никакой самостоятельной ценности и будучи лишь символом реальной стоимости (золота или других драгоценных металлов), он, вместе с тем, принимается к уплате в соответствии с последней. Бумажные деньги изобретены в Китае, самое позднее — в X в. н.э. Кроме бумажных, там имели хождение и кожаные деньги. Кожаные деньги выпустил в 1122 г. для своей армии и дож Венеции, пообещавший, что они позже будут приниматься к уплате наравне со звонкой монетой. Гарантия веса и чистоты металла публичной властью означает, что государство монополизировало чеканку и выпуск монеты, упорядочило денежное обращение и контроль над ним. Эта монополия имеет самое непосредственное отношение к той функции государства, в которой оно выступает как регулятор определенных экономических процессов, затрагивающих весь социальный организм — налогообложения, с одной стороны, и расходов на общественные нужды и общественные



работы — с другой. В этой функции государство обязано компенсировать свои затраты новыми денежными поступлениями, что, как показывает история финансов, никак нельзя считать легкой задачей. Отсюда поистине хроническая забота государства об обеспечении налоговых поступлений в размере, позволяющем покрыть нужды и потребности такого рода. Контролируя чеканку монеты, государство обнаружило, что изменение ее стоимости позволяет сбалансировать доходы и расходы. Достигалось это посредством крупных займов в денежных знаках высокого достоинства и расчетов по ним в знаках низкого достоинства. Снижение стоимости, или обесценение (девальвация) денег — испытанный прием государства в сфере общественных финансов. К нему широко прибегали в Греции и Риме, и его же всегда держат про запас, на случай острой нужды, нынешние правительства.

*Деньги как сила и как процесс.* Деньги возникли как средство обмена. А средства обмена первоначально были потребительскими стоимостями. Затем начался эволюционный процесс, т.е. смена форм во времени. Потребительские стоимости (зерно, топоры, скот и пр.) стали товарами; определенные товары (например, скот) приобрели новые функции и стали средствами обмена; одно из средств обмена выделилось и превратилось в деньги; и, наконец, золото было заменено в прямом употреблении и обращении знаками и символами.

Развитие торговли, как всякий эволюционный процесс (например, совершенствование технологии или общественных отношений), имеет свою дифференциацию и специализацию. Процесс торгового обмена начинается исключительно с товаров, затем дифференцируется, оперируя частично деньгами, частично товарами. Дифференциация в самом процессе обращения товаров означает (равно как и вызывает) соответствующую дифференциацию в обществе. Подобно тому как специализация функций и дифференциация структуры в процессе совершенствования орудий труда вызывает соответствующую дифференциацию социальной функции, формируя профессиональные группы (от мастеров по металлу, гончаров, пивоваров и ткачей до слесарей-водопроводчиков), дифференциация коммерческого обмена также порождает соответствующее социальное расслоение. Когда деньги становятся отличными от товара, появляются и оформляются как класс собственники денег — банкиры.

Банки возникают уже в Вавилоне — не позднее 2000 г. до н.э. Как отмечалось ранее, в этой роли выступали и храмы. В одном древнем документе говорится: «Мас-Шамах берет два шекеля серебра займы <...> у жрицы Солнца Ама-Шамах и уплатит причитающийся Солнцу процент. Во время жатвы он вернет

займ вместе с процентом на него»<sup>11</sup>. Уже в 575 г. до н.э. частные банки Вавилона выдают ссуды свинцовыми деньгами. Ранее упомянутый банк Игиби имел для своего времени такое же значение, как банк Ротшильда для Европы XIX в.<sup>12</sup>.

К IV в. до н.э. банки — как частные, так и государственные — появляются и в Греции. В Древнем Риме, где наряду с частными банками банковские функции выполняли и некоторые храмы, государственные банки отсутствовали.

Владельцы денег практиковали ссуды под проценты. Процентные ставки различались: в древнем Вавилоне запрашивали 20-25%, в городах Шумера — 15-33%. Законы Хаммурапи закрепляют ссуду из 20%. В Древней Греции ставки колебались от 12 до 24%.; в римских провинциях не редкостью были и 50-процентные ссуды.

Ростовщичество имело важные социальные последствия. Отдельные ростовщики могли прогорать, но как класс они неизменно процветали. Основным побуждением к займу — не считая тех случаев, когда деньги одалживаются для учреждения промышленного или торгового предприятия — почти всегда бывает невозможность свести концы с концами в безжалостной, конкурентной и эксплуататорской социэкономической системе. Когда идущий ко дну взывает о помощи, ему одалживают. Но осилит ли тот, кто в экономическом смысле уже достиг дна, кроме погашения долга еще и уплату процентов по нему — от 20 до 80? Очень часто сами обстоятельства, заставляющие людей прибегать к займу, заранее исключают всякую возможность погашения его на подобных условиях. В результате должник стремительно скатывается к самым нижним ступеням экономической лестницы и оканчивает либо полным банкротством, либо экономическим рабством в той или иной узаконенной форме.

Итак, социальное следствие ростовщичества выразилось в том, что бедные стали еще беднее, а богатые — еще богаче. С надлежащими оговорками здесь уместно процитировать библейское изречение (употреблявшееся совсем в ином смысле и контексте): «Ибо кто имеет, тому дано будет и приумножится; а кто не имеет, у того отнимется и то, что имеет» (Мф : 13, 12). Система займов под проценты вела к разделению общества на богатых и бедных, могущественных и слабых. Она была одним из средств концентрации богатства в руках немногих и к экспроприации большинства.

Предпринимательская деятельность — будь то в сфере денежной экономики, в сельскохозяйственном или в мануфактурном производстве — тяготеет к подчинению и порабощению трудящегося класса. «Ассирия, например, — замечает Тёрнер, — была поначалу страной свободных сельских хозяев». Но с ростом

городов и подъемом денежной экономики, продолжает он, сельское хозяйство все шире использовалось для извлечения прибыли. «Более высокие прибыли сулило использование в нем рабского труда <...> расширилось крупное землевладение, многие свободные крестьяне становились безземельными батраками [труд которых не мог конкурировать с рабским. — Л. Уайт] и росла численность рабов и крепостных»<sup>13</sup>.

В промышленном производстве деньги дают их владельцу возможность полностью контролировать положение. Они позволяют ему приобретать средства производства и покупать необходимую для их применения трудовую силу — будь то пленных рабов или наемных работников. Права собственности и финансовый контроль делают его и хозяином прибыли, извлекаемой из предприятия.

Деньги — это сила, экономическое и политическое могущество. Это стоимость, концентрированное выражение человеческого труда. Богатство дает огромную власть над другими людьми. Его обладатель может присвоить источники существования, природные ресурсы и технологические средства производства. И он может — с помощью института рабства или системы заработной платы — принудить других работать на него и таким образом приумножать его богатство. Деньги — один из двух великих инструментов классовой дифференциации и классового правления; другим является физическое насилие.

*Развитие рынков и торговли.* Под *рынком* мы понимаем место, куда люди в определенное время приходят для обмена товарами. Самыми первыми рынками были, как мы знаем, места, где встречались члены различных территориальных групп или племен. Такого рода межобщностные рынки появляются уже на самой ранней стадии культурного развития. Рынки внутренние, т.е. существующие внутри данных общественных систем, мы встретим лишь в более высоких культурах — на той стадии общественного развития, когда уже наметилась известная дифференциация социальной структуры и специализация функций вследствие эволюции технологических средств производства. Рынки были у ацтеков Мексики, у дагомейцев, ганда и других африканских народов, но на более низких стадиях развития культуры их не было. Рынок есть процесс превращения в общее того, что производится как частное, через механизм распределения и потребления. Он является средством установления связи между различными частями общества как специализированными структурами в процессе производства и сведения их в единое целое.

В эволюции рынков и торговли можно видеть социальный процесс. Как и в любом процессе, присущем развивающейся

культуре, мы обнаружим здесь дифференциацию структуры и специализацию функций. На первых порах каждый индивид выступает и как покупатель, и как продавец. Он приходит на рынок с собственным товаром, и в случае прямого обмена акт продажи им этого товара оказывается вместе с тем и актом приобретения другого. С появлением средств обмена как особого механизма коммерческих отношений происходит взаимообособление актов покупки и продажи; производство и продажа товаров как социальный процесс отделяется от их покупки и потребления. Параллельно с обособлением денег от товара происходит социальная дифференциация внутри самого коммерческого процесса. Становление и развитие денег как специального экономического механизма коммерческих отношений сопровождается становлением и усилением купечества как особого класса общества. Купец есть, так сказать, средство, или главная ось обмена во плоти. Он выступает как связующее звено между производителем, приносящим свой товар на рынок для продажи, и потребителем, приходящим туда, чтобы покупать; он являет собой как бы склад, куда продавец отдает на хранение свой товар и где последний хранится, пока не найдется покупатель. Одним словом, купец — важный инструмент координации и интеграции общества. Благодаря ему многогранный процесс производства увязывается с таким же сложным и многообразным процессом потребления. Он является ключевой фигурой в обменном процессе политического организма, т.е. государства. О значении этой функции купечества будет сказано позже.

Как мы уже отмечали, экономические системы гражданского общества внеличностны, антигуманны и неэтичны, или, в переводе на язык человеческих отношений, безлики, бесчеловечны и безнравственны. И нигде эти качества не проявляются с такой отчетливостью, как на рынке и в сфере купли-продажи. В гомеровскую эпоху «самые крупные морские торговцы ... были и самыми крупными пиратами»; например, в «Одиссее» Нестор вопрошает Телемаха, кто он — купец или морской разбойник, будто речь идет о самых обыденных занятиях<sup>14</sup>. Финикийские торговцы во время своих путешествий похищали детей, «выгодно совмещая коммерцию с грабежом»<sup>15</sup>. «С глубокой древности до сравнительно недавнего времени люди, державшие в своих руках международную торговлю, были наполовину купцами, наполовину разбойниками»<sup>16</sup>. Торговец и пират, по наблюдению Ницше, «долгое время соединялись в одном лице», и «даже сегодня торговая мораль представляет собой не что иное, как мораль пиратов»<sup>17</sup>. Обман, плутовство, дезинформация и присвоение чужого — вот неизбежные спутники торгового процесса<sup>18</sup>. Рынок —

арена, на которой товары встречаются как соперники, каждый из которых желает заткнуть за пояс остальных. В процессе купли-продажи каждый продавец стремится получить за свой товар самую высокую цену, а каждый покупатель — уплатить за него как можно меньше. Коротко говоря, в этом процессе все определяется погоней за прибылью, а человеческим ценностям и добродетелям места нет. Здесь мы сталкиваемся со всеми видами надувательства: с обмером и обвесом, с подменой товара, подделкой документов, а при появлении денег — и с систематическим обчитыванием.

Поскольку рынки — это общественные места, которым принадлежат публично-социальные функции, публичная власть уснащает контроль над ними уже на самой ранней стадии их развития. В Мексике Кортес застал на рынках правительственных чиновников, проверяющих точность мер и весов и улаживающих возникающие там конфликтные ситуации. В Уганде те же функции выполняли специальные королевские уполномоченные, которые надзирали за порядком, налагали штрафы на его нарушителей и взимали 10%-ный сбор со всех продаж.

Разделение труда и специализация усилий увеличивают эффективность производства и в результате экономят общественное трудовое время. В производственном процессе труд специалиста имеет куда большую отдачу, чем труд «мастера на все руки». Сто тысяч работников, разделенных на более десятка гильдий, каждая из которых занимается особым ремеслом, произведут больше валового продукта за единицу времени, чем те же сто тысяч человек, из которых каждый понемногу занимается всеми этими ремеслами. Разделение труда и специализация усилий означают, следовательно, повышение эффективности, экономию времени, рост производительности труда и увеличение общественного продукта, т.е. всестороннюю выгоду для общества.

Торговцы — это специалисты, выполняющие особую функцию в обществе, и их деятельность имеет те же последствия, что и разделение труда и специализация усилий как таковые. Эти последствия — экономия времени и повышение эффективности совокупного общественного усилия. Подобно тому как отправление культовых функций одним или несколькими жрецами вместо многих тысяч мирян экономит общественное время, точно так же экономит свое время и силы общество, в котором несколько торговцев берут на себя заботу о распространении и обмене товаров. Каждый товаропроизводитель, вместо того чтобы охотиться за покупателем, и каждый покупатель, вместо того чтобы охотиться за производителем нужного ему товара, приходят к торговцу, продавая и покупая через него. Поэтому торговец является своего рода расчетной

палатой между производством и потреблением. Выполняя в коммерческом процессе функцию кровеносных сосудов, он играет важную общественную роль, и эта роль связана с экономией совокупного рабочего времени общества. Где бы ни действовал купец, — на одном месте или в разъездах, — он одинаково успешно справляется с этой ролью. В первом случае он экономит время покупателя и продавца, обеспечивая место, куда можно прийти и с наибольшим удобством заключить сделку. Во втором случае (уже в качестве разъездного торговца), он экономит общественное время, освобождая покупателя и продавца от обременительных походов на рынок для любой мелкой покупки или продажи. Допустим, у каждого из десяти крестьян есть гусь на продажу, а путешествие на рынок с обратной дорогой отнимает полдня, т.е. пять человеко-дней. Купец же обойдет всех крестьян и купит десять гусей всего за день, сэкономив четыре человекодня общественного времени.

Здесь мы подошли к самому интересному и важному. Торговец обслуживает общество, экономя его рабочее время. Но реальную выгоду от такой экономии получает не все общество, а лишь сам торговец, и именно это главнейшее обстоятельство часто упускается из виду. В самом деле, торговец может обслуживать общество лишь при определенном типе социальной организации. Он не создает этот тип социальной системы, поскольку он не причина, а ее порождение. С точки зрения *общества*, торговец — всего лишь *инструмент* экономии его времени и сил. По существу, эта экономия — заслуга не столько торговца, сколько самой общественной *системы*. Выгоды же из нее, как мы сказали, извлекает не общество вообще, а торговец в частности. Одним словом, здесь перед нами общественная функция, материальная выгода от которой принадлежит немногим. Итак, торговец достигает того, на что он не уполномочен общественной системой в целом.

Поясним эту мысль следующим примером. Допустим, общество назначило X нести вахту на месте пересечения автомагистрали и железнодорожных путей, чтобы предупреждать водителей автомобилей о приближении поездов. Этот X — специалист в полном и буквальном значении данного термина: он выполняет особую социальную функцию, будучи живым выражением разделения труда в обществе. Он сберегает время шоферов, избавляя их от необходимости замедлять ход или хотя бы останавливаться, чтобы узнать, насколько безопасен переезд через рельсы. Более того, он сберегает людям жизнь и имущество. На подготовку и целесообразное использование этого специалиста общество затратило много времени, материальных средств и усилий других людей. В настоящем случае экономию и выгоды от услуг специалиста извлекает не он один, а

общество в целом. Но окажется этот стрелочник в состоянии присвоить преимущества, извлекаемые из его услуг, он займет положение торговца, наживающегося на общественной функции.

В чем же смысл этого особого положения торговца? Ответ ясен: он достигает своего частного благосостояния за счет общества. Утверждая это, мы не отрицаем, а, напротив, подчеркиваем общественный характер его функции. Не намерены мы и приуменьшать важность этой функции, — напротив, считаем ее ценной и очень весомой. Мы хотим лишь сказать, что с точки зрения общественной системы, торговец — не более чем орудие общественного процесса, а достигаемая с его помощью экономия обеспечивается определенным типом социальной структуры. Но экономия и выгоды, получаемые благодаря особой форме разделения труда и специализации функций, не возвращаются к своему источнику, т.е. к обществу, а уплывают в карман торговца. Следует оговориться: это не моральная оценка. Общество развивалось так, как оно развивалось, и не могло развиваться иначе. Мы не превозносим торговца за его услуги обществу, не порицаем его за присвоение плодов экономии и выгод, достигаемых всем обществом, а пытаемся лишь проанализировать торговый процесс и сделать его понятным.

Функцию торговца в обществе можно сравнить и противопоставить другим общественным услугам — например, водоснабжению и ирригации, средствам связи, муниципальным и национальным железным дорогам и пр. Все это — общественные услуги; все это — средства, обеспечивающие жизнедеятельность общества, его кровеносные сосуды. Система водоснабжения и ирригации обычно (однако не всегда) действует как находящаяся в собственности всего общества. То же можно сказать и о почтовой системе. Телефон и телеграф могут быть и в общественной, и в частной собственности. Железные дороги нередко находятся в частной собственности, хотя и они могут быть собственностью государства и действовать как муниципальные и национальные. Как и все перечисленное, торговля есть общественная функция, но ее особенность в том, что торговец продает не столько услуги, сколько *вещи*. Обладание благами — неперемнное условие системы частной собственности. Поэтому за ним признается «право» продавать то, что находится в его собственности, и присваивать прибыль, извлекаемую из этой продажи. Почтовая служба доставляет корреспонденцию, и чтобы выполнить эту функцию, использует наемный труд. Но почтовые служащие и почтальоны не вправе присваивать выгоду, извлекаемую обществом из их услуг, — и не вправе потому, что они продали свой труд покупателю, предъявляющему вследствие этого все права на результат их труда. Наметившаяся кое-где

тенденция к превращению железных дорог в частную собственность связана с тем, что их оборудование требует крупных капиталовложений, которые во многих случаях могут обеспечить лишь частные предприниматели. Купец всегда является на рынок с товаром, составляющим его собственность, и потому за ним признается право на всю прибыль. В настоящее время преобладает тенденция к общественно-государственному, а не частному регулированию и контролю все большего числа общесоциальных процессов, и полная реализация этой тенденции — вероятно, лишь вопрос времени.

Присваивая выгоду от сбережения общественного времени и сил, купечество постепенно превращается в богатый класс. Конечно, то был удел далеко не каждого купца. Как и всякое ремесло, торговля сопряжена с риском. Товары могут быть отняты грабителями, уничтожены пожаром или морской бурей. Речь идет об общей тенденции, вследствие которой торговый класс как таковой, продолжая извлекать частную прибыль из своих услуг обществу, прибирает к рукам все большие богатства. Со временем к тем случайным рискам, которым подвергается всякий купец, добавляется риск лишиться своего достояния из-за конкуренции. Торговцы втягиваются в безжалостную борьбу, где сильный поглощает более слабых. Поэтому наряду с ростом богатств торгового класса мы наблюдаем и процесс их концентрации. Конкуренция в торговле неизбежно ведет к монополии.

У торговцев был и другой путь к богатству, связанный с эксплуатацией рабского или наемного труда. На определенной стадии культурного развития крупный торговец мог нанять помощников или купить рабов, переложив на них все физические усилия по распространению товара. Труд рабов и наемников создавал стоимость, превышающую как расходы по их содержанию, так и денежное жалованье. Поскольку торговцу принадлежал и труд рабов, купленных в вечную собственность, и труд наемников, купленный за жалованье, он приобретал все права на результаты их труда, а так как результаты эти превышали возвращаемое рабам и наемникам в виде натурального довольства и денежной платы, то он вдобавок и наживался за их счет. Мелкий торговец, не имевший ни рабов, ни наемников, ни помощников, делал всю работу сам и никого не эксплуатировал. Напротив, крупный торговец, в прошлом использовавший рабский труд, а ныне имеющий в своем распоряжении сотни и тысячи более или менее низкооплачиваемых работников, является эксплуататором куда большего масштаба.

Подытоживая все наши замечания об общественной роли торговца, надо выделить следующее: 1) торговец извлекает частную прибыль из общественной функции и, таким образом, на-



живает богатство за счет общества; 2) он наживает богатство и за счет эксплуатации рабского или наемного труда; 3) конкурентная борьба рождает тенденцию к концентрации торговли и торговых прибылей в руках постоянно сужающегося слоя монополистов. Вот почему торговля как социальный процесс имела двойкие последствия: концентрацию богатств, с одной стороны, и тенденцию к монополизации богатства и власти — с другой.

Мы говорили уже, что оба вида торговли — внутри- и межплеменная — почти так же стары, как и сама культура. И потому естественно предположить, что та и другая растут и расширяются по мере общего развития культуры в целом и что в неолитическую эпоху, например, они имеют большее значение, чем в палеолитическую. Безусловно, есть множество свидетельств стремительного расширения объема и географии торговли в период аграрной революции. Великие караванные пути связывают Восточную, Центральную и Юго-Западную Азию; прокладываются торговые маршруты в средиземноморских, черноморских и даже североатлантических (у берегов Британии) водах, а сухопутная торговля, идущая по берегам Дуная, связывает Скандинавию с Левантом и Причерноморьем. Согласно Чайлду, в это время «бусы из восточно-средиземноморского фаянса, подобные тем, что были в моде около 1400 г. до н.э., достигают берегов Южной Англии», и «весьма вероятно, что к берегам Греции отправились взамен корнуэльское олово и ирландское золото. Датский янтарь наверняка попадал в Грецию и на Крит хорошо известным путем через Центральную Европу ...»<sup>19</sup>. В ханьскую эпоху китайский шелк достигал Средиземноморья и морская торговля связывала Китай с Индией. Торговые суда египтян заходили на Крит и в сирийские гавани. В государствах Двуречья купцы стали очень влиятельной прослойкой еще до эпохи Хаммурапи. Обширную торговлю вели греки и римляне (между прочим, последние к I в. н.э. достигли Британских островов). Но самыми выдающимися купцами древнего мира были скорее всего финикийцы, усердно осваивавшие Эгейское и Средиземноморское побережье и основавшие свои колонии всюду, куда проникли — например, в Галлии и Испании и даже по ту сторону Геркулесовых столпов — на берегу Западной Африки.

Из-за преобладания царской власти и жрецов купечество не играло заметной роли в Египте, но в других регионах оно добивалось значительного влияния. Последнее особенно верно в отношении Двуречья — преимущественно Вавилона, где уже в III тысячелетии до н.э. сложилась мощная торговая олигархия, соперничающая с военной знатью и жречеством. Купеческая верхушка господствовала и в таких торговых центрах финикийцев, как Тир, Сидон и Библ.

Как мы уже говорили, в крупных торговых регионах активно использовались многие юридические механизмы — например, контракты, заемные письма, арендные соглашения, лицензии и т.п. Купцы Средиземноморского региона практиковали отношения партнерства, позволявшие расширить сферу торгового влияния и обеспечить личную безопасность компаньонов. Компании с совместным капиталом были распространены в важнейших портовых городах Средиземноморья, а возможно и в Индии. В Китае предприниматели создавали ассоциации — как промышленные, так и торговые — под надзором властей.

Распад родоплеменного общества сопровождался убоицами и насилиями. Разгоралась борьба за естественные ресурсы (особенно за плодородные земли) и за присвоение богатств, созданных чужим трудом. В атмосфере общественного хаоса и конкурентной борьбы к власти приходят военно-политические лидеры и жрецы: одни — благодаря физической силе, другие — используя свое религиозное влияние. Результатом этого процесса стало социальное расслоение и возникновение такого общества, где правящий класс имел монополию контроля над естественными ресурсами и средствами производства и монополию военно-политической власти, а на долю подчиненного класса оставался нескончаемый производительный труд, лишения и политическое бесправие.

В эпоху расцвета великих городских культур древности сельское хозяйство было главной отраслью экономики; с завершением же аграрной революции возрастает роль промышленного производства. Первыми предпринимателями — как в сельском хозяйстве, так и в промышленности — оказались государство и жречество, но аграрная революция вызвала к жизни новый слой предпринимателей — гражданский и светский, быстро увеличивавший свое влияние. Постепенно права частной собственности распространяются и на землю, оказавшуюся объектом купли-продажи.

Итогом промышленного роста стало развитие рынков и денежного обращения и колоссальное распространение торговли. Видное место в жизни заняли торговцы и банкиры, которые выделились в особый общественный слой и явились социальной проекцией специализации, присущей коммерческому процессу (первые — проекцией товаров, вторые — проекцией денег). В некоторых поздних культурах бронзы и железа они достигли громадного влияния и политического могущества.

Расцвет великих культур эпохи аграрной революции был ознаменован войнами, захватами и империалистическими тенденциями. Социально-экономический рост при неравномерном распределении и ограниченности природных ресурсов усиливал

международное соперничество и военное противостояние. Развал хозяйства, который несли с собой бесконечные войны и безжалостная эксплуатация населения завоеванных территорий, которое обращали в рабство и душили налогами и контрибуциями, неизбежно вел большинство древних культур к прогрессирующему упадку и гибели. Технологический прогресс в промышленности и военном деле, безусловно, способствовал созданию великих наций и империй. Однако политические системы, в которых находило выражение это культурное развитие, не были приспособлены к длительным периодам покоя, стабильности и мирного созидательного труда. Ориентированные на порабощение и эксплуатацию у себя дома и на завоевание и ограбление соседей, они истощали свою экономическую базу и разрушались. Последним этапом этого процесса стало падение Римской империи; оно завершило эру великих культур, рожденных аграрной революцией.

## Примечания

<sup>1</sup> Блюститель закона, находясь при исполнении служебных обязанностей, имеет право открыть огонь и убить человека, забравшегося ночью в лавку, чтобы украсть еды для своих голодных детей. И это вполне согласуется с имущественными основами гражданского общества: если общественный порядок зиждется на частной собственности, то вор посягает на его незыблемость, чего ни одно общество не может и не станет терпеть.

<sup>2</sup> По данным «Statistical Abstract of the United States» (1953), 93,5% всех преступлений, совершенных в 1951 г., составили преступления против собственности, т.е. грабеж, воровство, растраты и т.п. В эту цифру не включены убийства, совершенные во время грабежей или ради получения страховки, равно как и продажа наркотиков подросткам.

<sup>3</sup> Rostovtzev, M. I. The Foundations of Social and Economic Life in Egypt in Hellenistic Times. // Journal of Egyptian Archaeology. Vol.6 (1920), p.164.

<sup>4</sup> Turner, R. The Great Cultural Traditions. Vol. 1, N.-Y., 1920, p. 280. «Следует помнить, однако, — добавляет автор, — что не всякое владение основывалось на таком частном праве. В особенности же это касается земельных угодий, значительная часть которых принадлежала царю, храмам и знати...».

<sup>5</sup> Такое различие в экономических системах эпохи бронзы и железа находит параллель в истории современной Западной Европы. Феодализм был государственно контролируемой системой, где подчинение и эксплуатация определялись фиксированным классовым статусом. На смену феодализму явился капитализм, в котором возможность подчинять и эксплуатировать достигается властью денег, выраженной в свободном частном предпринимательстве. Это и есть знаменательный «переход от статуса к контракту», столь ярко описанный сэром Генри Мэйном в его «Древнем праве» (1861).

<sup>6</sup> White, L.A. The Acoma Indians // Bureau of American Ethnology, 47th Annual Report, 1932.

<sup>7</sup> Примером могут служить игорот Бонтока и ифугао Лусона. Это простейшие, примитивные общества, где фактически отсутствует специализированный механизм политической интеграции и контроля. Тем не менее они используют вязанки риса в качестве денег и ссужают рис под проценты. Ср.: Jenks, A.E. The Bontoc Igorot // Philippine Islands Ethnological Survey. Vol. 1 (1905); Barton, R.F. Ifugao Economics // Univ. of California Papers in Amer. Archaeology and Ethnology. Vol. 15 (1922). N5, p.385-446. Но эти народы испытали сильное воздействие — прямое и косвенное, — испанской культуры, и такое внутриобщинное использование риса в функции денег вполне может быть его результатом. По словам Дженкса, «влияние испанцев на пуэбло игорот Бонтока, пожалуй, ни в чем не сказалось так явно, как в уяснении последними ценности денег» (Jenks, A.E., Op. cit., p. 153). Этот вывод можно применить и к некоторым аборигенным культурам Меланезии.

<sup>8</sup> По наблюдению многих этнографов и путешественников, даже самые примитивные народы быстро осваивают основы коммерции — сопоставление стоимостей, установление цен путем торга и соотношение их с естественным изобилием или скудостью товара.

<sup>9</sup> Направляясь к пуэбло Нью-Мексико, автор настоящих строк захватил с собой великолепные перья голубой цапли, но их не приняли там даже в подарок. Напротив, перья попугая и орла получили самую высокую оценку, и индейцы готовы были щедро за них заплатить. То же повторилось и с морскими раковинами: одни оценивались очень дорого, другие не вызывали ни малейшего интереса.

<sup>10</sup> Barton, R.F. Op.cit., p. 427 : «Ифугао, у которого было три или четыре савана [death blankets]... и который хотел отдать их за банку, по видимому, потратил уйму времени на поиски владельца банки, готового выменять ее на три-четыре савана».

<sup>11</sup> Mantz, E. Banks, History of // Encyclopaedia Britannica. 14th ed., 1929, p.67.

<sup>12</sup> Ibid.

<sup>13</sup> Turner, R. Op.cit. Vol.1, p.295.

<sup>14</sup> Hammond, J. L. Commerce // Encyclopaedia of the Social Sciences. Vol.4, 1931, p.3.

<sup>15</sup> Botsford, G. W., Robinson, Ch. A. Jr. Hellenic History, 3th ed. N.-Y., 1948, p. 36.

<sup>16</sup> Hammond, J. L. Loc.cit.

<sup>17</sup> Текст Ф.Ницше приводится в обратном переводе с англ. — *Прим. перев.*

<sup>18</sup> «Здесь бьет ключом торговля — выгодная мена  
Всего, что создается людей искусством иль природой.  
Торгашество! В его тени, отравленной дыханьем ядовитым,  
Добродетель ни одна восстать уж не решается,  
А нищета с богатством в равной мере бессильные проклятья изрыгают».  
(П. Б. Шелли. Королева Мэб. Песнь V,1. Подстрочный перевод Ю.С. Терентьева).

<sup>19</sup> Childe, G. What Happened in History. N.-Y., 1946, p.164.

*Перевод Ю.С. Терентьева*

# **Динамика культуры**



Франц Боас

## Эволюция или диффузия?\*

---

**В** статье Эли Кью Парсонс о родстве, клане и дуальной половине [moiety] у народа тева<sup>1</sup> и в моей заметке о социальной организации племен Северотихоокеанского побережья<sup>2</sup> шла речь о территориальном распространении кланов и прочих явлений, связанных с клановым делением общества. При этом было установлено, что на окраинах упомянутых нами регионов встречаются ясно очерченные формы социальной организации, в то время как для территорий, занимающих срединное положение, характерны переходные типы.

Эта закономерность вовсе не ограничена указанными регионами и социальной организацией, но в большей или меньшей степени может быть перенесена и на все остальные культурные явления, равно как и на другие районы мира. Общие сказочные мотивы, например, фиксируются тем реже, чем дальше отстоят друг от друга регионы их распространения, и если на промежуточных территориях встречается много такого, что напоминает периферийные типы, эти последние при ближайшем рассмотрении нередко оказываются совершенно иными. К подобному заключению приводит сравнительный анализ фольклора Северотихоокеанского побережья — например, населения Аляски и Орегона, береговых и удаленных от берега племен или индейцев плато и пуэбло. То же замечается и в сфере материальной культуры при сравнении искусства населения плато и равнин или эскимосов и аборигенов Северо-западного побережья Тихого океана, о чем свидетельствует, в частности, и география художественных стилей.

Все сказанное не исключает возникновения в промежуточных регионах стилистического единообразия и не означает, что

---

\* F. Boas. Evolution or Duffusion?//American Anthropologist. N.S. Vol.26 (1924). P. 340-344.

все периферийные формы непременно самобытны, а промежуточные — непременно эклектичны. В то же время это, как мы думаем, доказывает, что все специфические культурные формы — результат исторического развития и что нет никаких доводов (кроме тех, которые пренебрегают географией признаков) в пользу большей древности периферийных форм.

Приняв мнение, что матрилинейные кланы древнее патрилинейных или билатеральной организации, мы можем прийти к рискованному выводу, что на юге Британской Колумбии и у восточных пуэбло клановая организация распалась и что этот распад должен более резко проявляться по мере удаления от центров, где данный тип социальной организации все еще процветает. Между тем, географические данные не благоприятствуют такому заключению; напротив, перед нами — смешение двух разных типов, комбинация которых рождает новые формы и новые представления.

Изучение материальной культуры, обрядов, искусства и мифологии Америки, различных форм африканской культуры и доисторической Европы с такой убедительностью раскрыли роль диффузии, что мы не вправе отрицать ее присутствия в формировании любого локального культурного типа. Следы диффузии выявляются не только методом сравнительного изучения; на нее указывает и обширный полевой материал. Известны случаи, когда индивид выступает как носитель важных мифологических сюжетов. В качестве примера сошлемся на повесть о рождении Ворона, записанный в одном племени на севере о-ва Ванкувер. Несколько его членов еще помнили, что ее принес человек, проведший много лет в рабстве на Аляске, откуда его выкупили друзья. Этот миф регулярно пересказывался как часть Воронова цикла, хотя все соседние племена отрицают его принадлежность к последнему. Другой пример — учреждение клана Барсука в Лагуне женщиной из племени зуни. Муж ее, также принадлежащий к этому племени, принес в Лагуну культ качинов и мифы, обретшие в новой среде свою вторую жизнь. В более отдаленные времена носителями новых представлений могли оказаться женщины, захваченные при военных набегах, принятые в племя чужаки и т.д., и чем малочисленнее было племя, тем сильнее могло быть такого рода индивидуальное влияние. Итак, проникновение новых идей — это не автоматическое приложение к некоему типу культуры, но мощный стимул развития.

Чисто индуктивное изучение этнических феноменов приводит к заключению, что смешанные культурные типы, занимающие географически или исторически промежуточное положение между двумя крайними, служат доказательством диффузии. В таком случае возникает вопрос: как рассматривать крайние и



максимально различные формы? Описанную нами [автором и Э.К.Парсонс. — *Прим. перев.*] социальную организацию Северо-тихоокеанского побережья, с немногочисленными кланами и множеством локальных групп, обладающих определенными привилегиями, следует сопоставить с билатеральной организацией Юга, насчитывающей ряд независимых локальных единиц без всяких привилегий. А матрилинейную клановую организацию западных пуэбло Юго-Запада, в которой почти целиком отсутствуют дуальные половины (*moieties*), нужно сравнить с патермальными долями Востока без кланов. Если индуктивно устанавливается, что один из этих типов древнее, что сложились необходимые условия для перехода от старой ситуации к новой и что эффективность этих условий снижается от центра к периферии, то впору согласиться с теорией единообразного развития. Для этого необходимы три исторических доказательства: 1) что один тип древнее другого; 2) что более поздний тип всегда развивается из предшествующего — или, другими словами, что динамические условия для перемен в этом направлении всякий раз налицо; 3) что эффективность этих условий значительно возрастает от периферии к центру. Диффузионисты, напротив, исходят из двух различных типов и доказывают наличие диффузии.

Надо иметь в виду, что предположение о древности того или иного культурного типа основано, главным образом, на классификации, считающей более простые по своим проявлениям формы вместе с тем и более древними. Ненадежность такого подхода яснее всех видел Тайлор, который старался утвердить свой главный тезис на анализе пережиточных явлений, проливающих свет на более ранние этапы культурного развития. Но мы и поныне не видим ни одной убедительной реконструкции, выполненной на такой основе. Пережитки более ранних форм должны существовать и могут быть обнаружены, — вот все, что мы вправе утверждать. И, пожалуй, лучше всего подтверждает это пример матрилинейных институтов. Там, где эти институты связаны с закреплением социальных прерогатив за мужчиной и где семья в нынешнем ее понимании тем не менее остается важным социальным признаком, существует постоянная почва для конфликта, ибо матрилинейный счет потомства предполагает переход имущества или [общественного] статуса в другую семейную группу, индивид же колеблется в своих привязанностях между двумя конфликтующими сторонами. Поэтому весьма вероятно, что такое матрилинейное общество, имеющее в себе элементы нестабильности, под влиянием внутренних динамических условий преобразуется в патрилинейную или билатеральную систему (чем и можно объяснить остатки матрилинейных

форм в патрилинейных обществах). С другой стороны, отсюда вовсе не следует, что матрилинейное общество везде предшествовало патрилинейному. Речь идет лишь о нестабильности матрилинейного общества определенного типа.

Предположение о едином типе происхождения культуры кажется нам маловероятным. Оставляя в стороне вопрос, какие формы социальной жизни существовали в ту пору, когда у наших предков возникла речь и первые орудия труда, мы, тем не менее, находим всюду примеры очень ранней дифференциации, из которой вышли и самые элементарные формы. И, может быть, наиболее убедительными доказательствами в этом споре служат язык и искусство. Даже допустив, вслед за Тромбетти, единство происхождения человеческой речи или, вслед за Марти, нарочитое изобретение языка в коммуникативных целях, мы должны будем признать, что и самые ранние этапы языкового развития дают примеры таких грамматико-лексикографических категорий, которые нельзя свести к элементарным принципам, за исключением общих форм, обусловленных логикой или коммуникативным назначением языка. Это в полной мере относится и к художественным стилям, невозводимым к общему источнику. Но то, что справедливо в отношении языка и искусства, не могущих служить материалом ретроспективного доказательства, кажется нам столь же справедливым и относительно тех аспектов жизни, которые подверглись преобразующему воздействию рационализированных процессов. К этим аспектам принадлежат и формы социальной организации. Теория старшинства матрилинейной организации всегда предполагает, что первоначальную экономическую и социальную ячейку составляло первое поколение — матери и их братья и второе поколение — дети, а отцы и внуки были там лишь временными гостями. Такое устройство якобы обеспечивало сплоченность группы и после того, как дети становились взрослыми, и такое групповое сознание, в котором не находила отражения связь отцов с детьми. Но сохранение столь прочных связей между матерью и взрослыми детьми, по меньшей мере, сомнительно. Учитывая традиционное разделение труда, можно сказать, что такая организация, с трудом перебивающаяся на малонаселенной территории среди племен, живущих охотой, обрекла бы на вымирание все группы, которые не имеют братьев и взрослых сыновей. Группы такого типа могли складываться лишь в результате внебрачных половых связей, но мы не знаем ни одного случая, где отношения между мужчинами и женщинами носили бы сплошь случайный характер; напротив, во всех известных нам примерах нормой являются более или менее продолжительные брачные связи, а отцы выступают полноправными членами социальной группы<sup>3</sup>.

Поэтому не менее вероятно, что первоначальными ячейками были семьи нашего типа и взрослые дети отделялись от первичных семейных групп, создавая собственные. Не доказав, что билатеральная семья в подавляющем большинстве случаев подтверждает первичность матрилинейной системы, мы не вправе причислять к последней все древние типы кровнородственных групп, и тем более — делать это без учета экономических и иных условий, определяющих масштаб и характер социальной единицы.

Мы думаем, что единообразие древних форм недоказуемо и все ранее рассмотренные феномены говорят в пользу исконной множественности. Большинство собранных фактов, на наш взгляд, подтверждают теорию, согласно которой 1) две фундаментально различные формы, наблюдаемые на разных участках периферии, вступают в контакт; 2) ни одна из них не возникает из другой; 3) смешение двух форм вызывает к жизни новые формы в промежуточных областях.

### **Примечания**

<sup>1</sup> American Anthropologist. N. S. Vol. 26(1924), p.333-339.

<sup>2</sup> Ibid., p.323-332 f.

<sup>3</sup> Более полное освещение этого вопроса см. у Р.Г.Лоуи в: Primitive Society. N.Y., 1920, p.63 f.

*Перевод Ю.С. Терентьева*

Ральф Л. Билз  
**Аккультурация\***

---

## Проблемы определения и использования термина

**А**вторы, первыми использовавшие термин «аккультурация», не предпринимали попыток дать этому термину определение; тем не менее смысл его часто был ясен. Исследование Парсонс о Митла<sup>1</sup>, по ее собственным словам, «посвящено аккультурации, т. е. тому, что индейская культура переняла от испанской». Для Парсонс аккультурация недвусмысленно означала лишь случаи синкретизации и очевидные случаи заимствований у испанцев. Хотя она и указывала, что результатом испано-индейского контакта в Мексике является новое, пребывающее в изменении сочетание, в аккультурацию не включались те аспекты данного смешения, в которых отсутствовал явно вычленимый европейский компонент. Так же из него исключались пережитки у индейцев и их новые организации и взаимоотношения, возникающие в качестве побочного результата смешения. Так же истолковывается аккультурация и в более ранней работе Парсонс<sup>2</sup>. Несколько более широкое толкование термина было предложено в статье Билза<sup>3</sup>, где в качестве аккультурации рассматривается целый комплекс процессов, происходящих при заимствовании, отвержении новых культурных элементов и реорганизации старой культуры.

Первое систематическое определение было дано Редфилдом, Линтоном и Херсковицем<sup>4</sup>: «Аккультурация охватывает собою те явления, которые возникают в результате вхождения групп индивидов, обладающих разными культурами, в непрерывный непосредственный контакт, вызывающий последую-

---

\* R. Beals. Acculturation//Anthropology Today. Chicago, 1953. P. 621-641. (Публикуются II и III разделы статьи.)

шие изменения в изначальных культурных паттернах одной из групп или их обеих». Несмотря на разностороннюю критику этого определения, данную позднее многими учеными, в том числе и самими авторами этого определения, а также несмотря на внесенные в него многочисленные модификации, оно до сих пор остается наиболее распространенным, хотя для полного его понимания требуется прочтение всей статьи. Наибольшие проблемы и трудности возникли в связи со следующими составными этого определения: (1) Что имеется в виду под «непрерывным непосредственным контактом»? (2) Что подразумевается под «группами индивидов»? (3) Как соотносится понятие аккультурации с понятиями культурного изменения и диффузии? (4) Какова связь между аккультурацией и ассимиляцией? (5) Является ли аккультурация процессом или состоянием?

В числе наиболее актуальных проблем — проблема изменений, происходящих в культуре вследствие ее периодических контактов с миссионерами и торговцами, которые в ряде случаев выступают носителями иной культурной традиции. Хотя не возникает больших сложностей, если рассматривать аккультурацию как особый случай культурного изменения, указанные примеры поднимают проблему разграничения аккультурации и диффузии. Оба понятия представляют культурное изменение как результат передачи культуры из одной группы в другую. Херскович решает эту проблему, рассматривая диффузию как «свершившуюся передачу культуры», а аккультурацию — как «процесс передачи культуры»<sup>5</sup>. Он модифицирует эту точку зрения, подводя под аккультурацию те случаи, когда представляется возможным документально зафиксировать передачу культуры при помощи этноисторических методов, в то время как диффузию приходится выводить логически, а ее историю — реконструировать при помощи логических методов. К позиции Херсковича очень близка точка зрения Малиновского, представленная в его работе 1939 г. «Динамика современной диффузии». С другой стороны, в «Динамике культурного изменения» Малиновский отмечает: «Оно [культурное изменение] может вызываться факторами и силами, спонтанно возникающими в самом сообществе, или происходить вследствие контакта с другими культурами. В первом случае оно принимает форму *независимого изобретения*; во втором оно конституирует процесс, в антропологии обычно именуемый *диффузией*»<sup>6</sup>. Вместе с тем очевидно, что интерес Малиновского всецело направлен на то, что сегодня в Соединенных Штатах без всякой натяжки было бы названо аккультурацией; более того, этот интерес, равно как и изуче-

ние аккультурационных процессов, возникает в связи с практическими проблемами колониального управления и воздействия европейской культуры на туземную.

Немногие из дискуссий по этому поводу выплеснулись на страницы печати, но некоторые американские антропологи обсуждали роль фактора силы, в широком его понимании, учет которого может помочь нам правильно провести границу между диффузией и аккультурацией. В этих дискуссиях фактор силы получает широкое истолкование и включает в себя не только неприкрытое применение насилия, но также элементы давления, связанные с угнетением, принудительным внедрением новых целей, и психологический прессинг, вырастающий из восприятия людьми своего униженного или доминантного положения. Смежным типом подхода к этой проблеме является предположение, что аккультурация ограничивается ситуациями, в которых одна из контактирующих групп по той или иной причине теряет полную свободу выбора, т. е. свободу принятия или отторжения новых культурных элементов. Некоторые антропологи не принимают такие ограничения значения термина «аккультурация» и расширяют его, выходя за пределы его нынешнего употребления. Эти разнообразные точки зрения будут рассмотрены ниже.

Четвертый и пятый из указанных выше вопросов сравнительно мало обсуждались и, вероятно, больше озадачили социологов, чем антропологов. В основном в литературе об аккультурации подчеркиваются ее динамические аспекты. Большинство антропологов рассматривают аккультурацию как важный предмет изучения в силу того, что этот процесс протекает быстро и легко поддается наблюдению. В быстром протекании процесса усматриваются богатые возможности для сравнения и применения лабораторного подхода. Турнвальд так начинает свою статью, посвященную психологии аккультурации: «Аккультурация есть процесс, а не обособленное событие»<sup>7</sup>. Не заявляя об этом прямо, он тем не менее явно занят изучением того, каким образом одна культура перенимает культурные элементы у другой. Он говорит: «Этот процесс адаптации к новым условиям жизни мы и называем аккультурацией». Позднее он пишет: «Поскольку «контакт» не является единичным событием, а предполагает нажатие кнопки, приводящее в движение почти бесконечный ряд событий, то это процесс; вместе с тем он имеет различные стадии»<sup>8</sup>. Мейр аналогичным образом признает ценность исследований контакта для выявления правил, управляющих процессом культурного изменения<sup>9</sup>. Фортес же отмечает: «Культурный контакт следует рассматривать не как переход элементов из од-

ной культуры в другую, а как непрерывный процесс взаимодействия между группами, имеющими разные культуры»<sup>10</sup>.

Не умножая до бесконечности число примеров, можно с уверенностью утверждать, что аккультурационные исследования обычно рассматриваются как динамические по характеру и нацелены на изучение процесса. Такое их понимание, однако, не универсально, да и не все признают эту область исследования как таковую. Так, например, Дюбуа в книге, которую многие сочли бы, по крайней мере отчасти, аккультурационным исследованием, пишет: «Паттернирование<sup>\*</sup> и аккультурацию практически можно было бы употреблять как синонимы. Однако аккультурации, видимо, придается особый смысл. Чаще всего это слово используется для описания минимальных случаев подражания образцам, то есть таких случаев, в которых рассогласование, сопровождающее принятие инкультурных особенностей, берет верх над интеграцией. В частности, слово «аккультурация», судя по всему, использовалось для описания того случая, когда аборигенная культура, подорванная инородными влияниями, возводит в идеал нечестную торговлю... В культурных явлениях разница между паттернированием, представляющим интеграцию, и аккультурацией, представляющей в лучшем случае частичную интеграцию, не всегда является очевидной»<sup>11</sup>. На это можно было бы и не обратить внимания, если бы она же в небольшой полезной статье 1951 г., посвященной динамике культурного контакта, не писала: «Аккультурация, бывшая в моде у антропологов лет 15-20 назад, в настоящее время признана опасным фрагментированием более широких по охвату исследований природы культурной и социальной динамики»<sup>12</sup>. У исследователей аккультурации возникнут определенные трудности, если они подобным образом определят предмет своего изучения.

Несмотря на общее признание динамического характера аккультурационных исследований, принято говорить, особенно в США, о «степенях аккультурации» и «частично или полностью аккультурированных индивидах». В случае полностью аккультурированного индивида процесс аккультурации находит свое очевидное завершение, и мы говорим об аккультурации как о состоянии. Более того, трудно увидеть, чем же тогда значение слова «аккультурация» отличается от социологического значения термина «ассимиляция». Определение Редфилда, Линтона и Херсковица было модифицировано путем добавления, что «аккультурацию следует отличать от... *асси-*

---

\* Паттернирование — воспроизведение стереотипов поведения, подражание культурному образцу. — *Прим. ред.*

миляции, которая иногда является одной из фаз аккультурации». Обычно подразумевается, что ассимиляция представляет собою ту форму аккультурации, в результате которой в группе индивидов первоначальная культура полностью вытесняется другой культурой (в противоположность тому случаю, когда в группе складывается «смешанная» культура). Употребление данного термина далеко от постоянства и ясности, а частое обращение к аккультурированным индивидам (а не группам) представляется особенно двусмысленным с точки зрения большинства формальных определений. Отчасти эти различия отражают доминирование либо институциональных и социокультурных, либо индивидуальных и психологических подходов. И наконец, полевые исследования аккультурации часто по существу описательны; в них излагаются результаты аккультурации без какой бы то ни было попытки выявить ее динамику.

В рамках определения, данного Редфилдом, Линтоном и Херсковичем, аккультурация должна рассматриваться как двусторонний процесс, оказывающий воздействие на обе группы, находящиеся в контакте. Если не брать в расчет редкие указания на то, что культура европейцев (прежде всего миссионеров, торговцев и чиновников колониальной администрации) претерпевает в результате контакта определенное изменение и что в Новом Свете испанская культура была модифицирована культурой индейцев, этому аспекту аккультурации уделялось исключительно мало внимания. Фернандо Ортис<sup>13</sup> предложил термин «транскультурация», дабы подчеркнуть двусторонний характер большинства ситуаций контакта. В предисловии к этой работе Малиновский с энтузиазмом принимает новый термин, однако ни в одной из его собственных публикаций не удается найти сколь-нибудь серьезного рассмотрения двустороннего характера культурного контакта. Термин «транскультурация» использовался латиноамериканскими авторами, и его можно было бы даже принять, не получи термин «аккультурация» столь широкого распространения.

Большинство дискуссий британских исследователей, посвященных проблеме культурного контакта, сконцентрированы исключительно на воздействии, которое оказывают европейские культуры на туземные. Фортеc<sup>14</sup> был едва ли не единственным, кто поднял вопрос о том, почему африканские участники контакта, такие, как хауса, моси, дагомба и фулани, оказывают меньшее влияние на противоположную сторону, чем европейцы. Вагнер<sup>15</sup> аналогичным образом указывает на теоретическое значение азиатских контактов с Африкой. В США общие суждения обычно тщательно формулируются,



дабы охватить собою все типы культурного контакта. На практике же большинство американских и буквально все латиноамериканские исследования аккультурации сосредоточены на изучении влияния европейских культур на неевропейские. Можно обнаружить только разрозненные ссылки на доевропейские ситуации аккультурации, специальное же их исследование и анализ или слишком незначительны, или вовсе отсутствуют. Наиболее примечательные образцы работ об аккультурации, в которых не идет речь о европейской культуре, — это книга Линдгрэн «Пример бесконфликтного культурного контакта: тунгусы-оленоводы и казаки в северо-западной Манчжурии»<sup>16</sup>, книга Эквалла «Культурные связи на Ганьсу-Тибетской границе»<sup>17</sup> и статья Гринберга «Некоторые аспекты негритяно-мусульманского культурного контакта в племени хауса»<sup>18</sup>.

Некоторые другие исследования, в особенности исследования Роберта Редфилда, сконцентрированы на проблеме влияния городских культур на народные, или сельские [folk cultures]. Хотя Редфилд и остерегается применять к этой ситуации термин «аккультурация», большинство американских ученых, как мне кажется, именно так классифицируют его исследования.

Несколько отличаются по характеру исследования Херсковица, посвященные неграм Нового Света. Хотя автор и считает их исследованиями аккультурации, строго говоря, в изучаемой им ситуации отсутствуют такие «группы индивидов», которым посвящены многие британские исследования, проводимые в Африке. Скорее, утратившие свои корни индивиды изымаются из своего общества и своего культурного окружения и помещаются в новую культуру. Такое употребление термина свойственно многим исследователям-американцам, в том числе таким латиноамериканским ученым, как Артур Рамос<sup>19</sup>. К тому же типу относятся исследования аккультурации немцев и японцев в Бразилии, проведенные Эмилио Виллемсом. Социологи также все шире и шире используют данный термин в этом значении, изучая адаптацию иммигрантов. Недавно Билзом<sup>20</sup> было высказано предположение, что под углом зрения аккультурации могут быть изучены не только иммигрантские группы в США, но также и весь процесс урбанизации, будь то расширение городского влияния на население сельской местности или миграция сельского населения в город. Эта точка зрения высказывалась Грегори Бейтсоном<sup>21</sup> в отношении контактов между группами, принадлежащими к одной культуре, хотя он и не проецировал ее на ситуации контакта в культуре европейского типа.

Из этого краткого обзора ясно видно, что и определения термина «аккультурация» (или «культурный контакт»), и его употребление разнообразны и неудовлетворительны. В то же время необходимо признать, что в настоящее время значительный пласт исследований с легкостью подпадает под категорию аккультурационных. Трудности коренятся прежде всего в определении границ этой области изучения и как минимум отчасти представляют собой трудности логического порядка. Можно было бы утверждать, что аккультурационные исследования не должны ограничиваться только теми ситуациями, в которые вовлечены культуры европейского типа, но фактически очень трудно обнаружить ситуации, в которые культуры европейского типа не оказывались бы вовлеченными. Тем не менее представляется очевидным, что происходит переосмысление предмета изучения, особенно с точки зрения двустороннего характера аккультурации, ее связи с проблемой ассимиляции, а также правомерности распространения данного термина на изучение контакта между группами, принадлежащими к одной культуре, и на исследования мигрантских групп.

## Проблемы метода

Проблемы метода в изучении аккультурации распадаются на две основные категории: формально организованные памятки, или схемы исследования, и общий анализ отдельных проблем в сочетании с актуальными исследованиями. В первой категории мы обнаруживаем шесть типовых схем исследования, представленных разными авторами: схему Турнвальда<sup>22</sup>, памятку Редфилда, Линтона и Херсковица<sup>23</sup>, модели исследования Бейтсона<sup>24</sup>, Линтона<sup>25</sup>, Малиновского<sup>26</sup> и Рамоса<sup>27</sup>.

Вопреки названию, подчеркивающему роль индивида, статья Турнвальда сконцентрирована в первую очередь на процессуальном аспекте. В ней мы можем отметить следующие пункты, ныне известные всем исследователям аккультурации: изменение функции; вариативность рамок принятия разных культурных черт; частичная зависимость отбора элементов от условий контакта; непредвиденные последствия адаптации новых черт; взаимодействие между традиционно значимыми группами детерминант; анализ обстоятельств контакта; степень реакции на контакт — от полного отторжения неизвестного до некритического восприятия, полной ассимиляции и формирования новых культурных образований.

Памятка Редфилда, Линтона и Херсковица заслуживает

более подробного рассмотрения. Ниже мы вкратце изложим содержание этого документа, ограничившись наиболее важными его пунктами.

1. Определение. Выше о нем уже говорилось.

2. Подход к проблеме. Под рубрикой В «Анализ методов, используемых в исследовании» мы находим «непосредственное наблюдение», «недавнюю аккультурацию, изученную при помощи интервьюирования членов аккультурируемых групп», «использование документальных источников», а также «дедукции, получаемые на основе исторического анализа и исторических реконструкций». Таким образом, авторы явно предвидели применение исторических подходов в качестве компонента аккультурационных исследований.

3. Анализ аккультурации. Под этим заголовком авторы помещают подзаголовки, в которых конкретизируются типы контактов, типы ситуаций и предполагаемые процессы. Среди вопросов, включенных в первые две рубрики, присутствуют такие: происходит ли контакт только между отобранными или обособленными группами той или иной культуры; каков характер контактов — дружелюбный или враждебный; каковы различия в размере и сложности строения групп; применяется ли сила; имеет ли место равноправие или неравноправие групп. Под «процессами» авторы понимают: порядок отбора элементов, способ представления культурных элементов, сопротивление новшествам и его причины, а также способ интеграции новых черт в принимающую их культуру; предлагается учитывать такие факторы, как время, конфликты, вызываемые восприятием новых элементов, и процессы приспособления.

4. Психологические механизмы. Здесь авторы рассматривают роль индивида, а также проблемы класса, роли, статуса и личностных различий.

5. Результаты аккультурации. Они определяются как *восприятие*, т. е. усвоение значительной части другой культуры и приспособление к стереотипам поведения и ценностям новой культуры; *адаптация*, т. е. совмещение изначальных и заимствованных элементов в гармоничное целое или сохранение противоречащих друг другу установок, которые примиряются в повседневном поведении сообразно тем или иным обстоятельствам; *реакция*, когда возникает множество разных контр-аккультурационных движений и выдвигаются на передний план психологические факторы.

Статья Бейтсона отчасти содержит критику этой схемы; суть этой критики в том, что всякие попытки установить систему категорий преждевременны, пока не выявлены основные проблемы. Бейтсон также полагает, что авторы памятки

оказались под чрезмерным влиянием тех задач, постановка которых исходила от административных органов. Он предлагает расширить значение термина «аккультурация», дабы он включил в себя контакты между группами, дифференцировавшимися в пределах одной и той же культуры, и даже усвоение культуры ребенком (обычно изучаемое психологами; не так давно многие авторы стали использовать для его обозначения термин «инкультурация»). Далее, Бейтсон пытается очертить комплекс проблем, используя комбинацию поведенческих, психиатрических и функциональных терминов. Хотя кое-что в этой схеме представляет немалый интерес, фактически она оказала довольно скромное влияние на практические аккультурационные исследования.

Статья Малиновского «Метод изучения культурного контакта» представляет собой по сути дела механическую организацию данных, предпринятую в аналитических целях. Основные рубрики, предложенные Малиновским: (А) влияния, интересы и намерения белого населения; (Б) процесс культурного контакта и изменения; (В) сохраняющиеся традиционные формы; (Г) реконструированное прошлое; (Д) новые силы спонтанной африканской реинтеграции и реакции. Рассуждения и примеры, используемые Малиновским, строго соответствуют его функционалистскому подходу; при этом он отдает должное временным процессам, вводя категорию «реконструированное прошлое». Сам «метод» обращен непосредственно к Африке и административно-колониальным проблемам, хотя Малиновский всячески подчеркивает ценность практических исследований для развития теории.

Линтон и Рамос предложили трактовки, по существу развивающие основные положения первоначальной схемы Редфилда, Линтона и Херсковица. Схема Рамоса намного проще, поскольку в ней принимаются как данность многие положения, подробно прописанные в исходном документе. Оба автора, хотя и по-разному, уделяют наибольшее внимание психологическим факторам.

Помимо формальных памяток, или исследовательских схем, было дано довольно много как поясняющих, так и безоговорочных трактовок метода, обращенных к различным аспектам аккультурационных исследований. В следующих параграфах я попытаюсь представить обзор теоретических и прикладных исследований, разделив их по следующим рубрикам: (а) использование исторических данных и исторических подходов, (б) сравнительный подход, (в) «перечень элементов» и холистический подход, (г) роль индивида и психологические

подходы, (д) лингвистические исследования аккультурации, (е) основные культурные процессы и (ж) индекс количественных показателей.

### **а) Использование исторических данных и исторического подхода**

В настоящее время использование исторических данных и исторического подхода в целом снискало общее признание, даже среди ученых функционалистской школы. Так, например, Ричардс пишет: «Однако, если говорить конкретно, что означает изучать общество «как оно функционирует в действительности»? В большинстве районов Африки культурные изменения происходят столь быстро, что антропологи не могут изучить то, что есть, не изучив того, что было. Как пишет в предваряющей эту серию статье мисс Хантер, «любая из культур может быть понята в полной мере лишь в своем историческом контексте, а когда изучаемая культура претерпевает революционные изменения на протяжении жизни одного поколения, относительная значимость исторического контекста становится гораздо большей, нежели когда культура сравнительно статична». Итак, как это ни парадоксально, именно те антропологи, которые решительно повернулись спиной к «древностям», оценили по достоинству величайшую ценность «истории»<sup>28</sup>.

<...> Мисс Мейр полагает, что исследования исторических закономерностей не будут иметь большой ценности, и придаст решающее значение изучению общей суммы изменений с той «нулевой точки, до которой возможно проследить существование независимой туземной системы». При интерпретации того, что имела в виду мисс Мейр, необходимо помнить, что она выдвигает на первый план практическое, а не теоретическое значение исследований.

Малиновский, несмотря на то что ввел в свои схематические таблицы колонку «реконструированное прошлое», в целом оставался непримиримым противником включения истории в процесс исследования. На самом деле он имел в виду собственно не «реконструированное прошлое», а «прошлое, сохранившееся в памяти»<sup>29</sup>. С важностью последнего никто спорить не будет, однако сегодня даже его ученики вряд ли найдут настолько далеко в критике предложений Мейр, насколько зашел он. Так, например, он пишет: «Этнограф, работающий с реконструированным прошлым, в плане практического совета и теоретического понимания, предстанет перед

лицом человека практического в лучшем случае с «подпорченным товаром»<sup>30</sup>. Возражения Малиновского против истории (а у него не было никаких возражений против истории в том смысле, в каком он сам понимал ее роль и место) проистекали отчасти из глубокого ощущения ее ненаучности, отчасти — из его особого понимания науки и истории, а отчасти — из его определения культурного изменения как результата исключительно контактов с европейцами. Так, например, в работе 1929 г. он умудряется прямо высказать свое впечатление, что изменение проистекает лишь из контакта с европейской культурой. Разумеется, Малиновский на самом деле так не считал, поскольку часто упоминал о диффузии и изменении в других контекстах. Тем не менее, аспект европейского влияния главенствовал над его мышлением, закладывая основу его возражений против предложения Мейр искать в исследовании культурного изменения нулевую точку.

Под нулевой точкой Малиновский понимал главным образом тот момент, когда начинается культурное изменение. Отсюда недвусмысленно вытекало, что до контакта с европейской культурой не существовало никакого культурного изменения и нулевую точку следует располагать во времени в ситуации первого контакта с европейской культурой; мало кто еще придерживался такого взгляда. Мейр же, если я правильно ее понимаю, предлагала брать в качестве нулевой точки, скорее, тот момент, который в условиях имеющихся данных и наличной ситуации представляется наилучшим и наиболее удобным, исходя из изучаемой специфической серии изменений. <...>

В некоторых полевых исследованиях, особенно в работах американских исследователей аккультурации, исторические данные используются всякий раз, когда это представляется возможным. Подход Херсковича и других ученых к изучению негритянского населения обеих Америк в максимальной мере использует имеющийся исторический материал. То же самое можно сказать и о большинстве латиноамериканских полевых исследований. Так, например, в «Наследии конкисты» Сола Такса и др.<sup>31</sup> по ходу дискуссии между учеными, обладающими разными специальными интересами, но объединенными общим интересом к Центральной Америке, постоянно появляются исторические отсылки. Создается впечатление, что основной точкой расхождения является не само использование истории, а тип исследуемой проблемы, а также способ и степень использования исторических данных. В литературе, особенно в работах Малиновского, часто встречается утверждение, что история — дело любителей древностей, а не уче-

ных, хотя и ясно, что под этим нередко подразумевается всего лишь «непрактичность» исторических интересов.

У британских авторов обнаруживается нечто такое, что американцам представляется либо курьезным непониманием природы исторических исследований, либо увлечением эволюционными подходами вековой давности. Так, например, мисс Мейр в цитированном ранее сочинении говорит, что поскольку исторические объяснения «обычно нацелены на выявление гипотетического хода эволюции, то они почти всегда нас дезориентируют». Аналогичную точку зрения высказывает и Фортес:

«Я показал ограниченность ретроспективного подхода, трактующего текущее состояние дел как свершившийся факт, противопоставляя его гипотетической «девственной» племенной культуре. Это не значит, что мы должны отвергнуть историю как источник социологических данных. Верифицируемую историю, в которой был бы задокументирован весь период изменения, исследователю социального изменения ничто заменить не может. Однако история «допотопного» типа ни в коей мере не проливает свет на реальную проблему, а именно: каковы причины социального изменения? — лишь частью которой являются проблемы культурного контакта»<sup>32</sup>.

Вместе с тем, ранее он писал:

«В идеале этот метод требует расширения во времени, постоянного многолетнего наблюдения или проведения повторных наблюдений через определенные временные интервалы с целью собрать всю необходимую информацию о причинах социального изменения. Но, вероятно, лишь немногие антропологи в состоянии достичь этого идеала; и тут возникающую брешь заполняет тщательно зафиксированная история»<sup>33</sup>.

Вагнер высказывается еще более конкретно:

«Во-первых, необходимо составить как можно более четкую картину туземной культуры, какой она была до контакта. Во-вторых, необходимо определить характер различных аспектов контакта. Третьей задачей будет функциональный анализ текущей стадии культурного процесса, сложившейся в результате контакта. Знание процесса контакта во всей его полноте... может быть получено лишь при использовании всех трех подходов. Анализ, имеющий дело только с той фазой процесса, которая зафиксирована на момент проведения исследования, и пренебрегающий тем базисом, из которого этот процесс берет свое начало, а также всем многообразием причин, приведших его в движение и поддерживающих, повиснет в воздухе. Такой анализ упускает самую суть проблемы, состоящую в том, чтобы дать понимание реакции культуры на

посторонние влияния. Ясно, что нельзя изучать одну только реакцию, не зная как следует того, что именно реагирует и что именно эту реакцию спровоцировало...

Чтобы определить исходную точку, в которой начинается процесс контакта, вовсе не обязательно и не всегда даже желательно брать начало процесса контакта в целом... это должна быть всего лишь та ситуация, которая предшествовала конкретному комплексу контактных влияний»<sup>34</sup>.

Шапера<sup>35</sup> тоже говорит конкретно. Он утверждает, что анализ культурного контакта требует знания исходного состояния культуры и тех сил, которые в разное время оказывали на нее воздействие. В качестве первого шага он предлагает реконструкцию (максимально возможную) картины той старой культуры, которая существовала до появления на сцене европейцев; для осуществления этой реконструкции необходимо использовать наилучшие из доступных методов. Вторым шагом должно стать изучение истории и характера контакта, включающее в себя воссоздание не только хронологии событий и институтов, но также мотивов, интересов и типов личности. Третьим шагом должна стать попытка объяснить изменение либо путем отслеживания изменений в тех или иных специфических элементах местной культуры, например в религии, либо путем анализа влияния специфических элементов или факторов. <...>

## б) Сравнительный подход

Разновидности сравнительного подхода можно разделить на две категории. Первая охватывает исследования таких групп, которые первоначально имели одинаковые или похожие культуры, но в разной степени столкнулись с одной и той же ситуацией контакта — возможно, в разное время. Здесь целью является понимание того, через какие ступени прошла группа с наиболее изменившейся культурой на пути к своему нынешнему состоянию.

Этот метод используют Хантер<sup>36</sup>, Ричардс<sup>37</sup> и Калвики<sup>38</sup>; он популярен среди британских антропологов, но применялся также и американскими антропологами, особенно Халлоуэлом<sup>39</sup> и Редфилдом<sup>40</sup>. Его цель — главным образом реконструкция пройденных стадий аккультурации в надежде понять протекавшие процессы. Видимо, мало кто из ученых, в том числе и применяющих этот метод, признал бы, что речь идет об исторической реконструкции на основе базисной гипотезы «эпохи-ареала»; поэтому его применение избежало той критики, которая обрушилась на более ясно артикулированные исторические подхо-



ды. Тем не менее, его следует поместить в одну группу с другими методами реконструкции прошлого.

Второй сравнительный подход до сих пор по сути так и не получил сколь-нибудь систематического использования. Это сравнение различных аккультурационных ситуаций для выведения обобщений, касающихся ситуаций контакта. В самом деле, во множестве различных ситуаций аккультурации наблюдается немало похожих процессов и конечных результатов. Замечательное резюме этого подхода дано Херсковичем<sup>41</sup>. Чего же до сих пор недостает, так это конкретного сравнительного анализа. Как говорил Фортес, необходима сравнительная социология культурного контакта, «без которой мы никогда не можем даже надеяться понять причины социального изменения»<sup>42</sup>.

### **в) «Перечень элементов» и холистский подход**

Различия между этими двумя подходами не получили достаточного освещения. Британские антропологи, исповедующие преимущественно функционалистский подход, склонны настаивать на важности изучения культурных целостностей и время от времени подвергают критике попытки изучения сегментов, или частей, культуры. Между тем, в целом они игнорируют этот вопрос, по существу отделяясь заявлениями *ex cathedra*<sup>\*</sup> по поводу функциональной взаимосогласованности культуры. Фактически же никто до сих пор так и не продемонстрировал метода, при помощи которого культуры могли бы изучаться во всей своей целостности. Как указал Херскович<sup>43</sup>, многие важные исследования были выполнены либо путем вычленения какого-либо аспекта культуры, либо посредством откровенного ее расчленения на составные элементы, как это было сделано, например, в исследовании Парсонс, посвященном *Митла*. Метод исследования, предложенный Малиновским, на самом деле заключается, главным образом, в перечислении элементов культуры. Когда он настаивает на перечислении институтов, это тоже метод временной фрагментации культуры, хотя он выделяет более крупные фрагменты, нежели Парсонс. Данный вопрос приобретает особое значение в связи с обсуждением подсчета количественных показателей.

---

<sup>\*</sup> Здесь: голословно (лат.).

### г) Роль индивида и психологические подходы

Здесь кроются, главным образом, две разные проблемы. Первая уходит корнями в изучение механики аккультурации и связана с той ролью, которую играют отдельные индивиды, принадлежащие либо к донорской, либо к реципиентной культуре. Так, например, Хантер<sup>44</sup> обсуждает важность понимания агентов контакта и их личностей (имея в виду в данном случае открытые установки и поведенческие паттерны). Турнвальд<sup>45</sup>, аналогичным образом, подчеркивает необходимость понимания не только агентов аккультурации и их мотиваций, но также и изменений, происходящих в них вследствие контакта. В бесчисленном множестве исследований, проведенных американскими учеными, также уделяется значительное внимание роли отдельных индивидов в ситуациях контакта с другими культурами. Особенно это заметно в многочисленных работах, посвященных возрожденным и аборигенным культам.

К иному типу относятся исследования структуры личности и ее изменения в ситуациях аккультурации. Наиболее усердным и последовательным тружеником на этом поприще был, вероятно, А. Халлоуэл, в работах которого представлено все — от широкого анализа общих психологических процессов<sup>46</sup> до в высшей степени систематических исследований с применением проективных методик. Исходя из общей исходной посылки о наличии определенной связи между данной культурой и типами личности ее индивидуальных носителей, большинство исследований были посвящены изучению масштабов и скорости изменения личности в условиях культурного контакта, а также взаимосвязи между личностью и принятием/отвержением культурного изменения. Обширная, но разрозненная литература по этому вопросу тесно связана с литературой направления «культура и личность» в целом. Также значительный интерес представляют исследования, в которых для выявления психологических проблем и особенностей используется анализ личных документов, мифов и песен<sup>47</sup>.

Социологи тоже уделили определенное внимание этой проблеме, особенно в связи со структурно-функциональным анализом. Некоторые социологи (например, Мертон<sup>48</sup>) и антропологи часто приписывали независимый статус мотивации психологическим, или личностным, переменным; эта точка зрения была подвергнута резкой критике в работе Дюбуа<sup>49</sup>. Другие просто констатировали динамическую взаимосвязь социокультурных и психологических перемен-

ных. Из недавних работ по этой проблеме важное значение имеет статья «Экспериментальный проект исследования культурного изменения» Спиндлера и Голдшмидта<sup>50</sup>, в которой авторы попытались выделить социальные и психологические переменные и описать в общих чертах метод исследования их взаимосвязей.

#### **д) Лингвистическая аккультурация**

Хотя аналогии между языковым и культурным изменением в принципе признаны уже давно, было проведено крайне мало конкретных исследований, посвященных этой проблеме. Джордж Херцог, Эдвард Спайсер, Джин Бассетт Джонсон и Дороти Ли в 1941 и 1943 гг. опубликовали статьи, в которых рассматривались конкретные примеры языковой аккультурации в североамериканских индейских племенах. Недавно Джордж Баркер<sup>51</sup> исследовал ту же проблему на примере мексиканцев, живущих в США.

Все исследования, опубликованные на настоящий момент, имеют относительно предварительный характер и содержат мало теоретических утверждений. Вообще говоря, подчеркивалась главным образом взаимосвязь между социокультурными и языковыми факторами изменения. Несмотря на предположение, что лингвистические исследования могут дать нам количественные показатели аккультурации, эта область изучения не получила серьезного развития и упоминается здесь всего лишь потому, что кажется весьма перспективной.

#### **е) Определение основных культурных процессов**

Хотя определение процессов, вероятно, является конечной теоретической целью аккультурационных исследований, существует лишь относительно небольшой объем эмпирических исследований, позволяющих сделать хоть какие-то адекватные обобщения. Главным образом, эта работа была проделана, видимо, американскими антропологами, хотя есть и весомые исключения, одним их недавних примеров которых является работа Элкина<sup>52</sup>. Между тем, большинство британских антропологов, судя по всему, придерживаются точки зрения, высказанной Хантер: «Меня исследования культурного контакта интересуют прежде всего с практической стороны... В первую очередь меня интересуют ха-

ракти и масштабы происходящих в сообществе банту изменений, и лишь во вторую очередь — механизм изменения»<sup>53</sup>.

В целом среди исследователей культурного контакта существует согласие относительно некоторых его результатов. Буквально во всех работах в качестве возможных итогов культурного контакта называются принятие, синкретизм и реакция; предполагается, что в большинстве случаев возможны все три результата, перевес же какого-либо из них определяется условиями, в которых контакт происходит, и может с течением времени изменяться. Принятие, при котором новый элемент не модифицируется под влиянием других установок, ведет в конечном счете к полной ассимиляции новой культурой. В некоторых случаях ассимиляция может быть итогом даже тогда, когда в процесс вмешиваются и другие реакции. Часто результатом контакта является синкретизм, который был подробно описан в исследованиях латиноамериканских индейских культур и культур негров Нового Света. Реже в различных методичках для исследования упоминаются, иногда и обнаруживаются в современных исследованиях как в Новом Свете, так и в Африке спонтанные преобразования, приводящие к видоизменению элементов обеих контактирующих культур или порождающие совершенно новые структуры. В то время как возникающую культуру можно рассматривать в целом как синкретичную, значительные части социальной структуры могут иметь принципиально новый характер. Наиболее глубоко изученная область явлений — это, вероятно, сфера реакции. В эту категорию, бесспорно, следует включить различные возрожденные и аборигенные движения. Полезную типологию организации исследования таких движений дал не только Линтон<sup>54</sup>; имеются многочисленные работы, в которых анализируются: культ Пейота, Танец Духа и другие подобные в Северной Америке; к ним же относятся новогвинейские исследования Уильямса и т. д. Они не всегда называются аккультурационными, но тем не менее дают ценный материал для анализа.

После этих довольно общих высказываний может показаться, что для анализа процессов не созданы подходящие концептуальные схемы. Большинство существующих исследований процесса аккультурации отягощены психологическими рассуждениями и сосредоточены преимущественно на роли индивида в изменении или на том воздействии, которое изменение оказывает на индивида. Было дано мало социологических и культурологических объяснений. Попытки, кото-

рые были предприняты в этом отношении, часто отличались несколько специализированным характером; в особенности это касается практически-ориентированных исследований. Так, например, мисс Хантер утверждает: «И администратор, и миссионер, и торговец в равной мере заинтересованы в выяснении того, какими санкциями регулируется поведение в условиях племенной жизни и как сказывается на этих санкциях контакт с европейцами. Социальные санкции, то есть узы, интегрирующие общество, можно понять лишь путем изучения функционирования и взаимосвязи общественных институтов; и нам необходимо определить, какое изменение в функционировании и взаимосвязь этих институтов вносит контакт с европейцами»<sup>55</sup>.

Трудно что-либо возразить против целей и предложений мисс Хантер. Они полностью согласуются с ее открыто провозглашенной прагматической ориентацией. Однако необходимо заметить, что она не предлагает нам адекватных концептуальных схем, которые позволили бы расширить теоретические рамки исследования, и по сути не предлагает конкретных методов, при помощи которых можно было бы анализировать процессы изменения. В этом отношении исследования Редфилда дают значительно больше для развития теории, поскольку содержат трактовку таких понятий, как «секуляризация», «индивидуализация» и т. д.; однако они ограничиваются лишь теми аспектами ситуации контакта, которые связаны с изменениями, ведущими от народной [folk culture] к городской культуре. Фортес<sup>56</sup> указывал, что культурный контакт следует рассматривать как процесс непрерывного взаимодействия. Несмотря на признание важности сравнительной социологии культурного контакта, он предлагает мало конкретного. Таким образом, если отвлечься от самых общих теоретических схем, то прогресс в сфере создания концепций анализа процессов и их эмпирической конкретизации, особенно в общетеоретических контекстах, был крайне незначительным. Вероятно, наиболее весомый вклад за последнее время внесла работа Элкина<sup>57</sup>, в которой был рассмотрен процесс реакции на примере австралийских аборигенов; этот анализ заслуживает критического изучения и проверки на примере других регионов и других ситуаций.

## ж) Подсчет количественных показателей

Британские антропологи особенно настойчиво указывали на необходимость сбора статистических данных. В ситуациях изменения, в частности, важно знать, какая часть населения придерживается тех или иных изменяющихся норм. Ричардс<sup>58</sup> выделила метод переписи сельского населения, и была в этом не одинока. Многие проблемы, связанные с выборкой и надежностью информации, до сих пор не были достаточно полно рассмотрены. Вагнер<sup>59</sup> указывал на ненадежность имеющейся статистики и невозможность использования ее для интервьюирования «от дома к дому», а также на ее непригодность для составления случайной выборки. Он остроумно предлагает при возникновении серьезных проблем с выборкой воспользоваться генеалогическим методом для получения необходимых данных.

Было высказано предложение использовать количественные подходы для разработки эмпирических показателей аккультурации. Интересные мысли в этом плане, а также в плане использования количественных данных для измерения относительных темпов изменения в различных сегментах той или иной культуры и обеспечения сопоставимости аккультурационных исследований высказал Леонард Брум в двух коротких статьях 1939 и 1945 гг., однако этими предложениями так никто и не воспользовался. В неопубликованной рукописи Спиндлера и статье, написанной им совместно с Голдшмидтом, статистические данные используются для установления классов, или страт, представляющих (предположительно) различные уровни аккультурации в группе. Несмотря на общую тенденцию роста индекса данных, имеется крайне мало устойчивых методологий и статистических трактовок, которые могли бы внести свою лепту в понимание теории. <...>

## Примечания

<sup>1</sup> E. Parsons 1936.

<sup>2</sup> E. Parsons 1933.

<sup>3</sup> R. Beals 1932.

<sup>4</sup> R. Redfield, R. Linton, M. Herskovits 1936.

<sup>5</sup> M. Herskovits 1948, p. 523 ff.

<sup>6</sup> B. Malinowski 1945, p. 1.

<sup>7</sup> R. Thurnwald 1932, p. 557.

<sup>8</sup> R. Thurnwald 1938, p. 179-180.

<sup>9</sup> L. Mair 1934.

<sup>10</sup> M. Fortes 1936, p. 53.

- <sup>11</sup> C. DuBois 1939, p. 137.
- <sup>12</sup> C. DuBois 1951, p. 32.
- <sup>13</sup> F. Ortiz 1940.
- <sup>14</sup> M. Fortes 1936, p. 54.
- <sup>15</sup> G. Wagner 1936, p. 317.
- <sup>16</sup> E. Lindgren 1938.
- <sup>17</sup> R. Ekvall 1939.
- <sup>18</sup> J. Greenberg 1941.
- <sup>19</sup> A. Ramos 1947.
- <sup>20</sup> R. Beals 1951.
- <sup>21</sup> G. Bateson 1935.
- <sup>22</sup> R. Thurnwald 1932.
- <sup>23</sup> R. Redfield, R. Linton, M. Herskovits 1935, 1936.
- <sup>24</sup> G. Bateson 1935.
- <sup>25</sup> R. Linton 1940.
- <sup>26</sup> B. Malinowski 1945.
- <sup>27</sup> F. Ramos 1947.
- <sup>28</sup> A. Richards 1935, p. 21.
- <sup>29</sup> B. Malinowski 1945, p. 29.
- <sup>30</sup> Ibid., p. 30.
- <sup>31</sup> S. Tax et al. 1952.
- <sup>32</sup> M. Fortes 1936, p. 53.
- <sup>33</sup> M. Fortes 1935, p. 6.
- <sup>34</sup> G. Wagner 1936, p. 317-320.
- <sup>35</sup> I. Shapera 1935, p. 316.
- <sup>36</sup> M. Hunter 1934.
- <sup>37</sup> A. Richards 1935.
- <sup>38</sup> A. and G. Culwick 1935.
- <sup>39</sup> A. Hallowell 1949.
- <sup>40</sup> R. Redfield 1941.
- <sup>41</sup> M. Herskovits 1948, p. 534.
- <sup>42</sup> M. Fortes 1936, p. 26.
- <sup>43</sup> M. Herskovits 1948.
- <sup>44</sup> M. Hunter 1934, pp. 347-349.
- <sup>45</sup> R. Thurnwald 1935.
- <sup>46</sup> A. Hallowell 1945.
- <sup>47</sup> Cp.: R. Thurnwald 1935; V. Barnouw 1950.
- <sup>48</sup> R. Merton 1949, p. 53.
- <sup>49</sup> C. DuBois 1951.
- <sup>50</sup> G. Spindler, W. Goldschmidt 1952.
- <sup>51</sup> G. Barker 1947.
- <sup>52</sup> A. Elkin 1951.
- <sup>53</sup> M. Hunter 1934, p. 335.
- <sup>54</sup> R. Linton 1943.
- <sup>55</sup> M. Hunter 1934, p. 350.
- <sup>56</sup> M. Fortes 1936.
- <sup>57</sup> A. Elkin 1951.
- <sup>58</sup> A. Richards 1935.
- <sup>59</sup> G. Wagner 1936.

## Библиография

G. Barker. Social Functions of Language in a Mexican-American Community // *Acta Americana*. V. V, 1947, p. 185-202.

V. Barnouw. Acculturation and Personality among the Wisconsin Chippewa. (*American Anthropological Association Memoirs*. 1952, N. 72.)

G. Bateson. Culture Contact and Schismogenesis // *Man*. 1935, Art. 199.

R. L. Beals. Aboriginal Survivals in Mayo Culture // *American Anthropologist*. V. XXXIV, 1932, p. 28-39.

R. L. Beals. Urbanism, Urbanization and Acculturation // *American Anthropologist*. V. LIII, 1951, p. 1-10.

L. Broom. The Cherokee Clan: A Study in Acculturation // *American Anthropologist*. V. XLI, 1939, p. 266-268.

L. Broom. A Measure of Conservatism // *American Anthropologist*. V. XLVII, 1945, p. 630-635.

A. T. and G. M. Culwick. Culture Contact on the Fringe of Civilization // *Africa*. V. VIII, 1935, p. 163-170.

C. Dubois. The 1870 Ghost Dance // *Anthropological Records*. V. III, 1939, N. 1.

C. Dubois. The Use of Social Science Concepts To Interpret Historical Materials: Comments on the Two Preceding Articles // *Far Eastern Quarterly*. V. XXI, 1951, p. 31-34.

R. B. Ekvall. Cultural Relations on the Kansu-Tibetan Border. Chicago: University of Chicago Press, 1939.

A. P. Elkin. Reaction and Interaction: A Food Gathering People and European Settlement in Australia // *American Anthropologist*. V. LIII, 1951, p. 164-86.

M. Fortes. Culture Contact as a Dynamic Process // *Africa*. V. IX, 1936, p. 24-55.

J. H. Greenberg. Some Aspects of Negro-Mohammedan Culture Contact among the Hausa // *American Anthropologist*. V. XLIII, 1941, p. 51-61.

A. I. Hallowell. Sociopsychological Aspects of Acculturation // R. Linton (ed.) *The Science of Man in the World Crisis*. N. Y.: Columbia University Press, 1945, p. 171-200.

A. I. Hallowell. Ojibwa Personality and Acculturation // S. Tax (ed.) *Acculturation in the Americas: Proceedings and Selected Papers of the XXIXth International Congress of Americanists*. Chicago: University of Chicago Press, 1949, p. 105-114.

M. Herskovits. *Acculturation: The Study of Culture Contact*. N. Y.: J. J. Augustin, 1938.

M. Herskovits. *Man and His Works*. N. Y.: A. A. Knopf, 1948.

G. Herzog. *Culture Change and Language: Shifts in the Pima*



Vocabulary // S. Newman, L. Spier, A. I. Hallowell (eds.). *Language, Culture, and Personality: Essays in Memory of Edward Sapir*. Menasha, Wis.: Sapir Memorial Publication Fund, 1941, p. 66-74.

J. B. Johnson. A Clear Case of Linguistic Acculturation // *American Anthropologist*. V. XLV, 1943, p. 427-34.

D. Lee. The Linguistic Aspect of Wintu Acculturation // *American Anthropologist*. V. XLV, 1943, p. 435-440.

E. J. Lindgren. An Example of Culture Contact without Conflict: Reindeer Tungus and Cossacks of Northwestern Manchuria // *American Anthropologist*. V. XL, 1938, p. 605-621.

R. Linton (ed.). *Acculturation in Seven North American Indian Tribes*. N. Y.: D. Appleton-Century Co, 1940.

R. Linton. Nativistic Movements // *American Anthropologist*. V. XLV, 1943, p. 230-239.

L. P. Mair. The Study of Culture Contact as a Practical Problem // *Africa*. V. VII, 1934, p. 415-422.

B. Malinowski. *Practical Anthropology* // *Africa*. V. II, 1929, p. 22-38.

B. Malinowski. *The Dynamics of Contemporary Diffusion*. Summary // *Proceedings of the International Congress of Historical and Ethnological Sciences*. Copenhagen, 1939.

B. Malinowski. *The Dynamics of Culture Change: An Inquiry into Race Relations in Africa*. New Haven: Yale University Press, 1945.

R. Merton. *Social Theory and Social Structure*. Glencoe, Ill.: Free Press, 1949.

F. Ortiz. *Contrapunteo del tabaco y el azucar*. Havana: J. Montero, 1940.

E. C. Parsons. Some Aztec and Pueblo Parallels // *American Anthropologist*. V. XXXV, 1933, p. 611-631.

E. C. Parsons. *Mitla: Town of the Souls*. Chicago: University of Chicago Press, 1936.

A. Ramos. *Intradução a antropologia brasileira*. Rio de Janeiro, 1947, V. II.

R. Redfield. *The Folk Cultures of Yucatan*. Chicago: University of Chicago Press, 1941.

R. Redfield, R. Linton, M. J. Herskovits. Memorandum on the Study of Acculturation // *American Anthropologist*. V. XXXVIII, 1936, p. 149-152.

A. I. Richards. The Village Census of Modern Culture Contacts // *Africa*. V. VIII, 1935, p. 20-33.

I. Schapera. Field Methods in the Study of Modern Culture Contacts // *Africa*. V. VIII, 1935, p. 315-326.

E. Spicer. Linguistic Aspects of Yaqui Acculturation // *American Anthropologist*. V. XLV, 1943, p. 410-426.

G. C. Spindler, W. Goldschmidt. *Experimental Design in the Study*

of Culture Change // Southwestern Journal of Anthropology. V. VIII, 1952, p. 68-83.

S. Tax et al. Heritage of Conquest: The Ethnology of Middle America. Glencoe, Ill.: Free Press, 1951.

R. Thurnwald. The Psychology of Acculturation // American Anthropologist. V. XXXIV, 1932, p. 557-569.

R. Thurnwald. Black and White in East Africa. London: Humanities Press, 1935.

R. Thurnwald. The African in Transition: Some Comparisons with Melanesia // Africa. V. XI, 1938, p. 174-186.

G. Wagner. The Study of Culture Contact and the Determination of Policy // Africa. V. IX, 1936, p. 317-331.

M. Wilson (Hunter). Methods in the Study of Culture Contact // Africa. V. VII, 1934, p. 335-350.

*Сокращенный перевод В.Г.Николаева*

Бронислав Малиновский

# Научные принципы и методы исследования культурного изменения\*

---

**И**нструмент, который мы хотим здесь предложить, представляет собой перевод выявленных нами принципов в форму таблицы. Мы обнаружили, что два культурных порядка — африканский и европейский, — в своем первоначальном состоянии полностью друг от друга независимые и до сих пор в значительной мере сохраняющие свой собственный культурный детерминизм, встречаются, оказывают друг на друга влияние и порождают третью культурную реальность. Составив таблицу и поместив каждый из наших аргументов в одну из трех колонок, мы останемся верны этому принципу. В первой колонке, которую мы далее будем называть колонкой А, будем перечислять влияние, интересы и намерения Белого населения. Поместим в нее принципы политики, проводимой Белым населением, идеалы миссионеров, цели экономических предприятий, лозунги и реальные намерения поселенцев, связанные с той или иной конкретной проблемой (например, вопросом о земле, труде, колдовстве, питании или промышленности). В колонке Б, которую мы озаглавим «Процессы культурного контакта и изменения», расположим те процессы и типы деятельности, в которых Черные и Белые сталкиваются друг с другом, вступают в сотрудничество и оказывают друг на друга непосредственное влияние. В колонке В разместим сохраняющиеся по сей день формы традиционных институтов, а также предания и легенды прошлого, поскольку они являются на сегодняшний день активно действующими силами. От предыдущей эта колонка отличается тем, что содержит элементы африканской жизни, не признаваемые официально Белой администрацией, а также те процессы, через которых реализуется старая африканская жизнь, зачастую

---

\* B. Malinowski. *The Dynamics of Culture Change*. New Haven, 1945. P. 73-83.

«загнанная в подполье» строгим внешним принуждением и внутренним сопротивлением. Например, мы должны внести сюда такие верования, обычаи и этические влияния культа предков, которые можно обнаружить даже в христианских общинах. Обсуждая проблемы земельной собственности и хозяйственной деятельности, мы должны занести в эту колонку пережитки старого обычного права, которые полностью игнорируются европейским законодательством и административной машиной, а временами даже вступают в противоборство с влияниями, перечисленными в колонке А.

**Типовая таблица**  
для анализа культурного контакта и изменения

А	Б	В	Г	Д
Влияния, интересы и стремления Белого населения	Процессы культурного контакта и изменения	Пережиточные формы и традиции	Реконструкция прошлого	Новые силы спонтанной африканской реинтеграции и реакции

Чтобы пояснить ход нашей мысли, было бы полезно добавить дополнительную колонку Г, содержащую в себе реконструкцию до-европейского положения дел в том виде, в каком ее можно получить научными средствами. Поскольку такая реконструкция является одной из важных задач антрополога, колонка Г — законный компонент нашей синоптической таблицы; между тем, важно понимать, что эта реконструкция не может быть результатом непосредственного наблюдения и что надежность данных, в ней представленных, — совершенно иного порядка, нежели надежность данных, содержащихся в трех первых колонках. Для колонок А, Б и В полевой исследователь предоставляет реально наблюдаемые факты. В колонку Г он может занести всего лишь свое личное мнение о том, как, вероятнее всего, обстояло дело в былые времена.

И наконец, в некоторых случаях будет уместно добавить еще одну колонку, Д. В нее мы могли бы вписать новые силы спонтанной африканской реинтеграции и реакции. Сюда попали бы такие явления, как африканский расизм, региональный национализм и новые толкования племенного патриотизма. Такие данные, как мы уже ранее говорили, обязательно должны быть включены в спектр интересов антрополога. Хорошо было бы отделить их от феноменов совместных изменений и культурного контакта, перечисляемых в колонке Б, а также от элементов архаического, представленных в колонке В.

Поскольку мы разрабатываем метод анализа, наблюдения и практического рассуждения, базирующийся на некотором наборе принципов и представимый в виде таблицы, то нам лучше всего было бы поступить следующим образом. В прилагаемой таблице I мы сформулируем принципы, разработанные нами в ходе предшествующих дискуссий. В таблице II напротив каждого из этих принципов мы приведем соответствующее практическое правило, являющееся одновременно и правилом полевого исследования, каждое из которых служит руководящим принципом, направляющим ход наших рассуждений и определяющим, каким образом следует обращаться с этими данными на практике. Так же, как и все прочие правила метода, правила, приводимые в таблице II, можно непосредственно перенести в нашу типовую таблицу.

### **Таблица I Принципы**

1. Принцип автономного детерминизма в каждой из трех сфер:

А. Европейские стремления и интересы.

Б. Контакт и изменение.

В. Пережитки африканского трайбализма.

2. Принцип взаимосвязи и взаимозависимости этих трех сфер.

3. Динамическая асимметрия европейской и африканской культур в области влияний и изменения.

4. Множественность и разнонаправленность европейских политических линий, идей, целей и методов.

5. Взаимовлияние и взаимодействие между институтами, т. е. системами такой четко ограниченной деятельности, которая осуществляется организованными группами, включает определенное материальное оснащение и нацелена на удовлетворение биологической, социальной или духовной потребности (связанные друг с другом виды деятельности, объединяемые в постоянно действующую систему санкцией закона или обычая).

6. Понятие общего фактора (или его отсутствие), сочетающего в себе стремления европейцев и интересы коренного населения, как главенствующий и основополагающий фактор изменения. От наличия или отсутствия общего фактора зависит, будут ли иметь место конфликт или сотрудничество (компромисс), дезинтеграция или согласие и совместное развитие.

7. Принцип жизнеспособности африканского трайбализма, вытекающий из: внутренней силы туземной культуры, выросшей *in situ*; избирательности европейских приношений и даров; последствий существующего расового барьера, не позволяющего африканцу занимать престижные места в западной цивилизации и отбрасывающего его обратно, к племенным корням.

8. Новый национализм: племенной, региональный, африканский.

## Таблица II Правила метода

1. Подход к изучению каждой проблемы должен быть тройственным. В таблицу должны вноситься намерения европейцев, феномены изменения и факты африканского трайбализма — каждая группа явлений в отдельную вертикальную колонку.

2. Данные, исследуемые таким образом и представленные под тремя рубриками, должны быть соотнесены друг с другом, а для этого каждая запись, заносимая в ту или иную колонку, должна помещаться напротив соответствующих данных, находящихся в других колонках. Такой подход в организации таблицы показывает корреляцию данных — о европейцах, африканцах и изменении — по каждой конкретной проблеме.

3. Колонки всегда должны быть расположены в строгом порядке: данные о европейцах должны быть в первой колонке, об африканцах — в последней, а об изменении — в средней, ибо последняя группа данных представляет нам результат взаимодействия между двумя крайними колонками. И в полевой работе, и при аналитических размышлениях этот порядок выражает динамическую взаимосвязь между тремя указанными аспектами. На практике же наблюдение и теория могут брать за исходную точку любой из этих трех культурных аспектов.

4. В колонке А перечислены различные подходы, исходящие от каждой из европейских сил или организаций (административных, миссионерских, предпринимательских или поселенческих). С ними мы сопоставляем соответствующие факторы африканского трайбализма; в колонке изменений изучаем их взаимодействие.

5. Заносим в таблицу правила, санкционирующие институт, принципы его политики или основное верование религи-

озных или магических движений. Затем мы рассматриваем социологический аспект института, его экономическую и техническую реализацию. При занесении в таблицу правил, санкционирующих институты, а также проявлений политики европейских или туземных институтов или движений необходимо принимать во внимание их реальную культурную функцию, а не просто брать официально декларируемую доктрину и традиционную фразеологию.

6. Определение общего фактора автоматически вытекает из совпадения данных в колонках **A** и **B**. Размещение всех данных об изменении в центральной колонке находится в соответствии с первоочередной важностью понятия общего Фактора. Наличие в указанных колонках общего фактора, касающегося основной функции политики или движения, обуславливает перспективы сотрудничества, способные нейтрализовать возможность конфликта.

7. Сюда включается определение того, что правомерно было бы перечислить под рубрикой **B**: туземные институты, игнорируемые или подавляемые европейцами; институты, верования и практики, загнанные в подполье; африканские обычаи, экономические порядки и правовые принципы, сохраняемые внеплеменным коренным населением. **N.B.** Колонка **B** ни в коем случае не должна содержать никаких данных, полученных путем «реконструкции» прошлого.

8. Факты националистической реакции должны также, в целях удобства пользования таблицей, вноситься в колонку **B**.

## **Комментарий к таблице I: Принципы**

Смысл этих принципов, по-видимому, еще не вполне ясен, но если мы дадим краткие определения одного-двух понятий, содержащихся в этих новых словоупотреблениях, то такое определение позволит нам подытожить и кристаллизовать суть предшествовавших аргументов.

Так, в качестве первого принципа мы приняли необходимость тройственного подхода и подчеркнули, что каждой из трех основных сфер африканской культурной реальности присущ собственный, автономный культурный детерминизм. Что мы подразумеваем под последним выражением, уже должно быть ясно. Критикуя и отвергая понятие культурного изменения как интегрального целого, а также разрабатывая ту точку зрения, что европейские влияния столь же важны, как и принятие этих влияний африканцами, мы постоянно сталкивались с существованием специфическо-

го культурного детерминизма. Это означает, что есть такие факторы и силы, которые заставляют человека — и в индивидуальном, и в коллективном плане — вести себя специфическим для каждой данной культуры образом, выходя при этом за рамки чисто биологических импульсов и непосредственных влияний среды и модифицируя их. Каждая культура в процессе своего исторического развития вырабатывает определенные системы знаний, ценности (экономические, социальные и эстетические) и, далеко не в последнюю очередь, верования и убеждения, базирующиеся на сверхъестественном откровении. Любая культурная ценность и любой культурный императив определяют поведение в вопросах такого элементарного характера, как предпочтение тех или иных видов пищи и питья, в реакциях на сексуальное влечение и желание вести семейную жизнь, в чувстве чести, правды и неправды, в способах проведения досуга и его объеме, а также в отношении к объектам, почитаемым в качестве культурной ценности. Цели физических усилий и социальной конкуренции различаются не менее, чем отличаются друг от друга сообщество охотников за головами и каннибалов, тоталитарное государство, европейская националистическая держава, демократия и африканская монархия. Даже мы, европейцы, в не столь отдаленные времена нашей истории считали рабство и крепостничество естественными институтами и рассматривали их как часть Божественного Мировопорядка; мы сжигали ведьм, убивали магометан в крестовых походах, вели кровавые войны во имя религиозных идеалов. Все это было отвергнуто как варварство и дикость.

Важно помнить, что в настоящий момент в африканском мире изменений и контактов существуют три основных типа культурного детерминизма. Представители западной цивилизации исповедуют свой набор привязанностей и идеалов, свой кодекс чести и свои экономические ценности. То, что этот кодекс ценностей, обычаев и идеалов внутренне не вполне гармонизирован, специально подчеркивается в одном из принципов, стоящем в нашей таблице под номером 4. Однако наш кодекс в целом настолько глубоко отличается от африканских племенных кодексов в плане экономической и технической реализации, а также в политической структуре, лишь номинально базирующейся на христианских принципах, но реально связанной с нашей капиталистической экономикой и империализмом, что этому должно найтись особое место и в нашей таблице, и в наших рассуждениях. Европейская цивилизация, как указы-



вается в принципе, номер 3, играет в целостном процессе иную роль: она служит активным действующим фактором изменения.

Что касается африканских культур, то они, разумеется, не могут быть рассмотрены как единая целостная система. Различия между исламскими общинами Западного Судана, готтентотами, баганда, бушменами и конголезскими пигмеями настолько значительны, что помещение их в одну культурную категорию могло бы свести на нет всякие обобщения. Следовательно, при рассмотрении каждого региона, где европейское влияние встречается с племенной реакцией, необходимо проводить специальный анализ. Однако остается неизменным один фундаментальный факт: в каждом случае мы должны соотносить западное влияние с особой племенной культурой. При этом антрополог должен не упускать из виду весьма простой, но тем не менее постоянно забываемый факт, что всякий раз, вступая в контакт с африканским населением, европеец имеет дело не с *tabula rasa*, не с бесконечно пластичным материалом, с которым можно сделать все что угодно: заставить трудиться или воспитать, собрать с него налоги или морально его усовершенствовать, невзирая на существующий у него культурный уклад. Утверждение, что племенные африканцы подчинены своему собственному, особому культурному детерминизму, означает, что, когда мы собираемся внедрять новые гастрономические привычки, новые методы земледелия или же новые статусы и законы, мы неизбежно пытаемся заменить ими те или иные культурные реалии, и если данный процесс протекает вне учета существующих сил, то это может просто-напросто привести к конфликту и дезорганизации. Гонения на колдовство и непродуманное обращение туземцев в христианскую веру; стремление привить африканцам образование, не подумав предварительно о том, что этим образованием будет разрушено и к каким последствиям это приведет в плане гражданства и возможностей; отношение к *лобола* как к «дикарскому обычаю продажи невесты» — все это, как на подбор, примеры того, как пренебрегают принципом африканского культурного детерминизма на практике.

Анализируя жизнеспособность африканских институтов и исследуя ее причины, мы пришли к заключению, что старый культурный порядок в Африке подвергся серьезному воздействию, что в ряде случаев на смену ему пришли обыкновенная анархия и смута, но что везде, где бы ни жили африканцы — будь то в племени или вне его, — уxo-

дящая корнями в традицию система социальных, экономических и правовых факторов и ценностей остается для африканца источником силы и вдохновения. Выживание обычая лобла во вне племенных сообществах Южной Африки, тот факт, что получившие образование африканцы просят через транскейскую Бунгу поставить их вождями племен, а также то, что африканец предпочитает полагаться на собственную экономическую организацию и собственные ресурсы в вопросах жизнеобеспечения и социального страхования на случай безработицы, говорит само за себя. Мы утверждали, что африканец все еще живет в своем культурном мире, своими ценностями и своим вдохновением, во-первых, потому что этот культурный мир в наибольшей степени отвечает его нуждам и является результатом долгого исторического развития; во-вторых, потому что из европейской лепты были опущены наиболее возвышенные и ценные элементы нашей культуры, а также устойчивый расовый барьер и племенная сегрегация заставляют массы коренного населения искать опору в собственной культуре. Взглянув на наши принципы 7 и 8, мы увидим, что в них в обобщенном виде представлена именно эта часть нашей аргументации; примеры и факты, иллюстрирующие эти принципы, можно найти в предыдущих разделах книги.

Что представляет собой культурный детерминизм африканца, живущего на земле нейтральной контактам и изменениям? Независимо от того, работает ли он на копиях, на плантации или живет в городе, он не отказывается целиком от своего племенного закона, своих обычаев, родственных обязательств и даже от своей преданности племенным вождям. Однако власть, которую все это над ним имеет, претерпевает глубокие изменения. Он не принимает европейского взгляда на вещи; он ни в коей мере не подчиняется европейскому культурному детерминизму. Ни один человек не сможет до конца принять систему религиозных установок и ценностей до тех пор, пока ему не будет позволено стать полноправным членом религиозной конгрегации и пока для него не будут сняты расовые барьеры в духовной сфере. Ни один человек не станет соблюдать законы по доброй воле и не испытывая при этом недовольства, пока не увидит стоящие за ними принципы справедливости и пока не будет иметь возможность наслаждаться привилегиями, даруемыми вместе с обязанностями. В равной мере невозможно, чтобы он полностью встроился в такую экономическую систему, которая на одну часть населения возлагает почти все обязанности, а другой отдает почти все привилегии.

Определяя культурный детерминизм, свойственный изменяющемуся и переходному африканскому миру, и преследуя при этом в качестве главной цели точность и ясность, мы можем сказать, что этот детерминизм рождается не из «смешения» европейского и африканского, а скорее из работы некоторых направляющих (хотя, возможно, и ошибочных) принципов европейской политики и европейских влияний. Глубокое воздействие на этот детерминизм оказывают несоответствия и неувязки, возникающие в лагере европейцев: с одной стороны, между миссионером и предпринимателем, с другой — между *Realpolitik*, проводимой поселенцами, законодательством и требованиями, исходящими из сферы экономики. Также нужно помнить, что все феномены изменения затрагивают не только африканцев, но также и европейцев.

В новых институтах (за исключением, разумеется, некоторых новых автономных африканских движений) всегда сотрудничают как Черные, так и Белые. Изменение, следовательно, представляет нам новый тип культуры, т. е. такой тип, который в высокой мере зависит от характера европейского влияния, но всегда включает в себе также и реакцию на это влияние со стороны старых племенных ценностей и установок. Новые законы, регулирующие контакт и кооперацию, новые политические системы, новые типы экономических предприятий, как мы уже неоднократно подчеркивали, не имеют прецедентов ни в одной из культур. Путем непосредственного обращения к той или другой родительской культуре их не понять. Их необходимо изучать как процессы, идущие собственными, особыми путями. Поэтому полевое исследование контактов гораздо важнее, чем диагностика характера изменения, которую можно получить просто на основе изучения «заимствования» и «смешения». Если бы исходя из диагноза того, сколь много от европейской и африканской культур войдет в угледобывающее предприятие, африканскую церковь или школу для детей-банту, мы могли предвидеть пути развития этих институтов, то не было бы никакой необходимости в тщательном и всестороннем наблюдении каждого особого случая развития.

Фактически все рассуждения, вошедшие в эту книгу, содержат в себе один важный методологический урок. Мы видели, что никакой живой процесс — и в том числе процесс культурного изменения — не может быть изучен при помощи одних только документов и устных сообщений. На подлинное знание того, какой смысл несет в себе культурное изменение

и что оно собой реально представляет, может рассчитывать лишь тот, кто лично работал во всех трех областях, из которых складывается изменение африканской культуры. Он должен чувствовать себя как дома в сфере политики Белого населения, его принципов, и прежде всего его практического поведения в Африке. Он должен знать из первых рук африканские формы мышления и поведения, в чем ему должна помочь полевая работа в соответствующем африканском регионе. И наконец, он своими полевыми исследованиями должен охватить те типичные и важные области, в которых имеет место культурное изменение, — Ранд и медный пояс, плантации и школы, церкви и суды.

### Некоторые замечания по поводу строения типовой таблицы

До сих пор мы обсуждали принципы, содержащиеся в таблице I. Теперь нам необходимо обратиться к типовой таблице и методам ее использования. Более полно ее смысл, а вместе с тем и присущие ей ограничения вы сможете увидеть при рассмотрении пяти конкретных случаев, которые будут анализироваться в следующих главах. Здесь же мы ограничимся лишь общими замечаниями.

В первую очередь и прежде всего, если мы хотим получить от таблицы реальную помощь, ее структура должна соотноситься с определенными реалиями. Данная таблица содержит три основные колонки, суть которых мы уже в общих чертах разъяснили. Они отражают тот тройственный подход, который был нами принят. Как определить границы, разделяющие А и Б, Б и В, в принципе и как определять их на практике? Настолько ли они ясные и четкие на практике, какими они выглядят на бумаге? И что означает в реальной жизни вертикально разграничение, столь четко и аккуратно проводимое в нашей схеме?

Давайте начнем с колонки Б, которая в наших рассуждениях обычно фигурирует на последнем месте. С концептуальной точки зрения она — самая важная; в нашей таблице она и впрямь занимает центральное положение, ибо, в конце концов, именно изменение представляет проблему. В колонке Б мы обнаруживаем перевод А (европейских намерений, благожелательных и хищнических устремлений европейцев) в сферу практического действия; Б, как мы можем заметить, есть также и то, что должно постепенно вытеснить и заменить собою все, что содержится в В. *De facto*,

**В**, каким оно является в настоящее время, есть побочный продукт **Б**. Ибо остаточные силы и влияния трайбализма обязаны своим существованием, во-первых, тому обстоятельству, что европейцы не могут и не имеют желания вовлечь в механизм изменения все африканское население, и во-вторых, тому, что дискриминационное и одностороннее европейское влияние не только привлекает, но и вызывает отторжение, не только затягивает африканца, но и отбрасывает его назад, к племенным истокам.

Таким образом, мы определили — настолько точно, насколько нам это необходимо, — две вертикальные линии. Разница между материалом, который мы приводим в колонке **А**, и теми сведениями, которые мы заносим в **Б**, связана с вопросом: содержится ли данный культурный элемент (закон, модель образования, реформа в области санитарии и гигиены, структура непрямого управления или административная мера) уже на стадии европейских намерений? Иначе говоря, имеем ли мы дело с проектом, планом или подготовительными мерами со стороны европейского населения, или же перед нами план, приведенный в действие, переведенный в форму кооперативного института? До тех пор пока мы занимаемся культурными фактами, которые обязаны своим происхождением исключительно европейцам и содержат в себе лишь определенные шаги Белой администрации, коммерческого общества или сообщества поселенцев, перед нами данные, относящиеся к колонке **А**. Так, например, под рубрикой **А** мы могли бы перечислить общие принципы политики (такие, как, например, «Страна белого человека»), политические принципы европейского колониального управления (должно ли оно принять форму непрямого управления или же предполагать полную аккультурацию; старое ли это грабительское правление в Конголезском регионе или новые принципы бельгийской политики; колониальные амбиции фашизма или законы Герцога в Южно-Африканском Союзе). Политика миссионеров; экономическая деятельность, насколько она предполагает как нечто само собой разумеющееся использование дешевой африканской рабочей силы; цели и амбиции Белых поселенцев, которые еще не вышли за рамки планирования, — все это отграничивается первой вертикальной линией и помещается под рубрикой **А**.

Правомерность этой процедуры обоснована тем, что значительная доля европейских планов составляется таким образом, как будто бы африканцев, со всеми их потребностями, экономическими интересами, их любовью к незави-

симости и стремлению к самовыражению, вовсе не существовало. Еще один довод в пользу помещения европейских намерений в колонку А в качестве самостоятельного фактора состоит в многочисленности проводников изменения. Если речь идет, к примеру, об образовании, то недостаточно лишь перечислить воззрения и планы поборников просвещения, местных консерваторов и департамента образования. Против различных аспектов повышения образовательного уровня коренного населения выступают южноафриканские Белые профсоюзы; просвещению туземного населения противостоят имущественные интересы капитала, предпочитающего иметь дело с рабочими, не поддающимися воздействию пропаганды; ему противостоят поселенцы, а также распространенный взгляд, суть которого выражается в вечном лозунге «Дайте мне неотесанного туземца на все времена». В вопросах сексуальной морали, посещения церквей и развития независимых африканских христианских церквей нельзя брать в расчет лишь влияние миссионеров. Мы должны внести в список и те установки Белых, которые направлены на подрыв миссионерского влияния. Иначе невозможно было бы объяснить половину феноменов изменения. Все это мы уже неоднократно подчеркивали, однако необходимо четко уяснить, что именно это делает необходимой колонку А, а также ее внутреннее разбиение на несколько подразбук.

Что должна представлять собой линия, разделяющая колонки Б и В? С учетом высказанных выше замечаний можно утверждать с определенной степенью точности, что, какие бы мы ни брали институты или конституирующие факторы организованной деятельности, в которой наряду с Белыми участвуют и Черные, нам необходимо заносить эти данные в колонку Б. Такие институты, как школы для коренного населения, управляемые Белыми, угольные копи и плантации, смешанные суды, системы непрямого управления и туземного управления вообще, — все они будут фигурировать в этой колонке.

В колонку В мы должны заносить все те элементы африканской жизни, в которых основным определяющим фактором поведения, организации и убеждений являются традиции трайбализма. Таким образом, колонка В имеет отношение не только к территориям непосредственного проживания племен. Поборник трайбализма — это не дикий африканец, облаченный в шкуры животных или набедренную повязку, увлеченно погруженный в колдовское действо или охотящийся на львов и леопардов. Если применить наш подход к урбани-

зированным африканцам Йоханнесбурга, то и в этом случае нужно составить перечень всех влияний племенной традиции, проявляющихся в том, что люди осознают себя членами племени, говорят на языке своего племени, проявляют уважение к вождю и хранят преданность ему, вступают в брак в соответствии с африканскими племенными законами, сохраняют родственные связи с банту, открыто или втайне верят в колдовство, практикуют культ предков и предпочитают традиционное пиво народа банту заморскому виски. Таким образом, мы четко обозначили разделительную линию между рубриками Б и В.

Как мы увидим в ходе последующего конкретного анализа, представитель племени муганда, который в настоящее время владеет своей землей в соответствии с новыми законами, все еще хранит верность старым правилам землевладения — не всегда, но в большинстве случаев. И в большинстве своих действий он руководствуется отчасти новыми интересами, продиктованными ценами на зерно и денежной экономикой, а отчасти старыми идеалами и привязанностями. Также мы увидим, что в условиях непрямого правления вождь принимает на себя новые функции, определяемые устремлениями европейцев, однако источником его авторитета остается традиционная власть, основанная на вере, культе предков, линейной системе родства и исторических преданиях. Здесь, опять-таки, обсуждая каждый отдельный аспект поведения, мы можем отделить эти факторы от тех, которые относятся к рубрике А, и показать, каким образом взаимодействие факторов порождает Б. Линия, отделяющая Б от В, не менее определена, чем та, которая отделяет А от Б.

Может возникнуть впечатление, что мы очень близко подошли к тому методу анализа культуры, который оперирует понятиями «смешения» и «заимствования». В определенной мере это так, однако это лишь поверхностный взгляд, а потому нам необходимо сделать два существенных уточнения. Без анализа и распутывания клубка активно действующих сил не обойтись; но прежде всего, как мы увидели, европейская культура не есть всего лишь груда возможностей, из которой африканец может взять все, что ему понравится. В колонке А мы описываем европейскую культуру не как сокровищницу благ, ценностей и добрых деяний, из которой все может быть принято в итоговую смесь. Европейская культура находится в столкновении с африканской или, вернее, нападает на нее как хорошо организованная совокупность интересов — или, правильнее

сказать, как множество организованных интересов, каждый из которых ориентирован в особом направлении, действует ради достижения определенной цели и дает не больше, чем могут позволить имущественные интересы. И все эти интересы — давайте не будем об этом забывать — никоим образом не скоординированы, не гармонизированы друг с другом и не составляют единого целого. Второе уточнение, которое нам следует сделать, состоит в том, что колонка **Б** — это ни в коем случае не механическая сумма слагаемых и не продукт непосредственного смешения **А** и **В**. Под рубрикой **Б** проявляется способ соединения влияний, исходящих из **А**, и реакций, исходящих из **В**. И его нужно внимательно наблюдать и эмпирически устанавливать, а не выводить посредством дедукции из факторов, содержащихся в колонках **А** и **В**.

*Перевод В.Г. Николаева*



Дэвид Бидни

## Культурная динамика и поиски истоков\*

---

**З**а свою долгую жизнь Боас много времени и сил отдал критике теории культурной эволюции, как он ее понимал, почему и сам нередко подвергался критике за антиэволюционизм и антиисторизм. Такая оценка взглядов Боаса несправедлива, ибо он возражал не против самой идеи культурной эволюции, а против одной из ее версий, выдвигаемой некоторыми этнологами прошлого столетия.

### 1. Боас и критика культурного эволюционизма

Боас не признавал единой культурно-эволюционной формулы, применимой к прошлому и будущему всех обществ, но не отрицал эволюционной идеи в контексте конкретной культуры, ни концепции ограниченного прогресса в некоторых ее областях, например в технологии. Еще в 1908 г. он писал: «Многие давнишние теории, несмотря на суровую их критику, выглядят довольно убедительно, а при некотором их переосмыслении и усилении индивидуализирующего подхода к развитию цивилизации окажутся, пожалуй, и необходимыми»<sup>1</sup>.

Особенно энергично Боас выступал против концепции, утверждающей, что развитие культуры неизменно идет от простого к сложному, и видящей в некоторых этапах этого развития культурный прогресс. В противоположность эволюционистским попыткам выстроить универсальную схему культурного развития, способную служить критерием прогресса, он склонялся к изучению отдельных культур и признаков культурной диффузии в конкретных регионах. Таким образом, история приобретала в его глазах ограниченное значение, скорее будучи историей культуры данного общества, чем

---

\* D. Bidney. *Theoretical Anthropology*. N.Y., 2d ed., 1968. P.213-249.

всего человечества. Равным образом он и антропологию считал исследованием не столько эволюции человеческой культуры и ее этапов, сколько отдельных культур, понимаемых как функциональные, завершенные в себе единства.

В статье «Методы этнологии» Боас писал: «... американских ученых интересует прежде всего динамическая сторона культурных изменений и практическая возможность реконструировать историю культуры на основе их исследования. Окончательное же решение вопроса о причинах параллелизма культурных явлений — будь то общемировая диффузия или извечная стабильность культурных признаков — они отлагают до будущих времен, когда мы лучше изучим специфику культурных изменений... Со стороны может показаться, что ученые Америки всецело поглощены конкретными исследованиями и нисколько не вникают в философские проблемы истории человеческой цивилизации. На мой взгляд, такая оценка американского научного направления несправедлива. Эти проблемы волнуют нас не меньше наших европейских коллег, но мы не надеемся решить их с помощью формул»<sup>2</sup>.

Отсюда видно, что Боас не отрицал философских аспектов истории цивилизации, но полагал, что время синтеза еще не настало. Ближайшей и неотложной задачей он считал исследование динамики культуры, реальных процессов изменений в контексте данной культуры. Детальный сравнительный анализ этих изменений позволяет этнологу перейти к таким общим проблемам, как соотношение самостоятельных явлений культуры и диффузии и основные типы культуры в истории человечества. «Одним словом, — резюмировал он, — метод, который мы пытаемся обосновать, зиждется на изучении динамических изменений в обществе, доступном наблюдению в данное время. Не умея объяснить процессы, протекающие на наших глазах, мы не решаемся приступать к общим проблемам развития цивилизации»<sup>3</sup>.

Итак, Боас, как мы уже говорили, стремился переключить внимание антропологов с проблем эволюции и прогресса человеческой культуры на изучение конкретных культур, осмысленных как уникально-функциональные, законченные единицы. «У каждой культурной группы мы находим свою неповторимую историю, — отмечал он, — которая определяется отчасти ее самобытным развитием, отчасти — иноплеменными воздействиями»<sup>4</sup>. Ни одна эволюционная схема не объясняет самобытной культурной истории конкретного общества. Не может быть речи о «психологической неизбежности», якобы обуславливающей повсеместно-единообразную эволюцию.

Характеризуя теорию культурной эволюции, Боас писал:

«Эволюционная точка зрения предполагает, что исторические изменения в культурной жизни общества подчинены определенным и повсеместно действующим законам, вследствие чего культурное развитие в главных своих чертах протекает одинаково у всех рас и народов. Эта мысль четко сформулирована Тайлором во вступительной части классического труда «Первобытная культура»<sup>5</sup>. Как явствует из нашего обзора работ Тайлора и Моргана, внимательный анализ не подтверждает Боасову интерпретацию главного их тезиса. Ни Тайлор, ни Морган не устанавливали «определенных законов», согласно которым все расы и народы развиваются одинаково. Главная мысль Тайлора, как он сам постоянно нам напоминает, состоит «лишь в том, что стадия дикости в определенном смысле есть древнее состояние человечества, из которого постепенно развилась или вышла более высокая культура; при действии тех же, что и прежде, процессов общий итог говорит о значительном преобладании прогресса над повторением»<sup>6</sup>. Законы, которые постулировал и пытался сформулировать Морган, — это законы не истории и культуры, а психологии. И когда Морган говорит о законе прогресса, он подразумевает геометрическую пропорцию культурного развития. Для Моргана, как и для Тайлора, культурная эволюция определяется, в конечном счете, «естественной логикой человеческого рассудка».

Отсюда следует, что постулат о законах культурного развития — далеко не главный элемент теории культурной эволюции. Основные тезисы работ Тайлора и Моргана — 1) единство человеческой культуры и стадийность ее развития (в свете этого тезиса культура видится как развивающаяся линейно — от низших форм к высшим) и 2) сходство всех исторических культур на одинаковой стадии.

Второй тезис вызывает серьезные возражения. Концепция стадийного развития, помимо всего прочего, логически абстрагирована от истории культуры. Можно выделить ряд культурных признаков и, рассматривая их в отрыве от конкретных культур и регионов, выстроить в некую иерархию, но это не означает, что таков действительный порядок их проявления в культурной истории конкретного общества. В самом деле, область, где логика и история, похоже, совпадают, очень узка и ограничивается исходной точкой культурного процесса. С логической, так же как, по-видимому, и с исторической точки зрения, собирательство и охота предшествовали земледелию и оседлой общинной жизни. Равным образом и в области технологии более простые и самой жизнью подсказанные изобретения предваряли более сложные и требующие творческого напряжения — особенно там, где последние были

усовершенствованием первых (это касается способов разведения огня, конструкции лука и стрелы и т.п.). За пределами же этой ограниченной области, особенно в сфере интеллектуальной деятельности, культурная эволюция принимает форму постепенного очищения мысли и развития от сложного к «более простому», т.е. к большей ясности и рациональности.

Поэтому в широком морфологическом смысле можно говорить об универсальных стадиях эволюции культуры — от доисторического и первобытного состояния к более развитым состояниям исторических культур. Это не означает, что все культуры, находящиеся на одинаковой стадии развития, имеют одни и те же признаки и институты. Если культурное многообразие возможно в принципе, оно должно быть постулировано для всех уровней культурного развития. Мы вовсе не обязаны ограничивать свой выбор либо полным тождеством, либо полной несхожестью одностадиальных культурных признаков и институтов. Усмотрев в основных институтах современных культур элементы как подобия, так и различия, мы вынуждены выискивать их и в доисторических, и первобытных культурах. Было бы неверно на основании предполагаемого морфологического единообразия данной стадии культурного развития делать вывод о полном субстанциальном тождестве присущих ей признаков и процессов, без учета пространственно-временных и социальных факторов. Гипотеза о единообразии путей культурной истории на данной стадии развития представляется нам необоснованной и может быть названа «эволюционистским заблуждением». Громадная заслуга Боаса и его последователей перед этнологией в том, что они на этнографическом материале продемонстрировали бесполезность любых формул для уяснения реальной хронологической последовательности культурных феноменов, относящихся к сходным этапам развития конкретных культур. В частности, Боас на примере памятников искусства показал неправомочность априорной схемы, согласно которой развитие орнамента идет от декоративного типа к геометрическому либо наоборот. Его «Первобытное сознание» служит убедительным предостережением против унификации и формализации истории всех культур или категорий культуры.

Выводы Боаса показали, что реконструкция истории культуры требует чрезвычайной осторожности, а бездоказательные утверждения о соответствии всех фаз конкретной доисторической культуры кое-каким рудиментам первобытной культуры недопустимы. Напротив, есть серьезные основания утверждать, что все известные исторические цивилизации прошли в своем развитии через более примитивные фазы. Тща-

тельное изучение истории культуры данного общества, в том числе его отношений к другим культурным системам, сделали возможной частичную реконструкцию бесписьменного периода его культуры; так, с помощью мифов и легенд восстановлены некоторые черты мышления и верований более раннего периода. Вместе с тем, возник соблазн предположить, по примеру Моргана, что архаические формы греческих и римских институтов имеют параллели у американских аборигенов или что все исторические культуры прошли через одни и те же технологические ступени, без различия географических и временных условий. Отсюда понятно, почему Боас не позволял себе и не принимал у других исторические реконструкции без серьезных доводов в пользу их высокой вероятности.

Иное дело — тезис о культурном единстве человечества, который нужно рассматривать отдельно от проблемы фазисного развития конкретных категорий культуры. Философия истории, основанная на концепциях культурного единства и линейного прогресса, выросла из иудео-христианского предания о единстве человеческого рода и божественном Промысле, направляющем течение истории. Это учение противостояло античному циклическому представлению об истории, в соответствии с которым каждая цивилизация проходит некий цикл развития, имеющий свое начало и свой конец. Современная теория культурного прогресса есть синтез иудео-христианской идеи эволюции человечества, ведомого божественным Промыслом, и рационалистической идеи бесконечного совершенствования человека во времени, выдвинутой Ренессансом и развитой в эпоху Просвещения. Против этой теории выступало богословское учение о божественном Откровении и деградации человека вследствие грехопадения. И Тайлор, и Морган высказывались в пользу прогрессивного развития и продолжения человеческой цивилизации. И хотя Морган не знал ответа на обсуждавшийся тогда вопрос о причинах замедления некоторых народов в «гонке прогресса», оба были уверены, что дело не в деградации. Следуя Кондорсе и Контю, историки культуры довольствовались констатацией особой роли выдающихся людей, в каждую историческую эпоху воплощающих в себе лучшие и высшие черты человечества и тем самым обеспечивающих дальнейшее существование и прогресс цивилизации и культуры. Отсюда и утверждение Моргана, «что история человеческой расы едина по происхождению, едина по опыту и едина по прогрессу»<sup>7</sup>.

Заметим, что с точки зрения логики можно провести различие между культурной эволюцией и прогрессом. Циклическая же теория истории культуры поддерживает веру в культур-

ную эволюцию, ограниченную известными пределами, и вместе с тем исключает возможность бесконечного прогресса во времени. Современные исторические и этнологические теории такого прогресса подразумевают линейную, ортогенетическую концепцию истории, равно как и [культурное] единство человечества.

Теория культурного прогресса исходит из представления о нормативной, или идеальной культуре, к которой может в большей или меньшей степени приближаться любая данная культура. Таким образом, постулат прогрессивной эволюции культуры следует отличать от постулата культурных стадий. Концепция стадияльного развития культуры — это логическая, идеальная схема или классификация, которую принимают или допускают без учета реального культурного процесса и действительного воплощения той или другой идеальной стадии в контексте данных исторических культур. В отличие от этой схемы, реально-историческая эволюция культур может быть или не быть прогрессивной. Убеждение же, что она всегда носит прогрессивный характер и ведет лишь к дальнейшему совершенствованию и процветанию человека, не имеет иных априорных оснований, кроме метафизической веры. Но в обязанности этнолога как историка культуры входит эмпирическое изучение подлинной эволюции конкретных культур и различных путей культурного развития, и в этом изучении он не должен заранее связывать себя какой бы то ни было концепцией прогресса или упадка. Критерий оценки культурного прогресса — это серьезная метаэтнологическая проблема, подразумевающая такую систематически разработанную теорию ценностей, которой этнолог может и не располагать.

Все это делает проблему эволюции и прогресса культуры крайне сложной. Философия культурного прогресса построена на допущении единства и преемственности человеческого опыта и соотнесении его с идеальной, или нормативной культурой. Отрицание же этой ортогенетической концепции человеческой истории и фундаментального единства человечества, равно как и идеальной культуры, сопровождалось разработкой учения о культурном плюрализме (согласно которому у каждой культуры — своя уникальная история и своя эволюция), не оставляющем места универсальным культурно-историческим схемам и критериям прогресса.

Боас, как мы видели, избрал второй путь. В противоположность монистическому пониманию культурной эволюции, оперирующей человечеством как единым целым, он склонялся к плюралистической теории эволюции культур. «Коль скоро мы допускаем совершенно разные и притом сосуществую-

шие культуры, — писал он, — ясно, что гипотеза о единой всеобщей линии развития теряет почву»<sup>8</sup>. При неизменном интересе к абстрактным философско-историческим проблемам человеческой цивилизации на практике Боас предпочитал плюралистический подход и занимался изучением специфических культур, отдавая преимущественное внимание процессам культурных изменений. Вместе с тем он решительно воздерживался от всяких попыток сформулировать универсальную теорию развития цивилизации. Концепция западноевропейской цивилизации как высшего этапа и цели культурного развития (которую принимали Тайлор и Морган) казалась Боасу этноцентристской, и он противопоставлял ей культурно-релятивистскую точку зрения. С учетом исторического опыта западного общества в XX столетии и, в частности, двух мировых войн между цивилизованными державами Боасово неприятие европейской цивилизации как нормы прогресса представляется вполне обоснованным. В этой связи важно отметить, что Боас, при всем его критическом отношении к Тайлору, в объяснении культурного параллелизма пришел к признанию психологических законов. «Хотя исторический и всецело уникальный для каждого региона тип культурных связей является важным элементом культурно-исторического развития, — писал он, — мы допускаем возможность и некоего типологического параллелизма. Однако мы склонны усматривать этот параллелизм не столько в конкретных обычаях и навыках, сколько в определенных динамических условиях, обязанных своим происхождением социальным или психологическим причинам, от которых зависят сходные результаты развития <...>. Одним словом, если мы ищем законы, то последние обнаруживаются в действии физиологических, психологических и социальных факторов, а не в успехах культуры»<sup>9</sup>. И далее: «Если же говорить об уникальных и сложных культурных явлениях, то здесь ничто не может быть названо «законом» с большим основанием, чем психологически и биологически обусловленные характеристики, присущие всем культурам, хотя и проявляющиеся во множестве особых форм»<sup>10</sup>.

Именно позиция Тайлора и Моргана, а не чья-либо еще, утвердила учение о законах культурного развития, которое Боас по недоразумению им же и приписывал. Постулирование определенных этапов культурного развития человечества, рассматриваемого как единое целое, не обязательно предполагает, что все народы повсюду проходят одни и те же стадии (или, во всяком случае, близки к тому).

Боас соглашался с культурными эволюционистами относительно того, что технологические новации в Старом Свете

и Америке привели к сходным, но взаимонезависимо возникшим результатам. В каждом отдельном примере «на смену собирательству и каменным орудиям пришли земледелие, гончарное производство, а потом и использование металлов»<sup>11</sup>. Таким образом, речь идет об «ограниченном параллелизме» в культурном развитии двух континентов, но это не подразумевает полного тождества всех фаз культуры на каждой данной стадии. Сам Морган допускал «усвоение [adoption] эквивалентов» (например, приручению животных в Восточном полушарии соответствовала, по его мнению, культивация кукурузы и других растений — в Западном), но это допущение не привело его к пересмотру концепции фундаментального сходства искусств, институтов, образа жизни всех народов на общей стадии развития. Боасу же такое различие культурных навыков не позволяло говорить о тождестве одностадиальных культурных признаков и институтов. Тем не менее мы видим, что основные концепции Тайлора и Моргана были ему куда ближе, чем может показаться в свете его неустанной критики культурно-эволюционной теории.

Наше замечание о двух полюсах антропологических интересов Тайлора — культуре и психологии, можно распространить и на Боаса. Но последний, будучи противником эволюционистской стадийной схемы прогресса, больше занимался функциональными, психологическими и социальными процессами, динамикой культурных изменений (проявляющихся в аккультурации и диффузии), чем историей культуры. Последняя чем дальше, тем больше сводилась для Боаса к истории конкретных обществ или их взаимоотношений, что вполне соответствовало его представлению об уникальности исторического пути каждой культуры. Систематическая философия истории культуры, допускаемая Боасом в идеальном, т.е. предельно объективном варианте, была, однако, тем, чего сам он в принципе избегал. По его мнению, «абсолютные системы явлений — как комплексные, так и культурных феноменов — невозможны. Они всегда будут отражением нашей собственной культуры»<sup>12</sup>. В конечном счете нельзя отрицать тот постоянно напоминающий о себе факт, что подход Боаса был целиком историческим, при котором каждая культура видится как продукт исторического развития. Но он был далек от отождествления истории с историческим детерминизмом, не оставляющим места элементу случайности и индивидуальным влияниям на характер культурных изменений. Полюемист по натуре, Боас в одних случаях настаивал на исторической перспективе, в других — на изучении реальных культурных процессов в контексте данной культуры, как предва-



ряющих и обуславливающих изменения исторические. Эти две полярные задачи остались в поле его зрения навсегда, но, выступая как *advocatus diaboli* против господствующих во второй половине XIX в. научных тенденций, он нередко переставлял акценты. Так, критикуя теорию культурных кругов, он подчеркивал необходимость психологического и социологического анализа, а полемизируя с доктриной эволюционного единообразия, выдвигал на первый план исследование аккумуляции и диффузии<sup>13</sup>. Одним словом, Боас благоговел перед сложностью культурных феноменов и всегда отстаивал ее против всех попыток упрощения и схематизации. Можно сказать, что он видел деревья с такой ясностью, как никто другой, но чрезмерная осторожность помешала ему разглядеть за ними лес.

## **2. Малиновский: концепция первоистока и науки о культуре**

Мы уже отметили, что антропология началась как изучение культурной эволюции человечества и благодаря Боасу стала наукой о конкретных культурах, осмысленных как функциональные единства. Вместо исследования [общей] культурной истории человечества в центре внимания антрополога оказалась исторически уникальная культура данного общества в ее отношении к соседним. В противоположность монистической теории культурной эволюции, рассматривающей человечество как единое целое, американские этнологи вместе с другими историками культуры, не принимавшими однолинейного развития, склонялись к плюралистическому пониманию эволюции и отказу от концепции прогресса. Под влиянием Боаса началось более пристальное изучение динамики и реальных процессов культурных изменений; в нем стали видеть необходимое условие должного осмысления истории культуры. Законы, которые пытались установить антропологи, были скорее психологическими или социологическими, чем законами культуры или истории.

О Брониславе Малиновском можно сказать, что он довел эту антиисторическую тенденцию до крайности. Из науки об истории культуры этнология превратилась в науку о культурной динамике. Вместо понятия истории объединяющим и ключевым стало понятие «функции». Об изменении общей перспективы красноречивее всего говорит разработанная Малиновским концепция «первоистока» (*origins*). Если эволюционисты интересовались происхождением культуры и пыта-

лись реконструировать древнейшее состояние общества для подтверждения идеи эволюции, то концепция Малиновского упраздняет всякий намек на хронологическую последовательность. Так, он говорит: «Под «первоистоком» мы понимаем условия, первобытные и долговременные, которые определяют культурно-обоснованные реакции, условия, которые, будучи ограничены научным детерминизмом, характеризуют природу действия, механизма, обычая и института <...> Поиски первоистока превращаются на деле в анализ феноменов культуры, учитывающий биологическую одаренность человека, с одной стороны, и его отношение к окружению — с другой»<sup>14</sup>.

Мы видим, что Малиновский определял первоисток через логический анализ биологических, социальных и географических потребностей и условий. Начало любого культурного феномена или института заложено в этих длящихся, вневременных условиях, которые делают необходимым его изобретение. Это и есть универсальный стимул или мотивировка, порождающая культурную реакцию.

Здесь важнее всего то, что Малиновский отождествляет первоисток с функцией. Указав функцию, цель или полезный результат, которые обслуживает данный артефакт или обычай, мы вправе утверждать, что уяснили и его первоисток. А так как ни одну цель или функцию нельзя понять вне связи с удовлетворением какой-либо нужды или требования, всякое определение первоистока неизбежно включает в себя описание функции, выполняемой данным культурным объектом ради этой утилитарной цели. Так, Малиновский определяет вилку как «инструмент для препровождения твердых кусочков с тарелки в рот». «Ясно, — замечает он, — что как только мы определили ее функцию в системе обозреваемой культуры, мы *de facto* достигли уже максимальной доказательности относительно ее «первоистока». Этот важный акт человеческой истории (для историков и эволюционистов, которых обычно глубоко волнуют такие тривиальные вещи, как происхождение вилки, барабана и палки-чесалки) возникает под влиянием в значительной мере тех же сил, какие поддерживают существование любого орудия, способы его употребления и его функцию в ныне действующих культурах»<sup>15</sup>.

Отсюда следует, что современная функция тождественна с тем, что *de facto* есть первоисток. «Первоисточная» и теперешняя функции артефакта совпадают. Мы никогда не сможем погрузиться в реальный поток доисторических событий, так что поиски «первоистоков» и «исторических причин» лишены смысла из-за отсутствия убедительных доказательств.

«История ничего не объясняет, если не может быть доказано, что историческое событие имеет всестороннее научное определение и что правомерность этого определения подтверждается надежно документированными данными»<sup>16</sup>. Сравнивая свою концепцию с научными построениями предшественников, Малиновский убедился, что эволюционисты-классики редко определяли само понятие первоистока. По его словам, под этим термином обычно понимали то, «что происходило, когда обезьяна силилась стать человеком». «Один из самых излюбленных приемов определения первоистока заключается в более или менее произвольном допущении, что такое-то племя или человеческий тип являет собой образцовый остаток древнейшего человечества. Все, что находят в таком племени или группе племен, считается наипервобытнейшим»<sup>17</sup>. Такие попытки отождествить доисторические и современные примитивные племена научно недоказуемы и говорят лишь о «богатом воображении этнологов»<sup>18</sup>.

В качестве примера Малиновский ссылается на учение Фрэзера о происхождении брака. В своей работе «Тотемизм и экзогамия» Фрэзер принимал догадку Моргана о возникновении брака из сплошного и родительского промискуитета. Несостоятельность гипотезы о первобытном промискуитете Малиновский связывает с ошибочным подходом к институту брака. Приняв во внимание потребности человека (первобытного или цивилизованного), мы поймем, что семья как институт удовлетворяет эти потребности, а для того, чтобы семья могла выполнять такую функцию, брак должен регулироваться. Отсюда следует, что первобытный промискуитет не мог быть исходным состоянием общества, поскольку эти условия сделали бы невыполнимой функцию законного детопроизводства. Первоисток семьи и брака следует выводить из потребности каждого человека в партнере и детях; все другие предположения — простая спекуляция.

Итак, Малиновский различает первоисток и первобытное состояние.

Мы ничего не знаем о доисторическом или древнем состоянии человека и потому неправомерно определять любое современное первобытное племя как пример исходного состояния человека, когда зарождается культура. Но следует ли из этого утверждения (высказанного еще Тайлором), что более или менее примитивные черты быта и социальные навыки современных дикарей ничего не дают для изучения истории культуры и культурного развития и нет никакой связи между культурно-первобытным и исторически-изначальным? Главная исходная посылка культурных эволюционистов сводилась

к тому, что первобытное или отсталое состояние предшествует более развитым фазам культуры или цивилизации, и потому стадильная схема соответствует реальному культурно-историческому процессу. Отделив первоисток от предшествующих исторических условий, Малиновский лишил эволюционистскую гипотезу всякой опоры. Отсутствие всяких сведений об абсолютно первоначальном, доисторическом состоянии человека, стало в его руках аргументом против привлечения *любых* данных о первобытной жизни для решения проблемы первоистока и последующего развития культуры.

Вот почему определение первоистока приняло у Малиновского форму логического анализа и описания функций в их отношении к потребностям. Логика отделилась от истории культуры и при этом заменила ее. История культуры утратила всякое значение для определения ее первоистоков. Эти первоистоки отыскивались во внекультурных, т.е. биологических, социальных и прочих потребностях, вне связи с исторической последовательностью форм.

По-видимому, Малиновский смешивал психологические и прагматико-социальные функции с происхождением во времени. Конечно, в основе главных типов культурных новаций и навыков всегда лежат какие-то психобиологические потребности или социальные нужды, подлежащие удовлетворению. И все же не подлежит сомнению, что та или иная культурная функция может выполняться при помощи множества культурных средств, а психологическая потребность — удовлетворяться разнообразными способами. Так, пища служит удовлетворению биологической потребности, но эта потребность сама по себе не определяет способов приготовления и поглощения пищи. Культурная антропология знает множество способов, которыми человек в процессе культурного развития удовлетворяет свои важнейшие нужды. Анализ (не абстрактно-логический) функции данного артефакта может выяснить его конкретно-историческую форму и условия, в которых он возник. У культурных форм своя история, которую нельзя вывести из их функциональной обоснованности и следствий. Поэтому первоистоки, которые ищет этнолог, суть культурные предтечи позднейшего развития, а не психологические побуждения и цели, подсказывающие ему, почему изобрели и использовали данный тип или категорию орудий культуры. Одним словом, биологические и социальные условия — это необходимые, но не достаточные причины культурных новаций и изменений. Адекватное определение первоистоков требует комбинации психобиологических, социальных и чисто исторических факторов.

В свете этого термин «первоисток» представляется двойственным и относящимся как к цели или конечной причине, так и к предшествующим историческим условиям. Так, культурные эволюционисты в поисках первоистоков пытались проследить последовательность культурных форм и ход культурной эволюции от некоторых реликтовых разновидностей первобытной стадии до более или менее развитых форм современной цивилизации. Малиновский же полагал, что анализ всех культурных форм не должен соотносываться с их исторической последовательностью; достаточно знать вероятную цель или конечную причину этих форм, которая устанавливается исходя из их позднейшего прагматического значения. Несмотря на то что Малиновский более чем кто-либо, отстаивал «автономию» культурных феноменов, его функционалистский подход явно тяготеет к редукционизму, сводящему культурные феномены к психологическим и социальным.

Путаница, вызванная таким отождествлением функции с историческим происхождением, особенно заметна на фоне пристального анализа этих понятий у Дюркгейма. По словам последнего, «показать практическую полезность факта — не значит объяснить, как он произошел или почему он таков, каков есть. Практическая цель, которой он служит, предполагает специфические свойства, характеризующие, но не создающие его. Наша потребность в вещах не делает их живыми и не придает им особых характерных свойств»<sup>19</sup>.

В этих кратких словах Дюркгейм оспорил тезис, который Малиновский выдвинет полвека спустя. Начало, как «причина существования», и цель, или «функция» признаны им взаимонезависимыми величинами. Доказывая это, Дюркгейм подчеркнул, что «социальный факт может существовать и не будучи сколько-нибудь полезным — либо потому, что его никогда не приспособляли к полезной цели, либо потому, что он, некогда полезный, утратил затем всякую полезность, продолжая существовать лишь в силу инерции, как обычай»<sup>20</sup>. Соглашаясь с Тайлором, он допускает, что «пережитков» в обществе больше, чем в биологическом организме. Кроме того, замечает он, социальная практика или институт могут изменять свою функцию, не меняя формы или природы; так, к примеру, обстоит дело с религиозными догмами и обрядами в средневековую и современную эпоху. Это наблюдение позволило Дюркгейму сформулировать следующее правило: *«Итак, для объяснения социального феномена необходимо по отдельности установить действующую причину, которая его вызывает, и функцию, которую он выполняет»*<sup>21</sup>.

Но именно такой подход и чужд Малиновскому, для кото-

рого первоисток как действующая причина существования тождествен функции полезности. Любая попытка отыскать самостоятельную историческую причину культурного феномена отметалась им как «донаучная тоска по первопричинам или “истинным причинам”»<sup>22</sup>. Есть какая-то ирония в том, что даже Тайлор использовал критерий функциональности для различения культурных «пережитков» и реально-значимых, действующих культурных форм, между тем как Малиновский, всячески декларировавший свою верность функциональному подходу, так и не выработал адекватного принципа дифференциации подлинно функциональных культурных форм и псевдофункциональных культурных пережитков, или остатков. Согласно Тайлору, «вряд ли мы слишком много берем на себя, раз и навсегда заявляя, что бессмысленные обычаи должны считаться пережитками; что в том месте и в то время, когда эти обычаи возникли, они имели практическое или, по крайней мере, церемониальное значение, но ныне, продолжая свое существование в новых общественных условиях, утратили прежний смысл и превратились в абсурд. Конечно, вводимые в свое время новые обычаи могут казаться смешными или безнравственными, но, они, по крайней мере, имеют ясно различимые мотивы»<sup>23</sup>.

Тайлор различает культурные признаки и институты, функционально интегрированные в данную историческую культуру и те, что в нынешнем своем культурном контексте выступают как пережитки, вследствие инерции и косности перенесенные в новую фазу культурно-общественного развития. Практическая ценность Тайлорова учения о культурных пережитках в том, что оно дает этнологу историческую перспективу и критерий функциональности, позволяющие оценить современную культуру и выяснить, какие признаки и институты охранились здесь как опасные суеверия и стали помехой будущему развитию. Вот почему Тайлор называл историю культуры «наукой реформаторов».

Напротив, Малиновский, отождествлявший современное и изначально-историческое назначение, вынужден был приписывать рациональную и интеграционную функции всем культурным навыкам и институтам подряд (и примитивным, и цивилизованным), импровизируя с помощью своего недюжинного воображения психологические или социальные функции вне всякой связи с подлинными историческими фактами и условиями. Он исходил из того, что все уцелевшие культурные формы являют собой рациональный ответ на человеческие нужды (как первичные, так и производные) и могут считаться функционально-ценными для улучшения жизни

индивида и общества. Прими Малиновский во внимание то обстоятельство (осознанное и Тайлором, и Мэйном, и Дюркгеймом), что культурная функция — величина непостоянная и подверженная историческим переоценкам, он вряд ли приравнял бы первоистоки культуры к социальным функциям, отбросив исторические условия.

На наш взгляд, истинно функциональный подход должен быть этноисторическим и учитывать культурные изменения, что позволит, в свою очередь, определить современные культурные функции. Поскольку прошлые функции далеко не всегда указывают на нынешние, последние не могут во всех случаях служить мерой и критерием изначальных форм и значений. Тот факт, что один культурный объект или действие могут выполнять в процессе истории культуры множество функций, а множество культурных форм — иметь в разных культурах и в разные времена одинаковую функцию, требует от этнолога крайне осторожного различения современных эмпирических функций и исторических мотиваций и функций феноменов культуры.

Проблема «пережитков» — одна из тех, которыми Малиновский занимался очень пристально, поскольку она была основой всего его функционалистского подхода. В очерке «Концепции и методы антропологии», отразившем его устойчивый взгляд на современную науку, он писал: «Есть, впрочем, один пункт, в котором старые школы грешили скорее допущением, чем опущением. Этот пункт — некритическая, а порой и антинаучная концепция «мертвого груза» или культурных «реликвий» в человеческой культуре. Согласно ей, культуры служат прибежищем — в достаточно большой степени и в стратегически важных позициях — для идей, верований, институтов, обычаев и объектов, не относящихся в действительности к их контексту. В эволюционных теориях такие «реликвии» являются под видом “пережитков”»<sup>24</sup>.

Если понимать пережиток как любой элемент культуры, не имеющий надлежашей функции и соответствующего культурного значения, то Малиновский прямо отвергает их существование. То, что культурные признаки и объекты могут изменять свою функцию, не означает, по его мнению, что они перестают гармонизировать со своей культурой. Культурные объекты и культурная практика сохраняются потому, что выполняют какую-либо функцию в контексте данного общества, и было бы неверно думать, что они приобрели функцию лишь потому, что смогли каким-то образом выжить.

Итак, по Малиновскому, для пережитков, как нефункциональных «культурных реликвий», просто не остается места.

Концепция пережитков — фикция, предложенная Тайлором и культурными эволюционистами для оправдания их теорий первобытных истоков и стадияльного развития культуры. Нынешняя функция этих пресловутых «пережитков» — целиком негативная; да и сама концепция пережитков есть, в сущности, «пережиток» отживших свой век этнологических теорий. «Реальный ущерб от концепции пережитков для антропологии в том, что она, с одной стороны, проявляет себя как ложная методологическая схема реконструкции эволюционных рядов, а с другой — и это куда хуже! — служит надежным оправданием близорукости в полевых исследованиях<sup>25</sup> <...> Вред этой концепции сказался в снижении эффективности полевых исследований. Вместо определения нынешней функции любого факта культуры исследователи легко удовлетворялись жесткими, замкнутыми в себе сущностями»<sup>26</sup>.

Во всех примерах так называемых «пережитков», продолжает Малиновский, на самом деле следует говорить о действительной функции, не выявленной из-за недостаточного анализа фактов.

Можно поручиться, что все случаи использования концепции пережитков для обоснования стадияльного развития культуры в свое время сталкивались с критикой Малиновского, отмечавшего ее неблагоприятное воздействие на эмпирические исследования. Но это не означает, что она — всего лишь фикция, не подтвержденная этнографическим материалом. Культурный пережиток — не просто «реликвия» или «мертвый груз», но скорее элемент культуры, который утратил свою первоначальную функцию и не приобрел новой. Некоторые пережитки — не что иное как устаревшие обычаи, сохранившиеся в народных привычках в силу простой инерции (таковы, например, обычаи, связанные с благопожеланиями при чихании). Именно по этой причине Эндрю Ланг предлагал определить фольклор как «изучение пережитков»<sup>27</sup>. Ученый-фольклорист знает множество иррациональных признаков и обычаев, сохранившихся с незапамятных времен и продолжающих жить долгое время после того, как забылся их первоначальный смысл и практическое значение.

Разумеется, о каждом исторически-благоприобретенном признаке и обычае можно сказать, что он имеет какую-то функцию. Вопрос в том, какова природа и значение этой функции. И задача исследователя культуры — определить, что лежит в основе предполагаемой функции — реальность или суеверие; с чем он сталкивается — с субъективным заблуждением, коренящимся в местных преданиях, или с тем, что основано на эмпирическом обобщении некоторых следствий.



Малиновский отделяется от культурных пережитков указанием, что все они на что-нибудь «годятся», но при этом пренебрегает этнографическими фактами, согласно которым в сфере культуры сохраняются и продолжают существовать многие элементы, не имеющие шансов на выживание (или «не заслуживающие» его) в рационально организованных системах. В конечном счете концепция пережитков прямо соотносится с теорией культурного развития и прогресса. С утратой такой исторической перспективы исчезает критерий различения псевдофункциональных пережитков и реально-функциональных признаков.

Как исследователь современной жизни, крайне заинтересованный в мирном и демократическом порядке, Малиновский не избежал нормативно-критического подхода к некоторым аспектам нынешней культуры — особенно к проблеме войны как института. Поэтому, при всех функционалистских догмах о тождестве первоистоков и функций и «истинном» значении пережитков, мы встречаем у него (в том же очерке, где критикуется традиционная концепция происхождения культурных феноменов) утверждение, что «антропология, как наука о начале человека и человеческой эволюции, может и должна ответить на вопрос: извечна ли война?»<sup>28</sup>. Он, в частности, поясняет: «Это не вопрос «происхождения» — в том наивном смысле, который подразумевает человека-обезьяну у истоков культуры. Скорее это вопрос о том, встречается ли война, подобно семье, браку, праву и образованию, во всех человеческих культурах и на любой стадии их развития, и — более специальный — о том, является ли она неизменным компонентом древнейших начатков человеческого. Ибо если будет доказано, что война, как коллективное разрешение межплеменных проблем силой оружия, не имела места у истоков культуры, это докажет и то, что война не есть неизбежная спутница человеческих дел»<sup>29</sup>. Малиновский не считает войну извечной, равно как и биологически обоснованной и потому приписывает ей очень позднее происхождение. Сравнительное изучение человеческих институтов, по его словам, показывает, «что в современном мире большинство конструктивных и позитивных функций войны вытеснено другими факторами и удержалась лишь пагубно-деструктивная ее роль».

Отсюда видно, что Малиновский усвоил тот самый эволюционистский взгляд, противником которого себя называл. Антропология признается им наукой о начале и эволюции, т.е. преимущественно исторической наукой в Тайлоровом смысле. Как этнолог, он заинтересовался историческим происхождением войны, в частности тем, играла ли она сколько-нибудь

заметную роль на заре человечества, и пришел к выводу, что с утратой своих конструктивных функций война в современной культуре — деструктивный остаток весьма позднего института. Этот анализ достоин лучших страниц Тайлора и разительно противоречит прежним возражениям самого Малиновского против концепции исторического происхождения и пережитков. Для историка культуры эта противоречивость воззрений Малиновского интересна не только как полемически-азартная попытка перетолковать твердо установленные этнографические факты, но и как признак здравого смысла и прагматического реализма, сказавшегося в использовании любых данных и этнологических методов, способных послужить делу мира и прогрессу цивилизации. В наше время никто не потрудился так много для возрождения Тайлоровой концепции этнологии, как «науки реформаторов», содействующей урегулированию человеческих проблем, и не наделал столько шума, оспаривая сравнительный метод изучения культур и необходимость историко-эволюционной перспективы.

Одна из глав посмертно опубликованной работы Малиновского «Динамика культурных изменений», названная им «Ценность истории и ее границы», свидетельствует о позднем признании роли исторических исследований в этнологии. Так, он признал, что «противопоставлять историю и науку бессмысленно, а пренебрежение той или другой делает любую деятельность человека несовершенной <...> Думаю, что с этой точки зрения так называемый функционализм не является (и не может являться) противоположностью историческому подходу, но служит поистине необходимым его дополнением»<sup>30</sup>. И наоборот, хронологический, как и культурный контекст, равно существенны для функционального подхода. Таким образом, функционализм и историческая реконструкция пришли у него к взаимной гармонии.

Для изучающих наследие Малиновского особый интерес представляет его обращение к той самой концепции пережитков, которая ранее клеймилась им как антинаучная. Он признает «практическую ценность остатков исторического прошлого»<sup>31</sup> и взаимосвязь культурной функции и культурных изменений. Примечательно и такое утверждение: «Если в живой традиции или в функционировании института что и существенно, то это — донесенная им история»<sup>32</sup>. Лично для него, поясняет Малиновский, изучение истории культуры и остатков прошлого важно не как средство понять это прошлое или человеческий путь развития, но лишь в связи с его главным и постоянным интересом — современной функцией институтов. Поэтому «предмет нашего обсуждения — жизнеспособ-

способность и современное действие этого института [обряд инициации] как реально функционирующего, а не только принадлежащего к некоей фазе минувшего, сколь бы блестяще и полно мы его ни восстановили <...> Вот почему главное для исследователя культурных изменений — и в теоретическом, и в практическом аспектах — это устойчивость и приспособляемость института, а не прежний его облик и перебои в жизнедеятельности»<sup>33</sup>.

Итак, если Тайлор доказывал явную бессмысленность концепций, толкующих различные формы современной практики как пережитки прошлого состояния общества и культуры, где они имели рациональное обоснование и практический смысл, то Малиновский хотел показать, что «уцелевшие остатки прошлого» — не просто пережитки; при некотором изменении формы и функции они могут стать мощной силой в реально функционирующем обществе. Так, напоминает он, многие туземные институты Африки, ушедшие «в подполье», видоизменившиеся или отступившие под европейским натиском, до сих пор сохраняют завидную жизнестойкость и общественное влияние<sup>34</sup> — например, колдовство, культ предков и т.п. Одним словом, подход Малиновского остается по-прежнему позитивистско-социологическим и противоположным Тайлоровой перспективе — нормативной и эволюционной.

С проблемой культурных пережитков и их функциональной ценности тесно сопряжена общая проблема методологии этнографических исследований. Эволюционная этнология ассоциировалась с так называемым сравнительным методом, при посредстве которого культурные признаки, принадлежащие разным культурным контекстам, выделяются, сопоставляются и группируются в некоторой последовательности, соотносящей их с тем или другим универсальным этапом культурной эволюции. Признаком же функционального подхода был тезис о том, что всякий культурный признак можно понять лишь в контексте данной культуры, а культурные формы вне их функций в данном социокультурном контексте лишены смысла. По словам Малиновского, «с точки зрения метода и теории полевых исследований, наиболее важный принцип заложен в функциональной концепции культуры. Это говорит о том, что изучение деталей вне их обрамления неизбежно обесценивает любые теории, практические выводы или эмпирические поиски»<sup>35</sup>. Каждая культура должна мыслиться как единое уникальное целое, все части которого выполняют определенные взаимосогласованные функции. Каждая культурная система, как целое, есть «инструментальная реальность, аппарат удовлетворения важнейших потребностей, т.е.

органического выживания, адаптации к окружению и обеспечения непрерывности в биологическом смысле»<sup>36</sup>.

Как и Боас, Малиновский больше интересовался современными функциями конкретных культур, чем историей и эволюцией человеческой культуры в целом. Но Малиновский пошел в этом направлении дальше Боаса, отстаивая приоритет функции над формой — позицию, которая не допускала независимого (т.е. отдельного от контекста данной культуры) статуса культурных форм. Подлинно научной историей культуры могла стать в его глазах лишь та, что реконструирует вековые изменения в институтах данной культуры и укажет, как они совершались и какого определения заслуживают<sup>37</sup>. С этой точки зрения этноистория эволюционистов и диффузионистов не выдерживает испытания.

Камнем преткновения здесь был статус культурных форм и признаков. Согласно Крёберу, которого цитирует Малиновский, большинство современных антропологов принимали как самоочевидное, что «все признаки могут встретиться независимо друг от друга» и что их можно изолировать как некие реальности и признать сопоставимыми как в плане [эмпирического] наблюдения, так и в плане теории. По этому поводу Малиновский замечает следующее: «Я глубоко убежден, что каждая попытка изолировать единичные признаки — следствие исходного заблуждения»<sup>38</sup>. Высшим этнографическим единством для него был институт, почему и любой намек на изучение культурных признаков вне их функции в данном институциональном контексте расценивался им как ненаучная претензия. В конечном счете допуская сравнительное изучение институтов<sup>39</sup>, он не считал, что его можно применить к технологии как таковой, а также к обрядам, обычаям и тому подобному традиционному материалу. Здесь Малиновский видел границу истории культуры.

Однако, рассуждая логически, мы вправе спросить: действительно ли всякий институт, как утверждает Малиновский, поддается историческому и сравнительному изучению? Поскольку функция института в его культурном контексте может изменяться, никогда нельзя быть уверенным в реальной сопоставимости институтов, обозначенных одним именем. Но в таком случае мы остаемся при теории культурного номинализма, не дающей места сравнительно-историческому изучению человеческой культуры как целого. Тем самым наука о человеческой культуре сводится к анализу универсальных биологических и социальных условий культуры, а проблемы ее развития и культурных стадий — центральные в эволюционной этнологии — теряют свое прежнее значение.

Это не мешает Малиновскому и дальше на словах признавать эволюционизм и диффузионизм и декларировать «необходимость синтеза антропологических методов»<sup>40</sup>. В теории, соглашается он, «сравнительный метод должен оставаться основой всякого обобщения, всякого теоретического принципа или всякого универсального закона, применяемых к предмету нашего обсуждения»<sup>41</sup>. В конце концов Малиновский признает, что «антропология — это наука о начале и эволюции человека» и что «эволюция имеет дело прежде всего с воздействием разновидности “первоистока”»<sup>42</sup>. Это признание знаменует собой возврат к первоначальному воззрению Тайлора, но не согласуется с другим тезисом Малиновского о тождестве происхождения и функции.

Малиновский — противоречивая фигура, его итоговая позиция была эклектическим синтезом взглядов, которые он ранее резко и зачастую несправедливо критиковал. Отстаивая как никто другой «инструментальную реальность» культуры, он не замечал противоречий, в которые впадал, утверждая, что «культура — реальность *sui generis* [особого рода] и должна изучаться как таковая»<sup>43</sup>. Не видел он противоречий и в таком высказывании: «... если культура, т.е. организованное, планомерное и целесообразное поведение человека включает в себе свой собственный детерминизм, мы можем установить законы культуры и, ни в коей мере не отказываясь от эволюционного или сравнительного изучения, должны связать их с научным стремлением понять культуру в целом»<sup>44</sup>.

Здесь, в одной фразе, описание культуры как целесообразного поведения человека и как единства, подчиненного собственным законам, уживается с утверждением, что наука о культуре — это эволюционное и сравнительное изучение, каким-то образом увязанное с внеисторическим функционалистским подходом. В конце концов термин «функционализм» стал для Малиновского ярлыком, весьма произвольно употреблявшимся для обозначения разнообразных научных взглядов.

Такие характерные черты функционализма, как осмысление культур в качестве функциональных единств и соотнесение культурных форм с биологическими, психологическими и социальными нуждами и требованиями, были связаны с конструктивными, нередко весьма оригинальными интуитивными идеями, которые направляли внимание исследователей на проблемы культурной динамики и прикладной антропологии. Но Малиновский более всего заблуждался там, где напал на чужие взгляды, что особенно сказалось в его неудачной критике концепций происхождения и пережитков, а также исторического подхода к изучению культурных форм<sup>45</sup>.

### 3. «Естественная история» и поиски первоистоков

Ввиду огромного влияния Боаса и Малиновского на развитие современной антропологической мысли было бы очень полезно рассмотреть проблему «первоистока» в исторической перспективе.

На мой взгляд, есть поразительное сходство в том, какой видели науку о человеке люди XVIII и XIX столетий. Мыслители XVII-XVIII вв., и среди них Гоббс, Спиноза и Локк, говорили о «естественном состоянии», предшествовавшем состоянию цивилизации или «гражданскому обществу». Этот постулат подразумевал, что цивилизация была искусственной, «договорной» или «привнесенной» и как бы наложенной на природное, докультурное состояние человека. С расширением географических открытий в Новом Свете философы склоняются к отождествлению этого «естественного состояния» с туземными условиями Северной и Южной Америки и островов Тихого океана. Гоббс, Локк и Руссо не сомневались, что дикари Нового Света находятся в той фазе бытия, которую давно миновал человек европейской цивилизации<sup>46</sup>. Теория «общественного договора» провозгласила, что политическое состояние было историческим, временным достижением человека, который нашел анархическое естественное состояние невыносимым и приступил к созиданию политической организации и власти, основанных на общих законах и учреждениях. Таким образом, концепция «естественного состояния», будучи не только логическим постулатом, изначально указывала на некую историческую реальность и служила обоснованием политической власти и демократического принципа, по которому государство возникло с общего согласия правителей и подданных.

Руссо, впрочем, сознавал, что «естественное состояние», о котором писали его предшественники, было в значительной мере мифом и фикцией, поскольку оно предполагает вполне сформировавшийся культурный аппарат языка, рационального мышления и социальные институты, в частности семью. В трактате «О происхождении и причинах человеческого неравенства»<sup>47</sup> он утверждал, что исконно-природное состояние было не только дополитическим, но и докультурным. Первобытного, изначального человека нужно мыслить индивидом, похожим на обезьяну (которую он так напоминает своим анатомическим строением)<sup>48</sup>, живущим в лесу среди многочисленных опасностей, не знающим символического языка, ремесел и общественных институтов. Примером «естественно-

го» человека мог служить одичавший мальчик Петер, пойманный в 1724 г. в ганноверских лесах<sup>49</sup>. Важнейшими чертами первобытного человека, отличающими его от других животных, Руссо считал чисто человеческую «свободную волю» и способность к «самоулучшению», т.е. к самосовершенствованию<sup>50</sup>.

Благодаря самосовершенствованию и самовоспитанию человек развивается во времени и из докультурно-природного бытия возвышается до культурного состояния, главные признаки которого — язык, семья и этика. Согласно Руссо, идеальным и счастливейшим для человечества было состояние, в котором люди добровольно подчинились моральным ограничениям и которое предшествовало политическому состоянию.

«Пример дикарей, большей частью застигнутых в этом состоянии, ясно убеждает, что человеку суждено было и пребывать в нем — в этом подлинно юном возрасте мира, и что все позднейшие достижения, казавшиеся быстрым восхождением к совершенству, привели на деле к одряхлению вида»<sup>51</sup>.

Тем не менее Руссо продолжал держаться философской фикции «общественного договора», якобы наложившегося на дополитическое культурное состояние. Из этого явствует, что политическое состояние для него, как и для его предшественников, было не естественным итогом исторического развития, сопоставимым с другими достижениями культуры, а драматическим компромиссом, к которому впервые прибегли для оправдания и укрепления власти меньшинства и той частной собственности, которой оно владело за счет большинства<sup>52</sup>. Как известно, этот тезис со временем был развит последователями Маркса, Энгельса и Ленина в мощную политическую догму и миф. Позднее, уже в «Общественном договоре», Руссо пытался обосновать авторитет государства постулатом Всеобщей воли, думая тем самым примирить личную свободу с высшим благом общины. Выполнила ли концепция Всеобщей воли эту задачу — вопрос особый<sup>53</sup>, но она, во всяком случае, показывает, что Руссо сознавал неадекватность материалистической гипотезы происхождения и функции государства.

Наше время отмечено одним из самых удивительных парадоксов. В то время как Руссо никогда не ратовал за реставрацию дополитического состояния<sup>54</sup>, нынешние адепты Маркса, Энгельса и Ленина во имя торжества «исторического материализма» пророчат возврат к этой утопической фазе общества. Когда человечество, говорят они, упразднит частную собственность и ликвидирует все частные капиталы и капиталистов, оно достигнет такого совершенства, что политическое состояние окажется ненужным и попросту «отомрет». А пока это время не наступило, человек призван, в интересах буду-

щих поколений, подчиниться «диктатуре пролетариата» и позволить государству насильно «освободить» его.

Во многом разделявшие воззрения Руссо и Монтескье, другие мыслители XVIII в. принимали тезис о том, что человеческая культура имеет «естественную историю» и подчиняется процессу ограниченного эволюционного развития. Но вскоре выяснилось, что гипотеза «естественной истории», снимая неустранимую противоположность «природы» и «культуры» (или «гражданского общества»), упраздняет и концепцию «естественного состояния». Последнее стали понимать не как изначально-доисторическую фазу, из которой человек каким-то образом вышел, но как подлинно-универсальное историческое состояние, в котором он пребывает везде и во все времена. Этот вывод наиболее четко сформулировал шотландский философ Адам Фергюсон:

«Итак, если нас спросят: «Где отыскать естественное состояние?», мы скажем: «Оно здесь», и неважно, что для одних это означает «на Британских островах», для других — «на мысе Доброй Надежды», для третьих — «на берегах Магелланова пролива». До тех пор, пока это деятельное существо [человек. — *Прим. перев.*] готово использовать свои таланты и воздействовать на окружающие предметы, все его положения равно естественны. Если же нам скажут, что порок, уж во всяком случае, противен природе, мы ответим: «Порок гораздо хуже: это безумие и несчастье!» А если [скажут, что] природа противоположна лишь искусству, то в каком состоянии человеческой расы неизвестны его следы? Состояние дикости, как и гражданства, изобилуют доказательствами человеческой изобретательности; и ни то ни другое состояние не служит этому странствующему существу долговременным пристанищем, но лишь перекрестком, который ему суждено миновать. Дворец не враждебнее естеству, чем крестьянская хижина, а наитончайшие сплетения политических и нравственных материй в своем роде ничуть не затейливее начальных опытов чувства и разума. Допустив, что человек поддается улучшению и сам в себе заключает принцип прогресса и желание совершенства, мы уже не вправе утверждать, что он покинул свое естественное состояние, — тогда как его развитие лишь началось, или достиг не того состояния, для которого был предназначен, — тогда как он, подобно другим живым существам, всего лишь следует [природному] распорядку и употребляет силы, данные ему природой»<sup>55</sup>.

Как только выяснилось, что культура — «естественный» процесс, а человек по природе своей — самосовершенствующееся и культуропроизводящее животное, философы и исто-



рики приступили к написанию «естественной истории» человека «от дикости до цивилизации».

Концепция естественной истории, — в том виде, в каком ее разработали Вико, Гердер, Руссо и Фергюсон, предполагала непрерывность культурного развития от дикости к цивилизации. А поскольку культурная история непрерывна, т.е. не знает резких разрывов с прошлым, ее мыслили как непрерывный прогресс. Это, в свою очередь, означало, что время — важнейший фактор эволюции человеческой культуры и что оно работает на прогресс.

Идея прогресса, воспринятая всеми философами XVIII в., уживалась с противоположной концепцией истории, постулирующей полное отсутствие в ней непрерывности и относительную статичность времени. Будучи рационалистами, носители этих противоречивых взглядов восхваляли свою собственную эпоху — век Просвещения, и сулили человеку времена неизмеримо большего прогресса, который покончит с пороками, невежеством и предрассудками прошлого, т.е. средневековья. Человек и вправду поддается улучшению, но прогресс не совершается сам собой; напротив, он требует неуспянной бдительности и постоянно возобновляемых усилий, во избежание новой победы сил мракобесия и лжи. В своих «Рассуждениях о причинах разрушения и упадка Римской империи» Гиббон показал, как шла к закату цивилизация, достигшая пика своего развития во II в.н.э. и сколь длительным и трудным оказалось ее восстановление после эпохи варварства и суеверий. Важнейшим и постоянно действующим фактором истории Гиббон и его единомышленники считали человеческую природу; задача же историка сводилась ими к раскрытию ее «постоянных и универсальных начал» по мере их проявления в историческом опыте<sup>56</sup>.

Эти два подхода к исторической науке соответствуют двум различным интерпретациям «естественного состояния». Для философов XVII—нач. XVIII в. оно означало первоначальные условия, из которых человек перешел к состоянию «гражданского общества». Верность этому постулату побуждала историков и философов искать начатки «естественночеловеческого» состояния у диких племен новооткрытого Западного полушария. Такие поиски основывались на убеждении, что знакомство с первобытными условиями подтвердит законность и авторитет установлений цивилизованного общества. Если же «естественное состояние» не есть генетические и этноисторические, но универсальные и вневременные условия человеческого бытия, то первостепенное значение приобретает вопрос не происхождения, а цели. «Должное состояние»

человеческого естества — это идеально-рациональное состояние, которого человек может достичь в будущем, употребив для этого все способности своего разума и опыта (из коих ни одна не считается врожденной, т.е. наличествующей до того, как он начал ее развивать). Адам Фергюсон говорил об этом так: «Каково бы ни было изначальное положение нашего рода, куда важнее знать то состояние, к которому нам следует стремиться, нежели то, которое, как можно полагать, уже миновали наши предки»<sup>57</sup>. Усвоив такую предпосылку, история превратилась в «науку реформаторов», которую больше заботило идеальное человечество будущего, чем раскрытие прошлого.

Рационалистическая, в духе аристотелианства и стоицизма, концепция «естественного состояния» человека как идеально-рационального и подчиненного диктату разума и морали позволила философам XVIII в. заново осмыслить и концепцию «естественной истории». Следуя стоической максиме, что жизнь в ладу с природой согласна и с велениями разума, можно было утверждать, что «естественная история» есть история рациональная. «Естественно-историческое» почти совпало с «разумным» и «нравственным», и историки могли теперь классифицировать все исторические процессы и институты как «естественные», т.е. отвечающие требованиям человеческой природы и разума, и «противоестественные», т.е. не отвечающие последним. С этого времени историк-философ морализирует относительно «прогресса» и «регресса» в истории культуры и взывает к истории для оправдания своих моральных воззрений. Итак, место дихотомии «естественное состояние — состояние цивилизации» постепенно заступил дуализм «естественной истории» культуры и «естественного права», с одной стороны, и произвольных, «противных естеству» договоров, покушающихся на «естественное» право и историю — с другой.

Пример такого направления мысли дает «Исследование природы и причин богатства наций» Адама Смита. «Сообразно естественному ходу вещей, большая часть капитала любого растущего общества направляется в сельское хозяйство, затем — в мануфактуры и, наконец, в последнюю очередь — во внешнюю торговлю. Такой порядок вещей столь естествен, что в той или иной мере наблюдался, я полагаю, во всех обществах, занимавших хотя бы самую небольшую территорию. Часть земель подлежала обработке, пока не явилась возможность основать мало-мальски значительные города; в городах же этих возникла некая разновидность первоначальной промышленности, наподобие мануфактуры, — до тех пор, пока

там не додумались заняться внешней торговлей. Но хотя этому естественному порядку суждено было так или иначе укорениться в каждом таком обществе, во всех теперешних государствах Европы он до неузнаваемости искажен. Иноземная торговля отдельных европейских городов дала жизнь всем важнейшим их мануфактурам, или хотя бы тем, какие работали на дальний сбыт; мануфактуры же вкупе с иноземной торговлей породили самые главные сельскохозяйственные усовершенствования. Нравы и обычаи, утвердившиеся сообразно с характером первоначального их [этих обществ. — *Прим. перев.*] управления и пребывающие неизменными после того, как это управление значительно изменилось, неизбежно влекут их к такому неестественному и ретроградному порядку»<sup>58</sup>.

Похоже, Смит готов вывести отсюда, что «естественный порядок вещей» проводит все общества через сходные стадии культурного развития: от сельского хозяйства к мануфактурному производству, а затем — к внешней торговле. Природная необходимость и природные склонности людей соединились, чтобы произвести эту естественно-культурную череду, но правящая верхушка наложила руку на природный порядок, отчего возник порядок противоположный и ретроградный, отдающий предпочтение мануфактурам и внешней торговле.

Итак, перед нами начало того, что Дугалд Стюард назвал «теоретической, или предположительной историей», определяющей вероятные фазы культурного процесса на основе тех линий развития, которые считаются нормальными для человека рационального типа<sup>59</sup>. Этот сравнительный метод исторической реконструкции систематически разрабатывался культурной антропологией XIX в. В целом, философская мысль XVIII в. больше тяготела к констатации дискретности истории и к абстрактным историческим опытам, призванным доказать правоту разного рода теоретико-аналитических разработок. Хронологическая последовательность событий и вопрос происхождения не имели значения, а когда недоставало памятников письменности, вступала в свои права гипотетическая история. Высшей целью была такая наука о человеке, которая имела бы нравственно-нормативное значение и, основываясь на индуктивных выводах относительно «должного состояния человеческой природы», описывала идеальные формы добродетельной и счастливой жизни, этой природе соответствующие.

Люди XVIII в. видели науку о человеке систематической дисциплиной наподобие ньютоновых «Начал» и считали, что

она должна опираться на опытные и конкретно-исторические данные, с одной стороны, и сделанные на их основе логические умозаключения — с другой. Истоки человеческого поведения нужно искать не в доисторических временах «естественного состояния», не в «принудительных и необычных условиях» вроде тех, какими окружен пойманный в лесах мальчик-дикарь<sup>60</sup>, а в универсальных психологических законах. Исходным материалом для такой систематической науки о человеке будет история человечества в целом, т.е. сопоставленный исторический опыт человеческих обществ всего света. Всякий специфический опыт исключается, как не способный соперничать по убедительности с общеприродным.

Нужно заметить, что XVIII век рассматривал природу человека и в исторической перспективе. Человек как организм считался частью природы и подчинялся действующим в ней универсальным законам. Согласно моногенетической теории Бюффона и Blumenбаха, человечество составляет единый род, а происхождение рас связано с изменениями «исходного рода» под влиянием климатических условий, пищевого рациона и всего образа жизни в данной конкретной среде<sup>61</sup>. Этот тезис получил дальнейшее развитие у Монтескье, который использовал его к тому же и для объяснения многообразия человеческих законов и институтов. По его словам, «именно разнообразие нужд при различных климатах — первопричина различий в образе существования, а это кладет начало и многообразию законов»<sup>62</sup>. Отсюда следовало, что человеческая природа в целом — продукт географических условий, а все ее разновидности обязаны своим существованием историческим случайностям миграций. Бюффон даже склонялся к мысли, что некоторые расовые особенности, например цвет кожи, постепенно стирались вследствие радикальных климатических изменений; поэтому при перемещении колонии негров в холодный пояс их потомки в восьмом, десятом или двенадцатом поколениях могли стать такими же светлокожими, как и аборигены<sup>63</sup>. А Кант, следуя Лейбницу, утверждал, что в органических телах имеются простейшие детерминанты, или зачатки (Keime), определяющие их потенциальное развитие. Некоторые внешние факторы — такие как климат — вызывают или обуславливают актуализацию потенциального скорее, чем другие, но не могут ни породить эти «зачатки», ни воспроизвести их. Согласно Канту, «человек предназначен для всякого климата и любого состава почвы; это означает, что в нем должно быть скрыто много разно-

видностей зачатков и естественных предрасположений, готовых при надлежащих условиях либо развиться, либо отмереть, дабы он мог соответствовать своему месту в мире и явиться в череде поколений как рожденный для этого места и созданный для него»<sup>64</sup>.

Итак, приспособление человека к внешнему окружению следует понимать не как дело случая или общих физических законов, но как «промысл природы, наделяющей свое создание потаенными внутренними ресурсами на все случаи в будущем»<sup>65</sup>. Кантов телеолого-биологический тезис о врожденных и простейших «зачатках» в XIX в. воспринял Бастиан, использовавший его в своей концепции простейших мыслей. Бастиан учил о «зачатках мысли», предопределяющих психокультурное развитие всех народов и вполне сопоставимых с органическими психокультурными зачатками, предопределяющими эволюцию всех разновидностей животных данного рода<sup>66</sup>. С исторической точки зрения интересно отметить, что биологический тезис Канта нашел поддержку у современных этнологов (таких, как Боас и его последователи), между тем как «культурный» тезис Бастиана утратил свое значение в этнологии, но завоевал новых приверженцев среди психоаналитиков (например, Рохейма и Юнга).

Из двух биологических тезисов наиболее привлекательным для социальной философии XVIII в. оказался географо-детерминистский. Именно его влияние побудило Монтескье соотнести культурные институты с космическими, политическими и физическими законами и выделить природную основу важнейших элементов человеческой культуры. В своих выводах относительно национального характера и темперамента он смешивал природу и культуру, связывая с биологическим темпераментом те стереотипные признаки культуры и личности, которые казались ему особенно яркими (например, мнимую склонность англичан к самоубийству)<sup>67</sup>. Ясно видя тесное взаимосоответствие культуры и личности, он готов был признать приоритет темперамента и не вполне адекватно оценивал значение культурных условий в формировании индивида.

Монтескье опередил свое время и тем, что уловил взаимосвязь культурных явлений в их функции удовлетворения социальных запросов и нужд применительно к конкретным географическим условиям. Поначалу его более всего занимал «дух законов», т.е. реальные результаты их воздействия на общество и географическую среду. Монтескье исходил из того, что люди живут по законам человеческой природы и что сравнительно-историческое изучение положительного права и общественных институтов доказывает эту функциональную

соотнесенность. В отличие от физико-биологического метода Малиновского и Радклиф-Брауна, его метод можно определить как историко-географический. Он указывал, что для проникновения в дух закона или обычая необходимо учитывать их историческую функцию и первоначальную цель законодателей в историческом контексте данного общества. «Законы, кажущиеся одинаковыми, не всегда имели одинаковое действие» и не всегда вызывались общим побуждением<sup>68</sup>. «Вследствие того, что определить каждую из этих систем приличнее всего разуму, нам следует брать каждую из них как целое и сопоставлять в их целостности»<sup>69</sup>. Он говорил, что гражданское право других народов не должно перениматься без предварительного знакомства с их институтами и политическим законодательством, которое позволит определить соответствие первого [гражданского права] последним. Таким образом, все, что во имя своей функционалистской доктрины защищали Малиновский и Радклиф-Браун, было предвосхищено Монтескье, хотя и без свойственного Малиновскому предубеждения против исторического метода.

Общее впечатление от «Духа законов» Монтескье таково, что автор, как сын своего времени, пытался соединить дескриптивный натуралистический метод изучения человека с нормативно-моралистическим, зачастую не сознавая их несовместимости. Это привело его, как и Адама Смита, к тому, что я назвал бы натуралистическим заблуждением, выводящим культурные нормы прямо из природы<sup>70</sup>. Следуя первому методу, он пытался доказать, что позитивное право и обычаи функционально и исторически обусловлены потребностями человеческого естества в данной географической среде. А как моралист и законодатель, он принадлежал к рационалистической традиции в духе стоицизма, и, подобно Руссо, предписывал держаться законов разума для ограничения естественных влечений человеческого темперамента и влияний внешней среды и ради воспитания нравственных качеств. Он утверждал, что «человек, как физическое существо, управляется, подобно прочим телам, неизменными законами. Как существо мыслящее, он то и дело преступает богоустановленные законы и заменяет их собственными»<sup>71</sup>. Иными словами, человек, как мыслящее существо, способен к самоопределению и потому не может считаться одной из частиц мироздания, природа и функции которых определены физическими законами. Согласно Монтескье, стихийные порывы человека должны умеряться «мудрым законодателем»<sup>72</sup>. Итак, если натурально-позитивный дух человеческих законов следует понимать как

функцию физического естества, то моральный дух рациональных законов подчинен императивам и идеалам разума, которые часто противоречат природным склонностям данного народа. Заложив основы науки о человеке, Монтескье все же не вполне различал эти противоположные методы.

Этноисторический метод, вкуже с *Kulturgeschichte*<sup>73</sup>, вновь оказался в поле зрения науки не ранее, чем поэты, языковеды, историки и философы под влиянием идей романтизма возродили интерес к примитивным и народным культурам. В духе веяний, идущих от Вико и Гердера, классическую культуру [античности], наряду с культурами новых народов, стали изучать как «вещь в себе», так что каждой эпохе и каждому народу приписывалась особая самоценность, которую историкам культуры надлежало раскрыть и истолковать<sup>74</sup>.

Дарвинова теория биологической эволюции и введение в научный оборот новых археологических данных о древнейшем состоянии человечества стимулировали новые поиски первоистоков<sup>75</sup>. Историки и этнологи прошлого столетия, не в пример мыслителям XVII-XVIII вв., интересовались естественной историей культурного развития ради нее самой. Этнология, как понимали ее Тайлор, Леббок, Мэйн и Морган, была в значительной мере исторической дисциплиной и той частью истории культуры, которая имеет дело преимущественно с бесписьменными народами.

Под влиянием позитивистской философии науки, родоначальником которой был Конт, этнологи-эволюционисты, и среди них Тайлор и Морган, стали проявлять интерес к психологическим законам, лежащим в основе человеческой культуры. В своих индуктивных суждениях о природе человека они, в отличие от философов XVIII в., не обращались ни к эмпирическому и интроспективному данным индивидуально-психологического опыта, ни к избранным письменным источникам. Как и у Конта, их подход был прежде всего историко-социологическим, а в своем стремлении познать природу человека они опирались на сравнительно-исторический метод исследования культуры. Поэтому и формулы психологических законов должны были, с их точки зрения, явиться результатом, а не предпосылкой исторического изучения. Это означало, что не история культуры раскрывается через человека, а человек — через историю культуры.

Кроме того, этнологи XIX в. пытались проследить естественную историю культуры и этапы культурного прогресса. Их интересовало не только ментальное или духовное развитие человечества, но и сравнительное развитие искусств, обычаев и социальных институтов. Хотя Тайлор и

говорил об этнологии как о «науке реформаторов по преимуществу» (в том же ключе понимали ее и философы XVIII в.), этнологов-эволюционистов больше занимала теория, а не практика. Главную свою задачу они видели в том, чтобы описать и определить этапы культурной эволюции и хронологическую последовательность возникновения и смены образа мышления в разных типах общества и культуры. В ходе своих исторических исследований Тайлор столкнулся с явлениями, которые назвал «пережитками» предыдущих эпох, где они имели, как он думал, этнофункциональное значение. Из этого следовало, что этнолог может, помимо всего прочего, выполнять (хотя и не непосредственно) практическую функцию, указывая этноисторическое происхождение донныне сохранившихся народных мифов, суеверий и устаревших обычаев. Доводя до сознания людей анахронический характер этих культурных пережитков, можно подготовить почву для культурных реформ. Но культурантрополог считает себя в первую очередь ученым-естественником, интересующимся культурной эволюцией человека и психическими законами культурного развития.

Видя культуру как преимущественно исторический процесс, подчиненный закону прогресса, этнологи-эволюционисты вплотную занялись исследованием ее первоисточков. На практике эти занятия привели к многочисленным опытам «реконструкции» доисторического начала культурных институтов — например, таких, как семья и культ. При этом они исходили из того, что культурная эволюция была развитием от простого к сложному и, используя свое богатое воображение, воссоздавали образы «исконно-первобытного» человека и «наипростейшей» культуры, независимо от их отношения к реальной истории. Точно так же, говоря о взаимонезависимых, параллельных стадиях культурного развития, сторонники эволюционной теории пытались реконструировать и фазы культурной истории, не подтверждаемые прямыми эмпирическими данными. Именно такие псевдоисторические «реконструкции» подверглись критике Боаса и диффузионистов.

На сегодняшний взгляд, эти попытки реконструировать первобытное сознание и истоки культуры близки философским спекуляциям XVII-XVIII вв., согласно которым «естественное» состояние предшествовало состоянию «гражданского общества» и «цивилизации». Оба подхода псевдоисторичны и мифологичны. То обстоятельство, что сам Тайлор призывал к большой осторожности в оценке современных дикарей как этнологически первобытных, не помешало его



последователям идентифицировать различные туземные общества — например, Австралии и Андаманских островов, — как первобытные и использовать материал по этим культурам для спекуляций в эволюционистском духе.

Эволюционистские злоупотребления историей вызвали в XIX столетии примерно ту же реакцию, что и в конце XVIII. XX век вновь заявил, что изучение человека имеет дело с динамикой культуры и психологическими законами, лежащими в основе культурных изменений. Боас, которого нельзя назвать ни «антиисторичным», ни даже просто «внеисторичным», тем не менее был склонен ограничивать этноисторию изучением данного общества и отслеживанием диффузии специфических культурных признаков (таких, как народные сказания) за пределами данных ареалов. И все же основное его внимание было направлено на выявление динамических законов, управляющих культурными изменениями, т.е. универсальных психологических и биологических законов, объясняющих культурное единообразие. Сознание «первобытного человека», думал Боас, в главных своих чертах сходно с сознанием человека цивилизованного. Вслед за Бастианом он готов был свести к минимуму те явные различия в менталитете, которые констатировали эволюционисты, и объяснял их несходством практических нужд и культурных условий.

Малиновский же впал в другую крайность и третировал исторический метод как ненаучный. Отождествляя психологическую мотивацию, социальную функцию и историческое происхождение, он невольно повторял тезис философов XVIII в., считавших, что коль скоро культура «естественна», то и все истоки ее а priori определяются через анализ [обнаружений] человеческой природы в обществе.

Влияние Малиновского и Радклиф-Брауна сказывается в готовности современных английских антропологов отказаться от исторического исследования культуры и сосредоточиться на функциях социальной структуры и на культурной динамике. Антропологическая наука стала для них не столько исследованием происхождения и развития культуры, сколько анализом общественной организации и функциональных взаимоотношений культурных институтов и социальных структур. Под косвенным влиянием Дюркгейма новейшая социальная антропология склоняется к тому, чтобы признать примат общества и осмыслить культуру не как производное от человеческой природы (как видели ее Боас и мыслители XVIII в.), а как функцию социальной структуры<sup>76</sup>. Сам Малиновский еще как-то пытался соединить психологический и соци-

ологический методы, но уже для Радклиф-Брауна и его последователей социологическая интерпретация культурных институтов становится вполне привычной. Прimitивные общества изучаются теперь не ради реконструкции истоков социальных учреждений и обычаев, а потому, что они «проще» и меньше больших и сложных обществ цивилизованного мира и облегчают понимание последних.

Урок, который мы можем извлечь из современного состояния антропологической мысли, заключается в том, что культурная антропология, во избежание редукции ее к одной из отраслей психологии или социологии, должна быть исторической. Как показали Тайлор, Мэйн и Мейтленд, серьезный теоретический и практический вклад в изучение человека вносят лишь те историки культуры, которые опираются на фактический материал и исследуют этноисторические функции конкретных элементов и институтов культуры в контексте их времени и места. Мы не обязаны выбирать между неисторичным функционализмом и нефункциональным историзмом. И культурантрополог, и этнолог адекватно осмыслят свой материал, лишь соединив оба подхода в этноисторическом функционализме, который оценивает культурные функции в исторической перспективе, а исторические культуры — как функциональные единства. Только на этом пути культурная антропология избежит натуралистического соблазна вывести культурные формы из предвзято истолкованных исторических проявлений человеческой природы, и культуралистской ошибки<sup>77</sup> — восприятия культуры как автономного уровня реальности, независимого от человека и общества.

## Примечания

<sup>1</sup> Anthropology.

<sup>2</sup> Перепечатано в: Race, Language and Culture, p.283-289 (особенно см.: p. 283-284).

<sup>3</sup> Ibid., p.285.

<sup>4</sup> Ibid., p.286.

<sup>5</sup> Ibid., p.281.

<sup>6</sup> Primitive Culture, I, 32.

<sup>7</sup> Ancient Society, Preface, p.VI.

<sup>8</sup> The Methods of Ethnology // Race, Language and Culture, p.282.

<sup>9</sup> Ibid., p.287.

<sup>10</sup> History and Science in Anthropology: A Reply // Ibid., p.311.

<sup>11</sup> The Methods of Ethnology // Ibid., p.287.

<sup>12</sup> History and Science in Anthropology // Ibid., p.311.

- <sup>13</sup> Ibid., p.310-311.  
<sup>14</sup> Malinowski. A Scientific Theory of Culture and Other Essays, p.202-203.  
<sup>15</sup> Ibid., p.118.  
<sup>16</sup> Ibid., p.117.  
<sup>17</sup> Ibid., p.204.  
<sup>18</sup> Ibid.  
<sup>19</sup> The Rules of Sociological Method, p. 90.  
<sup>20</sup> Ibid., p.91.  
<sup>21</sup> Ibid., p.95 (курсив Б.Малиновского)  
<sup>22</sup> A Scientific Theory of Culture, p.117.  
<sup>23</sup> Primitive Culture, I, 94.  
<sup>24</sup> Ibid., p.27-28.  
<sup>25</sup> Ibid., p.29.  
<sup>26</sup> Ibid., p.30-31.  
<sup>27</sup> Marett, T., p.26.  
<sup>28</sup> A Scientific Theory of Culture, p.215-216.  
<sup>29</sup> Ibid., p.216.  
<sup>30</sup> The Dynamics of Cultures Change, p.34.  
<sup>31</sup> Ibid.  
<sup>32</sup> Ibid., p.37.  
<sup>33</sup> Ibid., p.38.  
<sup>34</sup> Ibid., p.39.  
<sup>35</sup> Ibid., p.41.  
<sup>36</sup> Ibid., p.44.  
<sup>37</sup> A Scientific Theory of Culture, p.19,20.  
<sup>38</sup> Ibid., p.34.  
<sup>39</sup> Ibid., p.216.  
<sup>40</sup> Ibid., p.215.  
<sup>41</sup> Ibid., p.18.  
<sup>42</sup> Ibid., p.214, 215.  
<sup>43</sup> Culture // Encyclopaedia of the Social Sciences, III, 623; Social Anthropology // Encyclopaedia Britannica, XX, 862-870.  
<sup>44</sup> A Scientific Theory of Culture, p.203.  
<sup>45</sup> Gluckman. Malinowski's Sociological Theories, p.2-5.  
<sup>46</sup> Myres. The Influence of Anthropology on the Course of Political Science // University of California Publications in History, IV (1916-1917), 1-81.  
<sup>47</sup> См. «Общественный договор».  
<sup>48</sup> Lovejoy. Essays in the History of Ideas.  
<sup>49</sup> Myres. Op. cit. // Loc. cit. P.42.  
<sup>50</sup> The Origin of Inequality // Loc. cit. P.184-185.  
<sup>51</sup> Ibid., p.214.  
<sup>52</sup> Ibid., p.221.  
<sup>53</sup> См. гл.16.  
<sup>54</sup> The Origin of Inequality // Loc. cit., p.246.  
<sup>55</sup> Ferguson. An Essay on the History of Civil Society, p.12-13.  
<sup>56</sup> Becker. The Heavenly City of the 18<sup>th</sup> Century Philosophers. Ch.III.  
<sup>57</sup> Ferguson. Op. cit., p.15.  
<sup>58</sup> Smith. Wealth of Nations, I, 340.  
<sup>59</sup> Bryson, Gladys. Man and Society, p.90.

- <sup>60</sup> Ferguson. Op. cit., p.5.
- <sup>61</sup> Buffon. A Natural History, General and Particular // В кн: Count. This is Race. P.15.; Blumenbach. On the Natural Variety of Mankind // Count. Op. cit. P.28.
- <sup>62</sup> Montesquieu. The Spirit of the Laws, I, 229.
- <sup>63</sup> Buffon // Count. Op. cit., p.13.
- <sup>64</sup> Kant. On The Distinctiveness of the Races in General // Count. Op. cit., p.20.
- <sup>65</sup> Ibid., p.19.
- <sup>66</sup> См. гл.7.
- <sup>67</sup> Montesquieu. Op. cit., I, 231.
- <sup>68</sup> Ibid., II, 158, 159.
- <sup>69</sup> Ibid., p.161.
- <sup>70</sup> См. гл.2.
- <sup>71</sup> Montesquieu. Op. cit., I, 3.
- <sup>72</sup> Ibid., p.86.
- <sup>73</sup> Gooch. History and Historians in the 19<sup>th</sup> Century. Ch.XXVIII.
- <sup>74</sup> Cassirer. The Philosophy of the Enlightenment. Ch.V; см. также Cassirer. The Problem of Knowledge. Chs.XII-XIII.
- <sup>75</sup> Casson. The Discovery of Man. Ch.IV.
- <sup>76</sup> См. гл.4.
- <sup>77</sup> См. гл.2.

*Перевод Ю.С. Терентьева*

Роберт Л. Карнейро  
**Культурный процесс\***

---

**В** последние годы антропологи подтвердили свой возрастающий интерес к процессам, происходящим в культуре. Термин «процесс» не только стал чаще употребляться в дискуссиях, но и появился в заглавиях целого ряда теоретических сочинений (например, Барнетт 1940; Херсковиц 1945; Спенсер 1958; Стюард 1953; Уайт 1948, 1950). Однако именно из-за этого широко распространенного обращения к понятию процесса антропологи редко точно определяют, что он подразумевает под этим термином, когда им пользуется. В самом деле, что такое процесс? Что такое культурный процесс? Чем он отличается от истории? Существуют ли законы культурного процесса? Таковы вопросы, которые я желал бы рассмотреть в настоящей статье.

### Понятие процесса

В качестве общего явления процесс можно определить как взаимодействие элементов системы, протекающее во времени по мере того, как одно состояние системы сменяется другим. Это взаимодействие происходит определенными способами, о которых можно сказать, что они являются выражением лежащих в их основании природных законов. Чтобы сделать более ясной и отчетливой эту характеристику процесса, рассмотрим некоторые из ее основных терминов: «элементы», «система», «состояние системы» и «природные законы».

Элементы системы — это просто образующие ее структурные единицы. Какого рода единицы имеют место в системе, зависит, прежде всего, от природы рассматриваемой системы. Если мы имеем дело с астрономическими системами, наши-

---

\* Carneiro R. The Cultural Process//Essays in the Science of Culture. N.Y., 1960.P. 145-161.

ми единицами будут такие вещи, как планеты, астероиды, двойные звезды, Магеллановы облака, спиральные галактики и т. п. Если мы изучаем живые системы, предметом наших занятий будут органы, железы, мускулы, нервы, рефлекторные дуги и т. д.

Тем не менее, ученый, работающий в определенной области природы, пользуется известной степенью свободы выбора в отношении того типа единиц, которые он выделит в исследуемой им системе. Он делает это произвольно — делая соответствующие оговорки — на основе своей теоретической ориентации и целевых установок. Например, как психология человека, так и культурология начинают с одного и того же фактического материала: с предметов и явлений в жизни человеческого рода<sup>1</sup>. Но каждая наука осмысляет их по-своему. Психолог рассматривает человеческое поведение с позиции мотивов, потребностей, подавлений, принуждений, намерений и подобного рода явлений. Культуролог, со своей стороны, сосредоточивает свое внимание на культурных элементах, как то: разделение труда, каннибализм, охотничья магия, пашенное земледелие, кросс-кузенный брак и т.п. На самом деле все культурные элементы имеют соответствующие им психологические, и культуролог вовсе не намерен отрицать или скрывать этот факт. Он просто утверждает, что культурные элементы можно вполне законно и плодотворно изучать сами по себе, как отдельный, или, говоря точнее, как концептуально отделимый класс явлений.

Мы можем определить систему как совокупность структурно и функционально взаимосоотнесенных элементов, соединенных в действующее целое. Система, таким образом — нечто большее, чем образующие ее элементы; она есть последние плюс (лучше сказать «и в то же время») их взаимоотношения. Наша солнечная система — не просто солнце, планеты со своими спутниками, кометы и прочие малые небесные тела; она также состоит из способов, какими эти тела соотнесены друг с другом в пространстве и во времени. Точно так же 1447 культурных черт, перечисленных применительно к папаго в Калифорнийских антропологических записках (Друкер 1941) — не то же самое, что культурная система папаго. Члены класса явлений, обозначенных как «культурные», не эквивалентны культуре как организации взаимодействующих культурных элементов. Именно в этом смысле «целое больше суммы своих частей».

Вся сеть элементов и способов их взаимосоотнесенности в данной системе в отдельный момент времени образует состояние системы. Систему можно изучать и описывать синхронически, как она существует в данный момент времени; или же ее можно изучать диахронически, как она с течением времени пос-

ледовательно принимает различные состояния. Рассматривая систему целиком синхронически — как это было бы, к примеру, при изучении структуры кристалла или категорий родства, изображенных на диаграмме родства, — можно увидеть только строение и конфигурацию, но не процесс. Сущность процесса — какого-либо рода изменение<sup>2</sup>, а для того, чтобы произошло изменение, конечно, должно пройти время.

Строение и конфигурация, однако, не совсем безотносительны к процессу. В действительности мы можем представлять себе процесс как очень быструю последовательность синхронических состояний системы, в которой каждое лишь слегка отлично от предыдущего. Рассмотренный таким образом, процесс очень напоминает фильм, в котором один неподвижный кадр следует за другим, создавая эффект непрерывного изменения. В результате изучение процесса — это изучение того, как состояние системы на данный момент времени, с его особым строением и конфигурацией, в более поздний момент времени оказывается преобразовано в другое состояние. Процесс — это, можно сказать, способ претерпевать изменения.

В основании порядка, регулярности и определенности в поведении системы лежат природные законы; о системе можно сказать, что она служит выражением этих законов. Одна из главных целей при изучении протекания процесса — сформулировать действующие в нем природные законы. Научное понимание процесса достигается тогда, когда можно показать, что он является необходимым следствием известных законов.

## **Культурный процесс**

Итак, культурный процесс можно определить как взаимодействие, в рамках системы, элементов, принадлежащих к классу культурных явлений. Этот процесс ярко описан Лесли Уайтом (1950:76) как

поток взаимодействующих культурных элементов — инструментов, верований, обычаев и т.д. В этом процессе взаимодействия каждый элемент воздействует на другие, а те, в свою очередь, действуют на него. Это процесс состязательный: инструменты, обычаи и верования могут устареть и быть устранены из потока. Время от времени вводятся новые элементы. Постоянно образуются новые комбинации и синтезы — открытия и изобретения — культурных элементов...

Рассмотренный в самых широких терминах, культурный процесс содержит в себе все взаимодействия, когда-либо про-

исшедшие между культурными элементами в течение всего хода человеческой истории. Если мы рассматриваем его таким образом, то течение культурного процесса видится как великий и единый процесс, охватывающий все культурные традиции во все периоды и на всех территориях. Конечно, нам не обязательно иметь дело с этим процессом как единым и неделимым. Мы можем произвольно, но совершенно оправданно выделить отдельный сегмент культурного процесса и продолжать исследовать его сам по себе. Таким образом, мы можем изучать культурный процесс в действии на ограниченных участках пространства и времени: в долине Нила между 4000 г. до н.э. и 324 г. н.э., в Западной Европе в течение средних веков или на Тробрианских островах в 1915 г.

В дополнение к пространственному и временному выделению мы можем логически разложить культурный процесс на некоторое число образующих его подпроцессов. Подобно тому, как биологи при исследовании процесса жизни в целом нашли полезным выделить и определить некоторое число более ограниченных процессов, таких как пищеварение, дыхание, кровообращение и т.д., культурные антропологи в своем исследовании сочли удобным разложить целостный культурный процесс на такие составляющие его процессы, как эволюция, изобретение, диффузия, аккультурация, интеграция, сегментация и многие другие. Если бы мы должны были посмотреть на предмет скорее с точки зрения синтеза, чем с точки зрения анализа, то мы сказали бы, что культурный процесс как целое состоит из всех этих более мелких процессов, каждый из которых функционирует по своим собственным правилам и в то же время взаимодействует с другими процессами и воздействует на них. Как выразил А.Л.Крёбер,

...эти различные процессы, в абстракции кажущиеся столь ясно и отчетливо разграниченными, оказываются состоящими во взаимодействии и взаимопереплетении. Часто они действуют одновременно, так что одно и то же явление может быть рассмотрено как пример двух или трех из них. Эта постоянная взаимосвязь процессов есть характерная особенность культуры (1948: 344).

## История и культурный процесс

Понятие культурного процесса, используемое в антропологии, вероятно, станет яснее, если мы сравним его с понятием, с помощью которого обозначают события человеческого прошлого представители других академических дисциплин, а



именно с понятием истории. Данные, на которые опираются обе дисциплины, одни и те же: «что произошло на самом деле», а элементарной единицей происшедшего является событие. Итак, всякое событие, разумеется, уникально. В отношении заповя или похоронного обряда, наблюдаемого этнографом во время полевых исследований, это не менее истинно, чем в отношении победы Наполеона при Аустерлице или разрушения римлянами Карфагена. Каждое из этих событий во всем его своеобразии произошло только однажды и никогда не повторится вновь. Профессиональный историк не только осознает такое свойство исторического события, как уникальность, но совершенно очевидно оказывается неспособным его преодолеть. Историк, изучающий обстоятельства смерти Цезаря, имеет дело с единственным в своем роде и особенным происшествием. Для него прежде всего именно характеристики, отделяющие его от всех прочих событий — время, место, сам способ смерти, последние слова великого человека, мысли и чувства тех, кто при этом присутствовал, — являются предметом интереса и приковывают его внимание.

У того, кто изучает культурный процесс, подход к тому или иному событию совершенно иной. Уникальность исторического события, конечно, не отрицается, но она уже не является его главной и неизбежной особенностью. Какое-либо событие приобретает теперь значение лишь постольку, поскольку оно может быть подведено под общий класс культурных явлений, имеющих и других представителей<sup>3</sup>. Смерть Цезаря может быть помещена в контекст политических убийств, или борьбы за власть в автократических государствах, или каких-либо сходных категорий. Только в этом случае она может приобрести научный интерес, в противоположность интересу чисто историческому.

На это, используя другой пример, указал и Уайт:

Предположим, что мы изучаем восстания с функционалистской точки зрения [в данном контексте: с точки зрения культурного процесса]. Следовательно, восстание А будет интересовать нас не потому, что оно уникально (хотя, разумеется, оно действительно таково), но главным образом потому, что оно похоже на другие восстания. Время и место безразличны; нас не заботит, имел ли место мятеж в мае или в декабре, во Франции или в России. Что нас интересует, так это восстания вообще; мы хотим сформулировать такое обобщение, которое было бы применимо ко всем восстаниям. Нам нужно общее, которое объяснит единичное (1945: 229).

Но из того, что именно антропологи создали и разработали понятие культурного процесса, вовсе не следует, что все они в своей работе занимались этим процессом<sup>4</sup>. В действи-

тельности большая часть антропологов, как и большинство историков, своими сочинениями производят впечатление, что их интересуют культурные факты *сами по себе*. Трудно избежать такого подхода или преодолеть его. Реальный мир, в конце концов, состоит из единичных явлений, и именно с них должен начинать свое исследование ученый. Затем, по мере погружения в детали, осведомленность относительно особенностей и уникального характера явлений все увеличивается. Крёбер изучает историю и распространение символа двуглавого орла и, находя этот вопрос затруднительным, чувствует себя вынужденным сказать: «В истории цивилизации нет практически ничего, о чем мы могли бы сказать, что это должно было случиться и что мы, следовательно, могли бы предсказать, за исключением разве что тех случаев, когда нам это случайно удастся на самом пороге события. Каждый случай должен быть выработан для того, что и произошло в действительности...» (1948: 475).

Крёбер, ученик Франца Боаса, писал своему учителю, что его «единственный постоянный объект — процесс, жестко детерминированный процесс» (1935: 541). Тем не менее, насколько можно судить по тому, что написал сам Боас, его более всего впечатляли в предметах и явлениях их своеобразие и особенности. Проведя полвека в усердном и детальном изучении мифологических мотивов, игольниц, лингвистических текстов и тому подобного, он пришел к выводу, что «явления, изучаемые нашей наукой, столь индивидуализированы, столь привязаны к внешним обстоятельствам, что никакая совокупность законов не могла бы их объяснить», а затем, что «культурные явления столь сложны, что...сомнительно, возможно ли найти для них имеющие силу законы» (1932: 612)<sup>5</sup>.

Мне утверждение Боаса кажется чересчур пессимистическим. В конце концов, весь остальной мир, мир природы, в этом отношении не отличается от мира культуры. Он также сложен, и его явления тоже индивидуализированы. Тем не менее в поведении природных явлений были усмотрены регулярность и закономерность, потому что их изучали с научной точки зрения. Когда предметы и события исследуются таким образом, индивидуальность уступает место типам и классам, а последовательности уникальных моментов — частям процесса. Конечно, это не открытие. Вопрос был ясно рассмотрен и сжато изложен Генри Томасом Боклем ровно сто лет тому назад.

Что касается природы, события самые нерегулярные и капризные нашли объяснение, и было показано, что они находятся в соответствии с определенными прочно установленными и всеобщими законами. Это было сделано

потому, что человек способный и, прежде всего, человек терпеливой и неустанной мысли изучал природные события *с целью обнаружить их закономерность*: и если события человеческого прошлого подвергнуть подобному испытанию, мы имеем все основания ожидать сходных результатов [курсив мой] (1857: 6).

Склонность скорее подчеркивать своеобразие событий, нежели делать на их основе обобщения, образует, как мы видели, существенное отличие исторических дисциплин, как их обычно принято понимать, от исследования культурного процесса. Но есть и другие отличия. Вероятно, важнейшее из них состоит в том, что историк стремится выбирать как объект своего внимания и предмет описания действия в жизни людей. Те, кто изучает культурный процесс, с другой стороны, фиксируют свое внимание вовсе не на людях, а на обычаях, воззрениях, орудиях труда, ритуалах, институтах и т.д., которые они посредством логического анализа абстрагируют от поведения людей в целом. Одним словом, они имеют дело с культурой.

Это различие в элементах, отбираемых для описания и анализа, неизбежно оказывает влияние на тот способ, с помощью которого две группы ученых обозревают динамику прошедшего. Вопрос о детерминизме применительно к историческим событиям часто побуждает антропологов и историков образовывать два противостоящих друг другу лагеря. Как ученые, антропологи почти постоянно прилагают принцип детерминизма к делам человеческим. Историки, однако, не обязательно отрицая причинность в истории целиком и полностью, последовательно стремятся свести ее роль к минимуму. Типично для этой точки зрения замечание британского историка Г.А.Л.Фишера, что «единственное правило предосторожности для историка [заключается в том], что ему следует распознавать в течении человеческих судеб игру случайностей и непредсказуемостей» (1939: xv). Разумеется, не все историки такие антидетерминисты по своим взглядам. Тем не менее, даже те историки, которые признают роль детерминизма в истории, видят его действие совершенно иначе, чем те, кто изучает культурный процесс. Для обычных историков детерминанты событий следует искать не в культурных силах, а в личных мотивах индивидов: упрямство Бисмарка, амбиции Наполеона, коварство Ришелье — таковы силы, вызывающие те или события и формирующие ход истории.

Рассматривая силы мотивов в истории на этом уровне, едва ли можно избежать рассмотрения, вслед за Карлейлем, истории как «сущности бесчисленных биографий». Но для культуролога, чьими объектами изучения являются скорее

культурные элементы, нежели индивиды, причинно-следственные связи между событиями культурного процесса не могут быть образованы личными мотивациями; их с необходимостью образуют другие события культурного процесса.

## Уровни анализа культурного процесса

Мы отметили, что культурный процесс можно изучать либо в целом, либо в различных его аспектах; в различные отрезки времени и в различных частях мира. Сходным образом, действие процесса можно исследовать и представлять на различных уровнях общности. Можно выбирать, рассматривать ли детали процесса по минутам или заниматься всем процессом в целом в самом широком масштабе. Один исследователь может направить свое внимание на детерминанты терминологии родства, в то время как другой займется происхождением и развитием целой цивилизации. И, разумеется, на каждом из данных уровней культурного процесса могут встретиться проблемы. Фактически одно и то же событие (как обычно понимают это слово «событие») может подлежать описанию и объяснению на различных уровнях анализа. Полагаю, есть смысл проиллюстрировать это положение, и я использую для этого пример протестантской Реформации.

Прежде всего, есть событие, «как оно в действительности произошло в истории». Описание Реформации на данном уровне формулировалось бы с точки зрения индивидов и событий их жизни. Поскольку это образует индивидуально-биографический уровень описания, лежащий ниже самого специфичного культурного уровня, то в используемой нами системе обозначений мы можем обозначить его как  $L_0$ . На уровне  $L_0$  Реформация рассматривается с точки зрения личностей — Тецеля, Лютера, Цвингли, Меланхтона, Кальвина и т.д., — чьи действия образуют значимые события: выдвижение 95 тезисов, Вормсский эдикт, марбургская дискуссия, аугсбургский пост и т.д.

Если Реформацию «воссоздаю» именно в таких терминах, результатом является то, что обычно называют историей. Но этому можно предпочесть отбор или абстрагирование культурных элементов и последовательности культурных форм из исторического ряда материала. Если сосредоточиваются на этом, возникает иная картина Реформации; она становится эпизодом культурного процесса. Попробуем рассмотреть, как выглядит Реформация на трех следующих друг за другом все более общих и абстрактных уровнях культурного процесса, которые мы обозначим соответственно как  $L_1$ ,  $L_2$  и  $L_3$ .

На уровне L1 мы рассматриваем Реформацию как трансформацию церковной организации в Северной Европе. На этом уровне анализа событие представляется примерно следующим образом: В среде римско-католического клира возникают разногласия относительно правомерности некоторых доктрин, ритуалов и родов деятельности. Область разногласий распространяется затем на главный вопрос о том, каким образом должны разрешаться сами доктринальные споры. Диссидентская фракция покровительствует личному истолкованию Писания в прямой оппозиции традиционной и установленной практике единственного и окончательного истолкования его папой. Попытки преобразовать церковные догматы и организацию изнутри терпят крах, и движение неизбежно выходит за рамки установленного порядка и кладет начало новым религиозным институтам с другими догматами и практикой.

На уровне L2 Реформация воспринимается не только как религиозная трансформация, но как событие, в более широком контексте включающее многие другие аспекты культуры, некоторые из них выглядят не менее важными, чем собственно религиозные факторы. На этом уровне интерпретации мы видим институт церкви подверженным не только внутренним напряжениям и деформациям из-за доктринальных вопросов, но также и сложной серии давлений извне. Возрастающее политическое влияние германского государства вступило в столкновение со светской и религиозной властью наднациональной католической церкви. Светская и церковная борьба шла за контроль над церковным имуществом и доходами от него, за места в церковной иерархии и т.п. С возникновением промышленного производства и распространением торговли церковные правила, ограничивающие экономическую деятельность, такие, например, как запрет на получение дохода путем дачи денег в рост под проценты и установление большого количества нерабочих дней и религиозных праздников, стали нереалистическими и не могли больше навязываться. Изобретение печатного станка создало новое и эффективное средство распространения радикальных идей, ставших выражением возрастающего несоответствия между старыми социорелигиозными институтами и преобладающими условиями жизни. И так далее. Происшедшая в конце концов реформа была, говоря словами Джеймса Харви Робинсона, «прежде всего этапом в высвобождении современного [светского] государства из средневекового, международного церковного государства...» (1911: 5).

Этот уровень объяснения не только включает больше аспектов культурного процесса, чем предыдущий, но также рассмат-

ривает культурные элементы как явления более общего порядка. Делая полное описание Реформации на уровне L1, следовало бы обратить большее внимание на отдельные элементы, такие, как продажа индульгенций или спор о celibате клириков — события более или менее уникальные в пространстве и во времени. Но на уровне L2 нас интересуют более общие явления, такие, как изменения в идеях и оценках, вызванные к жизни новыми экономическими условиями, и борьба за власть между светскими и религиозными институтами — черты, ни в коей мере не ограниченные европейским XVI веком.

Тем не менее, в то время как на уровне L2 многие элементы и силы культурного процесса приобретают статус повторяющихся феноменов, особый способ, каким они соединяются и взаимодействуют в событии, известном под именем протестантской Реформации, остается уникальным. Но на уровне L3, еще более высоком уровне анализа, событие в целом — Реформация целиком — утрачивает свою уникальность и становится членом общего класса. На этом уровне Реформация приобретает характеристики хорошо известного явления: приспособления социорелигиозной структуры к изменившимся материальным условиям жизни. История знакомая. Технологические и экономические аспекты культуры меняются легче и быстрее, чем ее социальные и религиозные аспекты. Это неизбежно вызывает несоответствие между ними, которое, достигнув определенной величины, приводит в результате к внезапным приспособительным переменам в социальных и религиозных институтах.

В некотором отношении это последнее объяснение — наиболее удовлетворительное из всех, поскольку оно показывает, как единичное событие может быть примером действия какого-либо известного принципа или закона. Однако, как уже было установлено, не обязательно иметь дело с культурным процессом на самом высоком уровне общности. Если наши цели и интересы более ограничены, подход к культурному событию с точки зрения более низкого уровня анализа (L1 или L2) может оказаться более подходящим и более ясно освещающим проблему. Разумеется, наши интересы и цели часто действительно оказываются ограниченными, и это вполне закономерно. Исследователь культурного процесса одинаково имеет право заниматься как формированием восьмиклассной системы австралийских аборигенов арунта, так и происхождением государства. В понятии процесса *per se* нет ничего, что делало бы его более характерным для тех случаев, в которых явления берутся в широком масштабе, чем для тех, в которых явления рассматриваются более узко. Процесс есть процесс, безотносительно к уровню, на котором мы его исследуем.

## Повторение истории в культурном процессе

В этом пункте нашего рассуждения необходимо кое-что сказать о повторении или повторяемости событий в истории и в культурном процессе. Начнем снова с рассмотрения «истории историков». Похоже, чувство большинства историков таково, что история, в противоположность известному изречению, никогда не повторяется. И в самом деле, если мы принимаем такую концепцию истории, которая рассматривает события в их совершенном своеобразии и, стало быть, как уникальные, то история не может повторяться.

О событиях можно сказать, что они повторяются только тогда, когда они рассматриваются не как отдельные случаи, а как примеры. Это, как мы заметили, преимущественно тот способ, каким рассматриваются события в культурном процессе. Цезарь умирает только один раз, но автократических правителей убивают снова и снова. Таким образом, культурный процесс действительно повторяется. Фактически повторение в этом процессе столь обычно, что антропологи принимают его как нечто само собой разумеющееся. В сущности, всюду, куда бы они ни взглянули, они видят примеры сегментации, территориализации, централизации, секуляризации, индустриализации, детрайбализации, свержения монархий, роста национализма, возникновения национальных движений и т.д.

Повторяемость в культурном процессе далеко превосходит пределы повторения простых или малозначительных событий и процессов; они также наблюдаются в продолжительных и сложных сериях событий. Этому можно привести пример. Джулиан Стюард в своей известной статье «Культурная причинность и закон» (*Cultural Causality and Law*, 1949) обнаружил, что возникновение цивилизации в различных областях мира отмечено столь близкими параллелями, что это явление, где бы оно ни имело место, можно подвести под одну и ту же серию следующих друг за другом этапов. Вероятно, самые поразительные и поучительные примеры повторяющегося культурного процесса дают нам изобретения и открытия, сделанные независимо и одновременно дважды или даже большее число раз. На значение этих совпадений Уайт (1949: 169-170) указал в следующих выражениях: Ничто более ясно не демонстрирует природу культурного процесса и его проявление в значительных эпизодах культурного развития... чем явления многочисленных и одновременных, но независимых друг от друга изобретений и открытий... Культурологическая интерпретация... легко делает их понятными: когда развивающиеся и сходящиеся линии культурного развития достигают определенной точки,

имеют место смешение и синтез. Если культура движется широким фронтом, эти синтезы найдут два или более независимых друг от друга и приблизительно одновременных проявления. Изобретение или открытие, следовательно, объясняется с точки зрения развивающегося и внутренне согласованного культурного процесса...

## **Законы истории и законы культурного процесса**

Немногие профессиональные историки сделали предметом своего основного интереса выявление и описание более широких направлений и моделей (patterns) истории. Еще меньше среди них таких, которые отваживались формулировать ее законы. Я знаю только двух историков, сделавших это открыто и явно. Один из них, Эдвард П. Чейни, воспользовался своим президентским обращением к Американской Исторической Ассоциации как поводом для того, чтобы обнародовать шесть «законов истории» (Чейни 1927: 10-22). Другим ученым, сделавшим подобную попытку, был немецкий историк Курт Брейзиг, сформулировавший не менее 35 «законов истории» (*Gesetze der Weltgeschichte*) (Брейзиг 1927: 159-165). По любым критическим стандартам обе эти попытки были безуспешными. «Законы» Чейни, как оказывается при ближайшем рассмотрении, либо вовсе не законы в сколько-нибудь строгом смысле этого слова, либо совершенно ложны, либо то и другое вместе. «Законам» Брейзига ни в одном случае даже не придана форма научных законов. Они — не что иное как предполагаемые ее этапы, и большинство из них в высшей степени маловероятно.

Попытки предложить исторические законы, повторяю, нетипичны для представителей профессии историка. Большинство историков чувствуют то же самое, что чувствовал Эдуард Мейер, которого Гарри Элмер Барнс еще при жизни назвал «величайшим из ныне живущих историков» и который утверждал, что «за многие годы исторических исследований я сам ни разу не открыл какого-нибудь закона истории и не встречал, чтобы его обнаружил кто-либо другой» (1924: 32). Нас не должно удивить, что историки столь безуспешно пытались сформулировать обобщения относительно хода истории, выраженные в форме научных законов, и в то же время эта неудача является неизбежной в свете той концепции истории, которая преобладает среди историков<sup>6</sup>. Природу этой концепции и ее связь с проблемой «исторических законов»



ясно установлена румынским историком Александру Ксенополом, который писал: «...история имеет дело только с явлениями, индивидуализированными во времени, так сказать, с теми, которые происходят лишь однажды в течение веков; ...такая концепция не могла побудить к формулированию утверждения о законах, но лишь об уникальных и своеобразных последовательностях» (1902: 292).

Но если нет законов «истории», есть ли законы культурного процесса?

Мы уже заметили, что культурантропологи, как ученые-практики, полностью сознают действие причинности в человеческом поведении. И если детерминизм действует в области природы, то и сама культура должна обнаружить известную законосообразность. Некоторые антропологи, однако, допуская, что развитие культуры может быть строго детерминированным, утверждали, что оно содержит в себе так много различных причинно-следственных цепочек и образует столь широкую и сложную структуру, что трудно выделить основные его направления, и уж, конечно, в нем нет никаких законов. Если же законы в самом деле существуют, то они либо «очевидны», либо просто «трюизмы»<sup>7</sup>.

Тем не менее, полагаю, можно показать не только то, что имеются законы культуры, но и то, что эти законы — нечто большее, чем тавтологии или тривиальности. Я возразил бы, далее, что причиной того, что эти законы не являются общепризнанными, служит не столько сложность культурного процесса, сколько то, что очень немногие антропологи занимались формулировкой таких законов. Антропологи были столь склонны опровергать содержательные законы культуры, что среди других представителей общественных наук, согласно Мёрдоку (1957: 251), они приобрели репутацию «отвратительного сборища надувателей мыльных пузырей». Прежде чем попытаться дать образцы подлинных законов культуры, представляется уместным дать определение научного закона вообще. Научный закон, как я его понимаю, — это просто установление инвариантной связи между двумя или более классами явлений при определенных условиях. Признав, что это определение закона соответствует согласному мнению научного сообщества и, таким образом, не требует специального обоснования, сделаем несколько предположений относительно культурного процесса, которые можно было бы квалифицировать как научные законы.

Вероятно, предполагаемый культурный закон, наиболее общий для антропологов, — тот, что был сформулирован Уайтом (1949: 368-369) относительно энергии и культуры: «При

прочих равных условиях, культура развивается по мере того, как возрастает количество энергии, потребляемой на человека в год, или по мере того, как возрастает эффективность технических средств использования энергии». Я предположил бы, что законом культуры является также и следующее утверждение: Как только достигается неолитический уровень культуры и вооруженные силы набирают мощь и направляются на завоевание и порабощение, количество автономных политических образований в мире сокращается, а их размеры возрастают.

В качестве третьего закона культуры можно предположить следующее: Когда общество приобретает (а) технические средства для производства прибавочного продукта и (b) класс специалистов, способных организовывать и направлять труд других, большинство пленников, захваченных во время войны, перестают убивать в целях каннибализма или жертвоприношений, но экономически используют в качестве рабов.

### **Статистическая формулировка культурных законов**

Итоги многих последних работ, проведенных в рамках антропологии с целью открыть и сформулировать регулярность в культуре, были выражены с помощью статистических корреляций. Полезно исследовать отношение между этими корреляциями (или, говоря точнее, ассоциациями) и культурными законами. Попытки выявить корреляции между культурными явлениями, конечно, не представляют собою чего-то нового в антропологии, ведь именно они привлекали внимание исследователей культурного процесса от Тайлора до Мёрдока. Однако все традиционные попытки в этом направлении почти неизменно имели два недостатка, которые в конце концов сводились, в сущности, к одному. Во-первых, ученые устанавливали корреляции только отдельных факторов, имеющих отношение к тому явлению, которое подлежало исследованию и объяснению. И, во-вторых, отыскивая положительные корреляции, они скорее склонны были почивать на лаврах, нежели продолжать преобразовывать и очищать свою гипотезу таким образом, чтобы поднять коэффициенты до наивысшей степени. Тот факт, что дальнейшее очищение гипотезы путем спецификации соответствующих дополнительных факторов дало бы корреляции, приближающиеся к +1.00, был осознан и продемонстрирован Джорджем П. Мёрдоком в книге «Социальная структура» (1949). Значение этой демонстрации для науки о культуре столь велико и все же столь мало комменти-

ровалось, что я позволю себе детально разобрать соответствующий отрывок.

Представив в форме таблицы систему корреляций (все они положительные), полученную им с помощью статистического тестирования на основе его 30 теорем и предположений, Мёрдок пишет следующее:

Хотя приведенные выше результаты, вероятно, не имеют прецедента в общественных науках, они отнюдь не показывают действительных возможностей. Следует помнить, что в каждом случае действуют многочисленные факторы, а в большинстве наших теорем мы выделили только один фактор анализа. Если принимать во внимание несколько различных факторов одновременно, величина коэффициентов заметно возрастает, и обычно вместе с нею возрастает и их достоверность. Это можно показать на примере социальной системы нашего собственного общества (1949: 178-179).

Выше (с.153) Мёрдок обнаружил корреляцию +.68 между неолокальным расселением и линейной терминологией родства для тройки родственников: мать, сестра матери и сестра отца, а также корреляцию +.56 между наличием отдельной нуклеарной семьи и использованием линейной терминологии родства для того же типа семьи<sup>8</sup>. Мёрдок продолжает: «Если мы скомбинируем оба эти фактора [неолокальное расселение и отдельную нуклеарную семью] и добавим две другие характерные черты нашей собственной социальной структуры — строгую моногамию и отсутствие экзогамных нелинейных групп родства, — мы получим результаты, представленные в таблице 54» (1949: 179).

Таблица 54 показывает, что корреляция линейной терминологии родства для матери, сестры матери и сестры отца в комбинации с моногамией, отдельной нуклеарной семьей, неолокальным расселением и отсутствием экзогамных прямых линий родства или сибов (sibs) весьма впечатляющая, +.91. Мёрдок завершает обсуждение этой темы, говоря: «Сходные результаты можно получить при увеличении количества сходных комбинаций...» (1949: 179).

Невозможно а priori сказать, насколько возрастет коэффициент такого рода при включении в корреляцию других соответствующих факторов. Даже при многократном и усердном очищении корреляция +1.00, может быть, никогда и не будет получена. Неосведомленность относительно некоторых из соответствующих переменных, сохраняющаяся несмотря на все наши усилия и, в особенности, существование временного разрыва между причиной и действием могут препятствовать формулированию таких утверждений об ассоциациях,

которые не допускают никаких исключений. Вероятно, многие из гипотез по поводу культурных явлений, в которых мы добьемся наибольшей достоверности, никогда не смогут быть проверены в большей степени, нежели та, что выражается коэффициентом порядка, скажем +.95.

Такие предположения, не будучи законами в смысле установления абсолютно инвариантных отношений, тем не менее могли бы рассматриваться как статистические законы. Это вовсе не обязательно понизило бы их статус, ибо, как указал Ганс Рейхенбах, «статистические законы не являются «менее достойными», нежели законы каузальные — они являются более общими формами, среди которых каузальные законы представляют особую форму статистической корреляции, действующей в 100 процентах случаев» (1951: 122).

«Более того, — добавляет Рейхенбах, — каузальные законы, по крайней мере в количественной форме, никогда не могут быть точно подтверждены с помощью наблюдения. Мы не наблюдаем стопроцентного подтверждения; мы замечаем исключения. Каузальные законы формулируются в процессе схематизации; мы принимаем их за действующие в идеальных условиях, зная, что неизбежные «ошибки наблюдения» приведут к отклонениям от идеала» (1951: 122).

Число предположений о культурном процессе, обладающих высокой степенью достоверности, все еще очень невелико. Но по мере того как культурные явления все больше изучают «с точки зрения обнаружения в них регулярности», объем законов, управляющих этим процессом, будет неуклонно возрастать. И по мере того как это будет происходить, наука о культуре постепенно займет, наконец, достойное ее положение как развитая и уважаемая научная дисциплина.

## Примечания

<sup>1</sup> «Психология и культурология имеют дело...с биологическими и экстрасоматическими аспектами в отношении одной и той же совокупности событий» (Уайт 1949: 145).

<sup>2</sup> Системы претерпевают два фундаментальных типа изменений, которые можно было бы назвать *восстановлением состояния* и *трансформацией состояния*. Восстановление состояния — это такое изменение, посредством которого система воссоздает предшествовавшее состояние баланса или равновесия, временно нарушенное. Трансформация состояния — это такое изменение, которое вызывает к жизни новое и отличное от предыдущего состояние системы.

<sup>3</sup> Говоря словами Бертрана Рассела, «факт в науке — не просто факт, а *пример*» (1931: 58; курсив мой).

<sup>4</sup> Впрочем, следует признать, что не все историки игнорировали куль-

турный процесс. Например, в сочинениях Джеймса Харви Робинсона, одного из основоположников культурно ориентированной «Новой истории», то и дело можно найти пассажи вроде следующего: «Любое человеческое установление, любая общепринятая идея, любое важное изобретение есть лишь итог долгого хода прогресса, простирающегося в прошлое настолько далеко, насколько нам хватает терпения и средств его проследить. Суд, драма, ружье Гатлинга, папство, буква S, учение о неподвижных звездах, — каждое из этих явлений получило свою нынешнюю форму от своих предшественников, чьи следы можно обнаружить с помощью научных методов» (1912: 64). В качестве другого примера интереса и причастности историка к изучению культурного процесса отсылаю читателя к письму Линн Уайт, в котором освещается спор о влиянии изобретения вращающегося колеса на развитие и распространение книгопечатания (1956: 73-74).

<sup>5</sup> Еще в 1904 г. Боас высказал такое же мнение: «Великая система эволюции культуры, имеющей силу для всего человечества, сильно проигрывает в своей правдоподобности. На месте простой линии эволюции *оказывается множество сходящихся и расходящихся линий, которые трудно свести в одну систему. Вместо единообразия бросающейся в глаза чертой становится разнообразие*» (1904: 522; курсив мой).

<sup>6</sup> «Тот факт, что нет никаких законов истории, обязан своим наличием не интеллектуальной слабости некоторой части историков или недостатку данных, но самой природе истории как таковой» (Мейер 1924: 35).

<sup>7</sup> Боас, к примеру, утверждал, что «материал антропологии таков, что она должна быть исторической наукой, одной из тех наук, чей интерес сосредоточен скорее на попытках понять индивидуальные явления, нежели на установлении общих законов, которые из-за сложности материала с необходимостью будут неопределенными и, можно даже сказать, столь самоочевидными, что мало помогут подлинному пониманию» (1932: 612).

<sup>8</sup> В терминологии родства линейного типа, такой, как наша, мать обозначается особым термином, не прилагаемым к другим родственникам, в то время как сестра матери и сестра отца причисляются к одному классу и обозначаются одним и тем же термином «тетка».

## **Библиография**

Barnes, Harry Elmer 1925 «The New History and Social Studies». New York, The Century Co.

Barnett, Homer G. 1940 «Culture Process». American Anthropologist, 42: 21-48.

Boas, Franz 1904 «The History of Anthropology». Science, 20: 513-524.

1932 «The Aims of Anthropological Research». Science, 76: 603-613.

Breysig, Kurt 1927 Der Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte. Second edition, enlarged. Stuttgart and Berlin. G.Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger.

Buckle, Henry Thomas 1857 History of Civilisation in England, vol.1. London, John W. Parker and Son.

Cheyney, Edward P. 1927 Law in History and Other Essays. New York, Alfred A. Knopf Inc.

Drucker, Philip 1941 «Culture Element Distributions: XVII Yuman-Piman». Anthropological Records, 6: 91-230.

Fischer, H.A.L. 1939 A History of Europe. Revised edition. Boston. Houghton Mifflin Company.

Herskovitz, Melvill J. 1945 «The Process of Cultural Change». In The Science of Man in the World Crisis, ed. by Ralph Linton, pp. 143-170. New York, Columbia University Press.

Kroeber A.L. 1935 «History and Science in Anthropology». American Anthropologist, 37: 539-569.

1948 Anthropology. Revised edition. New York, Harcourt, Brace and Company.

Meyer, Eduard 1924 Kleine Schriften. Halle (Saale), Verlag von Max Nimeyer.

Murdock, George Peter 1949 «Social Structure». New York, The Macmillan Company.

1957 «Anthropology as a Comparative Science». Behavioral Science, 2: 249-254.

Reichenbach, Hans 1951 «Probability Methods in Social Science» In The Policy Sciences, ed. by Daniel Lerner and Harold A. Lasswell, pp. 121-128. Stanford, Stanford University Press.

Robinson, James Harvey 1911 «The Reformation». The Encyclopaedia Britannica, 11th edition, 23: 4-22.

1912 The New History. New York. The Macmillan Company.

Russell, Bertrand 1931 The Scientific Outlook. New York, W.W.Norton & Company, Inc.

Spenser, Robert F. 1958 «Culture Process and Intellectual Current: Durkheim and Ataturk. American Anthropologist, 60: 640-657.

Steward, Julian H. 1949 «Cultural Causality and Law: A Trial Formulation of the Development of Early Civilisation». American Anthropologist, 51: 1-27.

1953 «Evolution and Process» In Anthropology Today, prepared under chairmanship of A.L.Kroeber, pp. 313— 326. Chicago, The University of Chicago Press.

White, Leslie A. 1945 «History, Evolutionism and Functionalism: Three Types of Interpretation of Culture». Southwestern Journal of Anthropology, 1: 221-248.

1948 «Ikhnaton: The Great Man vs. The Culture Process». Journal of the American Oriental Society, 68: 91-114.

1949 The Science of Culture. New York, Farrar, Straus and Company.

1950 «The Individual and the Culture Process». Centennial, American Association for the Advancement of Science, pp. 74-81. Washington, D.C.

White, Lynn, Jr 1956 «History: The Changing Past». In Frontiers of Knowledge in the Study of Man, ed. by Lynn White, Jr, pp 68-78. New York, Harper and Brothers.

Xenopol, Alexandru D. 1902 «Les Sciences Naturelles & l'Histoire à propos d'un Ouvrage Recent». Revue de Synthèse Historique, 4: 276-292.

Лесли А. Уайт

# Энергия и эволюция культуры\*

---

«Уровень цивилизации любой эпохи, любого народа или группы народов измеряется умением использовать энергию для нужд человека...»

— *Джордж Грант Маккарди*  
«Происхождение человека».

«...История цивилизации превращается в историю все большего контроля человека над энергией...»

— *Вильгельм Оствальд*  
«Современная теория энергетики»<sup>1</sup>.

**П**редставив культурный процесс в различных аспектах, постараемся осмыслить его теперь как целое.

Как мы уже показали, «культурой» называют определенный порядок или класс феноменов, а именно предметы и явления, связанные с проявлением особой ментальной способности, свойственной исключительно человеческому виду, способностью к символизации. Точнее, культура состоит из материальных предметов — орудий труда, утвари, орнаментов, амулетов и т.д., действий, верований и отношений, которые функционируют в символическом контексте. Она представляет собой сложный экстрасоматический механизм, который определенный вид животных — человек — использует в борьбе за выживание и за существование<sup>2</sup>.

Возможность передавать культуру небиологическими средствами является одним из ее наиболее существенных свойств. Все аспекты культуры — материальный, социальный, идеологический — легко передать другому индивиду, поколению, возрастной группе, другому народу при помощи *социальных* механизмов. Культуру можно назвать формой *социальной* наследственности. Таким образом, мы рассматриваем

---

\* White L.A. Energy and the Evolution of Culture//The Science of Culture. N.Y., 1949. P.363-393.

культуру как континуум, как супрабиологический, экстрасоматический порядок предметов и явлений, переходящий с течением времени от одного поколения к другому.

Мы также в предыдущих главах обратили внимание на то, что культура, представляя собой определенный порядок феноменов, может быть описана исходя из своих собственных принципов и законов. Элементы культуры действуют и взаимодействуют особым образом. Можно выделять принципы поведения некоторых групп культурных элементов или культурных систем в целом и формулировать *законы* культурных феноменов и систем.

Теперь мы предлагаем вкратце представить эволюцию культуры с момента ее зарождения на антропоидном уровне и до настоящего времени. Мы будем рассматривать род человеческий как единое целое. И аналогичным образом множество различных культур и культурных традиций мы будем рассматривать как единство — как культуру человека. Таким образом, мы ставим перед собой задачу вкратце проследить развитие культуры человека от начала до наших дней.

Вернемся на некоторое время к рассмотрению структуры и функций организации предметов и процессов, или *системы*, которую мы называем культурой. Культура — это организованная, интегрированная система. Но внутри этой системы можно вычленировать подсистемы, или аспекты. Для наших целей мы выделим три подсистемы культуры: технологическую, социальную и идеологическую. Технологическая система состоит из материальных, механических, физических и химических орудий труда вкупе с технологией их использования, позволяющей человеку как представителю животного мира вступать в контакт с окружающей средой. Сюда входят средства производства, средства существования, строительные материалы, средства ведения войны и обороны. Социальная система состоит из межличностных отношений, выраженных в коллективных или индивидуальных паттернах поведения. Внутри этой системы мы можем, в свою очередь, выделить общественную, экономическую, этическую, политическую, военную, религиозную системы, системы семьи, организации труда, отдыха и т.п. Идеологическая система состоит из идей, верований, знаний, выраженных посредством членораздельной речи или в иной символической форме. Мифология и теология, легенды, литература, философия, наука, народная мудрость и знания, восходящие к здравому смыслу, тоже входят в идеологическую систему.

Эти три категории составляют культурную систему как целое. Конечно, они взаимосвязаны; каждая влияет на другие и,



в свою очередь, испытывает на себе их влияние. Но сила воздействия в разных направлениях неодинакова. Некоторые подсистемы играют в культурном процессе более важную роль, чем другие. Главную роль играет технологическая система. И это вполне соответствует нашим ожиданиям. По-другому быть не может. Человек как биологический вид и, следовательно, культура в целом зависят от материальных вещей, от механических способов приспособления к естественной среде. Человеку нужна пища. Ему нужно укрытие. И ему нужно защитить себя от врагов. Он должен себя этим обеспечить, чтобы выжить, и сделать это он может только при помощи технологических средств. Таким образом, технологическая система первична и наиболее важна по значению; от нее зависят жизнь человека и его культура.

Социальные системы, действительно, носят вторичный и вспомогательный характер по отношению к технологическим системам. Грубо говоря, социальную систему можно определить как организованные усилия людей, направленные на использование средств существования, укрытия, защиты и нападения. Социальная система — функция технологической системы. Корабль, пишет Чайлд, «и инструменты, которые использовали, чтобы его построить, *символизируют всю экономическую систему*». *Технология выступает как независимая переменная, социальная система — как зависимая переменная*. Системы технологии определяют социальные системы, если меняются первые, то неизбежно изменяются последние. «Бронзовый топор, заменивший собой... [каменный топор], — обратимся снова к Чайлду, — не только является большим достижением сам по себе, но и предполагает наличие более развитых экономической и социальной структур»<sup>3</sup>.

Идеологические, или философские, системы представляют собой организацию верований, интерпретирующих людской опыт. Но и сам опыт, и его интерпретация в значительной степени обусловлены технологией. Каждому типу технологии соответствует некий тип философии. Если в системе опыта решающая роль отводится *coup de poing*<sup>\*</sup>, то и интерпретация получится соответствующая. И тогда вполне можно говорить о философии и о технологии *coup de poing*. Скотоводческая, земледельческая, металлургическая, индустриальная, милитаризованная технологии — каждая найдет соответствующее выражение в философии. Один тип технологии найдет выражение в философии тотемизма, другой — в астрологии или в квантовой механике.

---

\* Удар кулаком, затрещина (франц.).

Но опыт освоения внешнего мира выражается не только в технологии, он также отражается в призме социальной системы. Все свойства и черты общественной, политической, религиозной, экономической, военной и прочих систем отражаются в философии.

Мы можем представить культурную систему в виде трех горизонтальных слоев: технологический в основании, философский наверху, социальный между ними. Такая картина соответствовала бы их относительным ролям в культурном процессе. Технологическая система первична, она лежит в фундаменте. Социальные системы являются функциями от технологических; философские производны от производительных сил и отражают социальные отношения. Технологический фактор, таким образом, является детерминантой культурной системы в целом. Он определяет форму социальных систем, а технология с обществом вместе определяют содержание и направление философии. Конечно, нельзя утверждать, что социальные системы никоим образом не влияют на технологические процессы или что философия не оказывает никакого влияния на социальную и технологическую системы. И то, и другое, безусловно, происходит. Но влиять это одно; определять — другое.

Итак, ключ к пониманию роста и развития культуры — технология. Человек это материальное тело; вид *Homo sapiens* — материальная система. Планета Земля — материальное тело; космос — материальная система. Технология служит механическим средством сочленения этих двух материальных систем, человека и космоса. Но эти системы не статические, а динамические; следовательно, их функционирование связано с затратами энергии. А значит, все — космос, человека, культуру — можно описать исходя из понятий материи и энергии.

Согласно второму началу термодинамики, космос как целое разрушается, организация системы все более нарушается, увеличивается диффузия энергии. Но в крошечных секторах космоса, а именно в живых материальных системах, происходит обратный процесс: организация увеличивается, энергия концентрируется. Жизнь — созидательный процесс. Но, чтобы противостоять космическому потоку, живые организмы должны захватывать свободную энергию из неживых систем и использовать ее для поддержания жизни. С этой точки зрения жизнь есть борьба за свободную энергию. Биологическая эволюция есть всего лишь выражение термодинамического процесса, который, согласно второму началу термодинамики, противонаправлен аналогичному космическому процессу. Это — движение в сторону все большей организации, диффе-

ренциации структуры, повышения уровня интеграции, увеличения концентрации энергии.

С точки зрения зоологии культура — лишь средство поддержания жизни определенного биологического вида, Homo sapiens, механизм обеспечения человека пропитанием, укрытием, средствами защиты и нападения, приспособления к космической среде и воспроизводством. Но для того чтобы удовлетворить эти потребности человека, требуется энергия. Поэтому первоочередной функцией культуры становится извлечение энергии и употребление ее на пользу человека. С этой точки зрения культура предстает перед нами как сложная термодинамическая, механическая система. Энергию извлекают и используют при помощи технологических средств. Социальная и философская системы служат одновременно дополнением и отражением технологического процесса. Таким образом, функционирование культуры как целого определяется необходимым для этого количеством энергии и тем, каким образом она используется<sup>4</sup>.

Но когда речь идет о том, «каким образом она используется», актуализируется еще один фактор, помимо энергии. Энергия сама по себе ничего не значит. В культурной системе важна лишь та энергия, которая извлекается, контролируется, направляется. А это уже достигается технологическими средствами, теми или иными орудиями производства. Эффективность средств производства неодинакова; одни лучше, другие хуже. При прочих равных факторах, количество еды, одежды и других благ, которые производятся с использованием определенного количества энергии, будет пропорционально эффективности технологических средств, при помощи которых энергию заставляют работать.

Итак, мы можем выделить три фактора в любой культурной ситуации или системе: (1) количество энергии, используемое в год на душу населения; (2) эффективность технологических средств, при помощи которых энергия извлекается и ставится на службу человеку; (3) объем произведенных предметов и услуг для удовлетворения потребностей человека. Принимая фактор влияния окружающей среды за константу, уровень развития культуры, измеренный исходя из количества произведенных на душу населения предметов и услуг для удовлетворения потребностей человека, определяется количеством произведенной на душу населения энергии и эффективностью технологических средств, при помощи которых эта энергия используется. Коротко и точно это можно выразить следующей формулой:  $E \times T \rightarrow C$ , в которой  $C$  обозначает уровень культурного развития,  $E$  — количество энергии, потреб-

ляемой в год на душу населения, и  $T$  — степень эффективности орудий труда, используемых для извлечения и применения энергии. Теперь мы можем сформулировать основной закон культурной эволюции: при прочих равных условиях, *культура развивается по мере того, как увеличивается количество энергии, потребляемое в год на душу населения, либо по мере роста эффективности орудий труда, при помощи которых используется энергия*. Разумеется, оба эти фактора могут увеличиваться одновременно. Теперь попробуем проследить историю культурного развития с самого начала.

Если считать культуру механизмом для использования энергии, то она должна где-то эту энергию брать; она должна овладеть в той или иной форме природными ресурсами, чтобы поставить их на службу человеку. Первым источником энергии, который использовался в самых ранних культурных системах, был, конечно, организм самого человека. Мощность человека не очень велика, примерно  $1/10$  лошадиной силы. Если принять во внимание женщин, детей, стариков, больных и т. д., то в среднем энергетические ресурсы древнейшей культурной системы следует считать за  $1/20$  лошадиной силы на душу населения. Поскольку уровень культурного развития — количество произведенных предметов и услуг на душу населения — при прочих равных факторах пропорционален количеству затраченной энергии на душу населения в год, древнейшие культуры человечества, основанные на скудных энергетических ресурсах человеческого тела, и сами были простыми, скудными и грубыми. Ни одна культурная система, основанная на энергии человеческого тела, не может сколь бы то ни было долго развиваться. Можно достичь некоторого прогресса за счет увеличения эффективности орудий труда, применяющих эту энергию, но в самом основании заложен предел культурного развития. Мы можем достаточно реально представить себе картину развития культуры, ограниченной в своих ресурсах энергией человека, наблюдая за культурой современных тасманийцев, жителей Огненной земли и андаманцев или изучая палеолитическую культуру Европы.

Если же культура стремится развиваться на основе, выходящей за пределы технологической эффективности и энергетических ресурсов человеческого тела, она должна изобрести новые способы привлечения дополнительного количества энергии из природных ресурсов. В некоторых дописьменных культурных системах в качестве источников энергии использовали огонь, ветер или воду, но нерегулярно и в незначительном количестве. Освоение огня — очень древнее культурное достижение, но лишь с изобретением парового двигателя огонь приобрел важное значение как источник энергии. В

ранних культурах огонь был нужен для приготовления пищи, обогрева, отпугивания диких животных и как символ, но не как источник энергии. В более развитых культурах огонь стал использоваться в гончарном деле и в ремесле, но он по-прежнему не использовался как источник энергии: т.е. в этих случаях мы не можем заменить им мышечную силу человека или пересчитать последнюю на силу огня. Лишь в одном контексте в примитивных культурах огонь функционирует как энергия: огнем выжигали сердцевину бревна при изготовлении каноэ. Тут действительно огонь заменил собой мышечную силу. Очевидно, можно привести еще несколько аналогичных примеров. Но в целом до изобретения парового двигателя в эпоху Нового времени культурные системы в очень незначительной степени использовали огонь как источник энергии, который может заменить мышечную силу человека.

Примитивные народы умели сплавлять грузы вниз по течению реки, но до изобретения водяного колеса незадолго до начала нашей эры не было придумано другого способа использовать течение воды как источник энергии для развития культуры. До сравнительно недавних времен ветер не использовался как источник энергии, и он так и не стал сколь бы то ни было существенным источником силы.

Итак, мы видим, что огонь, вода и ветер в очень незначительных количествах использовались как источник энергии на протяжении первых сотен тысяч лет культурной истории. Но первобытный человек знал и использовал для развития культуры еще один источник энергии: речь идет об энергии растений и животных.

Растения, как известно, накапливают и преумножают энергию. В процессе фотосинтеза энергия солнца захватывается и накапливается в форме растительной массы. Жизнь всего животного мира, в конечном счете зависит от солнечной энергии, которую накапливают растения. То есть, все живое зависит от фотосинтеза.

Первые люди так же, как и их дочеловеческие предки, существовали за счет растений и животных. В древнейших культурных системах получили развитие технологии охоты, рыболовства, устройства ловушек для животных, собирательство и т. д. как средства использования источников энергии животного и растительного происхождения. Но присваивать природные ресурсы это одно; преобразовывать и контролировать их — совсем другое. Прошло примерно 985 тыс. лет культурного развития, прежде чем человек стал культивировать несколько сортов растений и приручил некоторые виды животных, т.е. начал их контролировать. В результате возросшего

контроля человека над природой энергетические ресурсы для развития культуры сильно увеличились. Вытеснение собирательства дикорастущих растений возделыванием окультуренных привело к сильному возрастанию производительности труда человека по обеспечению себя растительной пищей. Селекция привела к появлению лучших сортов растений. Уход, удобрения и ирригация повышали отдачу от использования энергии человека, его труда. Особо важное значение имело окультуривание злаков. Тайлор назвал их «могучей движущей силой цивилизации». Все великие цивилизации античности были возвращены на культивации злаков; ни одна великая культура не возникла без возделывания зерна.

Одомашнивание животных также увеличило энергетические ресурсы для развития культуры, расширив сферу контроля человека над формами энергии. Замена охоты разведением домашних животных позволила значительно повысить эффективность добычи пищи и других продуктов животного происхождения. В экономике охотников животных прежде, чем использовать, следовало умертвить, а после того, как одних животных использовали, надо было настичь и умертвить следующих. Разведение домашних животных позволило человеку потреблять продукты животного происхождения, не сокращая численности стада, а даже преумножая ее. Аналогично тому, как это произошло с растениями, целенаправленная селекция (инбридинг) значительно улучшила потребительские свойства животных; и в дополнение к молоку, мясу, шерсти, шкурам человек получил возможность использовать некоторые виды скота как движущую силу для плуга или повозок или как вьючных животных. Таким образом, одомашнивание животных резко увеличило количество контролируемой человеком энергии, которую он смог использовать для развития культуры.

С развитием земледелия и скотоводства резко увеличилось производство и потребление энергии на душу населения в год, что позволяет ожидать скачка в культурном развитии. Именно это и произошло. Археологические данные полностью подтверждают нашу концепцию. В течение нескольких тысячелетий после полного освоения человеком земледелия и скотоводства возникли великие цивилизации древности в Египте, Месопотамии, Индии, Китае и в Новом Свете в Мексике, Центральной Америке, в Андах. После сотен тысяч лет относительно медленного и скудного развития в эпоху палеолита вдруг под влиянием расширения энергетических ресурсов, вызванного переходом к земледелию и скотоводству, произошел скачок в культурном развитии. Великие города, народы, целые империи возникли на месте прежних поселе-

ний, племен, союзов племен — и все это следствие аграрной революции. Одновременно происходил быстрый прогресс во всех ремеслах, искусствах и в интеллектуальном развитии человека. Особенно это заметно в Старом Свете. Предпринимались и успешно завершались смелые инженерные проекты, возводились могучие архитектурные сооружения. Расширялись и процветали гончарное, текстильное ремесла, металлургия. Развивались астрономия, письмо, математика. Отмечены большие успехи медицины. Были созданы впечатляющие произведения искусства — рельефы, скульптура и даже живопись. Прогресс и развитие наблюдались во всех областях культуры.

Но культура в результате расширения энергетических ресурсов, вызванных освоением земледелия и скотоводства, не стала развиваться постоянно и поступательно. Вслед за периодом быстрого роста кривая прогрессивного развития постепенно выровнялась и развитие замедлилось. Апогей развития культуры в Египте, Месопотамии, Индии и Китае был достигнут до начала первого тысячелетия до нашей эры, кое-где значительно раньше, и с тех пор и до начала топливной эры около 1800 г. н.э. ни одной культуре не удалось по всем параметрам превзойти великие достижения бронзового века. Разумеется, нельзя сказать, что с 1000 г. до н.э. до 1786 г. н.э. не было прогресса в культуре. Кое-какие открытия делались, и многие уже известные элементы получили дальнейшее развитие. Но если рассматривать культуры в целом, учитывая такие параметры, как размер политического объединения, размер городов, размах архитектурных сооружений и инженерных построек, плотность населения, производство и потребление богатства и т.д., то культуры Европы в период между распадом Римской империи и до начала топливной эры не достигли уровня, свойственного древним цивилизациям Востока. Так почему же культура не начала развиваться поступательно под влиянием импульса, данного освоением земледелия и скотоводства? Сейчас мы попробуем ответить на этот вопрос.

Похоже, что, по крайней мере, в Старом Свете культура достигла максимально высокого на основе земледелия и скотоводства уровня до начала нашей эры. Новый Свет немного задержался. И разумно будет предположить, что до тех пор, пока не будет изобретен новый способ извлекать энергию из природных источников и тем самым увеличивать ее потребление на душу населения в год, культура не сможет превзойти уже достигнутые вершины. Новый природный источник был найден: энергия угля, позже нефти и газа была преобразована при помощи парового двигателя и двигателя внутреннего сгорания. Разрабатывая обширные запасы угля, нефти и при-

родного газа, человек резко увеличил количество энергии, которую можно использовать для развития культуры. Последствия топливной революции во многом схожи с последствиями аграрной революции: рост народонаселения, укрупнение политических объединений, рост городов, накопление богатств, быстрое развитие наук и искусств, в целом — быстрое и экстенсивное развитие культуры.

После быстрого взлета кривая культурного развития снова стала постепенно выравниваться. Мы вовсе не утверждаем, что культура уже достигла максимально возможного на топливной основе уровня развития, нам лишь кажется, что наметилась тенденция к замедлению развития. Но до того, как вопрос о том, сколь долго *могла бы* развиваться культура на топливно-сельскохозяйственно-мышечном энергетическом базисе, действительно приобрел актуальность, в технологии произошло событие чрезвычайной важности: была извлечена энергия атомного ядра. Впервые за всю историю культуры удалось преобразовать энергию, которая не является энергией Солнца. Пока еще применение этого нового вида энергии в производстве не вызвало скачка в развитии культуры. И прежде чем это сможет произойти, предстоит осознать и решить вопрос о военных последствиях использования атомной энергии.

Итак, мы рассмотрели развитие культуры от антропоидного уровня до наших дней как результат периодически происходящих скачков, увеличивающих потребление энергии на душу населения в год за счет открытия новых источников энергии. Но ведь в этом процессе задействован и еще один технологический фактор, который уже вскользь упоминался; сейчас же настало время более подробно рассмотреть роль орудий труда в культурном процессе.

Энергия, по крайней мере в культурных системах, не создается и не исчезает; она преобразуется. Ее извлекают и заставляют работать или потребляют. Но для этого необходимы инструменты и механизмы. Количество преобразованной энергии может зависеть от эффективности используемых орудий труда, а число произведенных предметов на единицу потребленной энергии, безусловно, от этого зависит. Пока фактор орудий труда мы считали постоянным и рассматривали лишь изменение энергетического фактора. Теперь же энергетический фактор будем считать постоянным и рассмотрим изменение фактора орудий труда. В этом случае будет верным следующее обобщение: *при прочих равных факторах уровень культурного развития зависит от эффективности используемых орудий труда*. Если, например, человек рубит дрова, то количество нарубленных дров на единицу затраченной энергии будет меняться в зависимости от



качества топора; оно будет увеличиваться по мере усовершенствования топоров от палеолита через неолит, бронзовый, железный век вплоть до появления современных топоров из легированной стали. То же самое верно по отношению к таким инструментам, как пилы, ткацкие станки, плуги, упряжь, колесные повозки, лодки и т.д. Прогресс культуры, таким образом, зависит от совершенствования орудий труда так же, как и от количества преобразованной энергии.

Однако совершенствование орудия труда не может продолжаться бесконечно; есть предел, за которым дальнейшее совершенствование данного конкретного орудия труда уже невозможно. Так, весло каноэ может быть слишком длинным или слишком коротким, слишком узким или слишком широким, слишком тяжелым или слишком легким и т.д. Мы можем представить себе весло каноэ такой конфигурации, что дальнейшие изменения приведут лишь к снижению эффективности. Аналогично мы можем совершенствовать луки и стрелы, мотыги, плуги, пилы и т.д., но лишь до определенного предела. На практике каждое орудие труда достигает совершенства или приближается к нему. Изготовление скрипок десятилетиями не претерпевает каких бы то ни было существенных изменений. Паровоз, судя по всему, приблизился к пределу совершенства в том, что касается размеров и скорости. Конечно, некоторое время возможны еще улучшения за счет использования новых материалов, сплавов, применения новых механических принципов. Но все равно, совершенствование любого инструмента или механизма если не достигает предела, то близко к нему приближается. Мы не можем представить себе паровоз или корабль длиной в милю; они просто развалятся от собственной тяжести.

Рассматривая культурный процесс, мы видим, что прогресс и развитие точно так же зависят от усовершенствования механических средств, при помощи которых человек преобразует и использует энергию, как и от увеличения количества используемой энергии. Но это вовсе не означает, что роль этих факторов одинакова. Энергетический фактор — первичный и основной; он — источник движения, активатор процесса. Орудия труда — всего лишь средства, обслуживающие эту силу. Энергетический фактор может возрастать неограниченно; эффективность орудий труда — лишь до определенного предела. При данном количестве энергии культура может развиваться ограниченно: до пределов, обусловленных эффективностью орудий труда. Когда эти пределы достигнуты, без дальнейшего увеличения количества потребляемой энергии развитие невозможно. Но увеличение количества преобразованной энергии ведет к дальнейшему прогрессу в технологии

по всем направлениям, способствует изобретению новых орудий труда и усовершенствованию старых, если это возможно. Так что мы видим, что каким бы важным ни казался фактор орудий труда, он второстепенен по сравнению с первичным и основным энергетическим фактором. И поскольку увеличение количества энергии влечет за собой совершенствование орудий труда, можно сказать, что именно энергия лежит в основании поступательного развития культурного процесса. Так что наше общее утверждение, что при постоянном факторе окружающей среды уровень культурного развития пропорционален количеству энергии, потребляемой в год на душу населения, по-прежнему актуально и подтверждается новыми доводами.

Обратимся теперь к проблеме социальных систем в процессе культурного развития. Социальные системы, как, по нашему мнению, и должно быть, тесным образом связаны с технологическими системами. У кочевых охотников, которые определенным образом используют свои орудия труда, чтобы добывать пищу, мех, шкуры и другие необходимые им для жизни вещи, один тип социальной организации. У оседлого народа, питание которого основано на добыче моллюсков, у скотоводов, у земледельцев, у мореплавателей-торговцев, у народа, занятого промышленным производством и т.д., мы встретим другие типы социальных систем. Постоянное состояние войны и технические средства, которые его поддерживают, также определяют свой тип социальной организации, иногда весьма крепкой. Таким образом, мы видим, что социальная система народа зиждется на технологических средствах, при помощи которых добывается пропитание, обеспечивается защита от врагов и ведется война. Социальные институты, не связанные напрямую с технологией, связаны с ней опосредованно; они способствуют координации разных секторов общества и интеграции их в единое целое.

Социальные системы первобытных народов весьма разнообразны в деталях, поскольку весьма разнообразны условия окружающей среды и технология. Но все социальные системы, основанные на использовании мышечной энергии человека (т.е. не достигшие уровня земледелия и скотоводства), относятся к одному типу. Они невелики по размеру, и для них характерна минимальная структурная дифференциация и специализация функций. Нам не известно ни одного достаточно развитого общества, которое основывалось бы на технологии, использующей лишь мышечную силу человека.

Общества скотоводов и земледельцев на ранних стадиях развития этих технологий сходным образом просты и недифференцированы. Собственно говоря, любое общество до опре-

деленного момента в развитии технологии земледелия или скотоводства мы можем характеризовать как примитивное, первобытное общество: это племена, члены которых связаны родством, имеющие свободный доступ к природным ресурсам, для них характерна незначительная социальная дифференциация и специализация и высокая степень социального равенства. Когда же достигается определенный уровень в развитии земледелия, происходят глубокие изменения социальных систем. Таков *социальный* аспект аграрной революции<sup>5</sup>. Проследим же, хотя бы в общих чертах, ход этой социальной революции.

По сравнению с охотой, рыболовством и собирательством земледелие и скотоводство способствовали увеличению количества пищи и других полезных для человека продуктов на единицу затраченной энергии. Когда же земледелие соседствует с домашним животноводством, энергетические ресурсы для развития культуры становятся еще больше, чем при обычном выращивании культурных растений. Ибо стада домашних животных не только обеспечивают человека мясом, молоком, шерстью и шкурами, но и их мышечная сила может быть использована для перевозки грузов, для того чтобы тянуть плуг, возить повозки и т.д. Все великие цивилизации Старого Света выросли на основе земледелия и скотоводства. А поскольку выращивание злаков стало решающим фактором появления новых технологий в земледелии и скотоводстве, мы вполне можем для краткости говорить о «социальных последствиях развивающейся агротехники».

По мере того как развивалось и совершенствовалось земледелие, улучшались благодаря селекции свойства растений, осваивались и оптимизировались методы выращивания культур, ирригации, осушения и удобрения почв, севооборота и т.д., увеличивалось количество произведенной пищи. А по мере того как увеличивался объем продовольствия, росло народонаселение. Мелкие племена становились крупными, крупные постепенно превращались в народы и империи; деревни увеличивались до размера городов, мелкие города превращались в большие.

При этом сельское хозяйство не просто давало *больше пищи* по сравнению с охотой, рыболовством и собирательством, оно давало больше пищи на душу населения, на единицу затраченного труда. И с дальнейшим развитием сельского хозяйства продуктивность труда человека на этом поприще все более увеличивалась. Постепенно стало возможным, чтобы часть населения производила продукты питания для всех. Вследствие этого часть населения смогла отойти от сельского хозяйства и заняться другими видами деятельности, про-

мышленностью и искусствами. Агротехника совершенствовалась, и все больше и больше населения могло уйти с полей и заняться другими видами деятельности. Общество разделилось по видам занятости, дифференцировалось структурно и специализировалось функционально. Это, как мы сейчас увидим, привело к дальнейшему развитию общественной жизни.

Рост народонаселения имел, в свою очередь, важные последствия и для еще одной сферы жизни. Племена и кланы были организованы на основе родства; социальные связи базировались на родстве. Этот механизм работал достаточно эффективно, пока социальные ячейки были относительно невелики; клан или племя могут нормально функционировать как механизм социальной организации и социального взаимодействия до тех пор, пока численность его членов сравнительно невелика, пока общественные отношения могут носить личный характер. Но как только вследствие развития агротехники и увеличения производства пищи кланы и племена существенно выросли, они стали разваливаться под тяжестью собственного веса. Вследствие роста численности населения в первобытном обществе появилась тенденция к дезинтеграции. Чтобы избежать хаоса, требовался новый тип социальной организации. И такой тип был найден в форме государства. Это стало еще одним следствием аграрной революции.

Развитие агротехники также повлекло за собой глубокие изменения в организации экономики. В племенном обществе производство, обмен и потребление ценностей происходят на основе личных отношений, отношений родства; экономическая организация фактически совпадала с системой родства. Такой тип экономической организации прекрасно работал в небольшом обществе с минимальным разделением труда и с незначительной дифференциацией социальной структуры по линии занятости. Но по мере того как общество экстенсивно дифференцировалось вследствие роста продуктивности сельскохозяйственного труда, все насущней требовался новый тип экономической системы; следовало экономически обособить классы и найти способ их взаимодействия. Это возможно было сделать либо на феодальной основе, либо на основе рыночных отношений. И в том, и в другом случае возникает система, в которой отношения собственности формируют социальные связи, а не наоборот, не так, как это было в племенном обществе, основанном на родстве.

На дописьменном уровне развития культуры случались, конечно, побоища между племенными группами. Конкурентная борьба за более удобные места для охоты и рыболовства или за другие природные ресурсы, месть за реальные или во-

ображаемые (колдовские) обиды и оскорбления приводили к внутриплеменным конфликтам. Но при этом отсутствовали причины для крупномасштабной и систематической борьбы. Они возникли лишь вследствие аграрной революции. Высокий уровень развития земледелия, металлообрабатывающего, гончарного и других ремесел способствовал производству и накоплению значительных богатств. Богатства, накопленные процветающим народом, в совокупности с его природными и людскими ресурсами, которые делали возможным дальнейшее накопление богатств, представлялись заманчивой добычей для другого народа, который мог все это завоевать. Война стала выгодным занятием. И мы наблюдаем, особенно в Месопотамии, состояние почти постоянной войны: народы, борющиеся друг с другом за богатые, плодородные поймы рек, за богатства, сосредоточенные в замках и дворцах, народы, громящие и грабящие друг друга, новые царства, поднимающиеся на руинах предыдущих.

Систематические, хронические войны имели весьма существенные социальные последствия: формирование класса профессиональных воинов, которые в союзе со знатью, а иногда даже и самостоятельно, становились мощной политической силой; низведение представителей завоеванного народа до статуса рабов или невольников; подчинение народных масс императивам постоянных военных конфликтов. Таким образом, война разделила общество на два основных общественных класса: сравнительно небольшую правящую группировку, которая организовывала и направляла военную кампанию и получала львиную долю завоеванной добычи, и многочисленный класс, представлявший собой «пушечное мясо», — крестьяне, невольники, простые воины и т.д. И по сути разница в положении большей части народа в стане завоевателей и в порабощенной стране была не столь уж существенной.

Но не только война послужила фактором, разделившим после аграрной революции общества на немногочисленный, но властный и богатый правящий класс, с одной стороны, и многочисленный класс крестьян, рабов, невольников — с другой. Такое мирное занятие, как торговля, особенно после появления денег, воздействовало на общество в том же направлении. Ремесло и торговля тоже ведут к концентрации богатств. В конкурентной борьбе крупные торговцы поднимаются еще выше за счет мелких. Богатство концентрируется в руках немногих. Ростовщичество становится быстродействующим и эффективным средством еще большего обнищания бедных и укрепления богатых. Когда процент по ссуде поднимается примерно от 30 до 100 и больше, что было характерно

для тех времен, мелкие должники быстро попадали в экономическую зависимость к ростовщикам. В Греции до реформ Солона нередко случалось, что мелкий крестьянин продавал своих детей в рабство, чтобы оплатить только процент по займу, но не саму ссуду. Разоряли массы и ввергали их в положение полной экономической зависимости и несвободы также и налоги, собираемые правящим классом посредством государственного механизма, и непомерная рента, которую платили мелкие держатели крупным землевладельцам.

Итак, мы видим, что технологическая революция в сельском хозяйстве имела следующие социальные, политические и экономические последствия: распад прежней социальной системы первобытного общества, отмирание племени и клана; деление общества на многочисленные группы по роду занятий — гильдии, цехи ремесленников и т.п.; разделение общества горизонтально на два основных класса: немногочисленный, богатый, могущественный правящий класс и больший по численности эксплуатируемый класс, которым правящий класс управляет и который так или иначе держит в подчинении. Взамен первобытного общества, основанного на родстве, возникает гражданское общество, основанное на отношениях собственности; государство приходит на смену племени и клану. Революция в агротехнике ускорила и довела до конца революции в социальной, политической и экономической сферах культуры. По мере того как дальнейшее развитие агротехники увеличивало потребление энергии на душу населения в год, общество становилось все более дифференцированным структурно и специализированным функционально. Этому сопутствовало появление специального социального механизма координации функций и соотношения структур, механизма интеграции и регуляции. Этот политический механизм имел два аспекта, религиозный и светский, иногда они соединялись, иногда разделялись, но оба всегда присутствовали. Этот специальный механизм координации, интеграции и регуляции мы называем «государство—церковь». Эволюция гражданского общества от эпохи раннего железного века до настоящего времени, прошедшая через множество форм отношений между государством и классами, — это особый сюжет, к которому мы еще вернемся. А сейчас мы хотим подробнее остановиться еще на одной проблеме, которую уже упоминали.

Если культура начинает развиваться тогда, когда увеличивается потребление энергии на душу населения в год, то почему она вследствие революции в агротехнике не продолжает равномерно прогрессировать? Мы убедились в том, что этого не произошло. Напротив, достигнув определенного

уровня, она перестала развиваться и находилась примерно на одном уровне до тех пор, пока не получила новый мощный толчок к развитию в период топливной революции. И в то же время сельское хозяйство как технологический процесс, как механизм преобразования солнечной энергии не достиг предела развития и, по утверждениям агрономов, даже не подошел близко к этому пределу. Так почему же технологический прогресс в сельском хозяйстве замедлился и практически остановился после столь стремительного взлета?

Похоже, что ответ следует искать во взаимоотношениях социально-экономической и технологической систем, установленных аграрной революцией. Как мы уже говорили, каждая социальная система зиждется на технологической системе и определяется ею. Но каждая технологическая система функционирует *внутри* некой социальной системы и, следовательно, ею *обусловлена*. Порожденная аграрной революцией социальная система таким образом влияла на технологический процесс, чтобы по возможности «сдерживать его» и в целом остановить дальнейший прогресс в культуре. Вот как это получалось.

Социальная система гражданского общества, как мы видели, была разделена на правящий и эксплуатируемый классы. Последний производил богатства; первый присваивал из них такую долю, что последнему оставались лишь минимальные средства для поддержания своего существования. Увеличение производства путем повышения эффективности не сулило классу производителей никакой выгоды; весь полученный прирост все равно присвоит себе правящий класс. Но и правящий класс был не склонен серьезно заниматься проблемой повышения эффективности агротехники. Если у него возникали потребности, которые не могли быть немедленно удовлетворены, он не видел толка в разработке долгосрочных планов по улучшению технологии сельского хозяйства, ведь было проще увеличить поборы с работников. В целом же правящий класс, судя по всему, был достаточно обеспечен. Более того, судя по имеющимся источникам, он гораздо больше был обеспокоен перепроизводством, а не обеспечением себя самым необходимым. Это особенно бросается в глаза в Египте, но то же самое было и в Месопотамии, и в других районах: правящий класс жил в роскоши и весьма расточительно. Дворцы и замки ломались от сокровищ, их солидная часть перепадала мертвым — было принято хоронить знать вместе с ценными вещами. В дополнение к этому разрабатывались грандиозные программы общественных работ — постоянно строились пирамиды, монументы, дворцы, гробницы, дворцы. Создается впечатление, что правящий класс часто сталки-

вался с проблемой перепроизводства и с угрозой технологической безработицы и быстрого прироста населения среди низшего класса. Программы крупных общественных работ, захоронение соковок вместе с мертвецами и т.д. помогли им решить эти проблемы одним ударом. Таким образом, когда был достигнут определенный уровень развития, социальная система стремилась амортизировать импульсы дальнейшего технического прогресса. В дополнение к уже отмеченному, Чайлд указывает, что действие социальных систем было направлено не только на то, чтобы концентрировать богатство в руках господствующего меньшинства, но и на то, чтобы не дать широким массам населения получить выгоду от технического прогресса. Это не давало технологии шанса развиваться интенсивно, качественно, или распространяться экстенсивно, количественно.

Таким образом мы видим, что новая агротехника привела на первых порах к небывалому доселе культурному росту. Но вследствие этого развития была создана социальная система, которая с течением времени стала сдерживать развитие технологии, несмотря на то что *технологический* предел сельскохозяйственного производства еще был очень и очень далек. Разумным будет предположить, что культура человека так бы и не превзошла вершин, достигнутых задолго до начала нашей эры, если бы благодаря изобретению новых форм использования природных богатств не было увеличено производство энергии на душу населения в год.

Топливная революция стала кульминацией и синтезом нескольких потоков элементов культуры, которые давно уже развивались, точно так же, как многими веками ранее расцвет целого ряда тенденций синтезировался в аграрной революции. И подобно своей предшественнице топливная революция повлекла за собой огромные социальные политические и экономические перемены, резко увеличив энергетические ресурсы для развития культуры за счет изобретения новых форм преобразования солнечной энергии, заключенной в угле, нефти и в природном газе.

Так же, как произошло в случае с аграрной революцией, внедрение технологий, связанных с переходом на новое топливо, привело к быстрому росту народонаселения. До наступления угольного века население Европы увеличилось со 100 млн. человек в 1650 г. до 187 млн. человек в 1800 г. А с 1800 до 1900 г. оно выросло более чем до 400 млн. Население Англии, страны, с которой началась индустриальная революция и где она достигла полного размаха, с 1700 до 1800 г. увеличилось на 50 %. Но в течение XIX в. оно возросло на 260 %. За два столетия до 1872 г.



население Японии увеличилось только на 41 %. За 50 лет после 1872 г. (примерно с этого времени там началась индустриализация) население страны возросло более чем на 80 %. Аналогично тому, как это происходило в бронзовом веке, новая технология подтолкнула и далее стимулировала быстрый рост городов. Европейская феодальная система — сельское аристократическое натуральное хозяйство — отмерла и была вытеснена городской индустриальной экономикой, существующей в условиях парламентаризма и нацеленной на производство ради коммерческой прибыли. Социальная структура еще более дифференцировалась, функции еще более специализировались. Производительность труда человека росла по мере развития технологии. Сельскохозяйственное население уменьшилось относительно, а кое-где и в абсолютных цифрах.

Произошли изменения и в классовой структуре общества. Основная дихотомия — малочисленный правящий класс и подчиненное ему эксплуатируемое большинство населения — сохранилась, но состав этих классов изменился радикальным образом. Промышленные лорды и финансовые бароны сменили феодальную сельскую аристократию в качестве доминирующего элемента в составе правящего класса, а городской промышленный пролетариат занял место крепостных, крестьян и рабов в качестве основной составляющей подчиненного класса. Рабочая стачка пришла на смену крестьянскому бунту и восстаниям рабов и крепостных более ранних веков. И опять, но уже в новой форме, механизм церковь—государство стал служить для координации и регулирования, стремясь сохранять цельность общества, сдерживая классовые антагонизмы и мобилизуя общественные ресурсы для защиты отечества и ведения войны.

Здесь мы можем ненадолго прервать ход наших рассуждений и отметить интересную черту процесса культурной эволюции: *по мере развития культуры темпы роста убыстряются*. Мы уже обратили внимание на то, что темпы роста в эпоху позднего неолита и раннего бронзового века значительно превышали темпы роста в палеолитическую и эолитическую эпохи. Аграрной революции потребовалось несколько тысячелетий, чтобы развиться в полной мере. Топливная же революция началась всего каких-нибудь 150—200 лет тому назад, но с тех пор уже произошли изменения более глубокие, чем за весь ход предыдущей истории. Перемены столь стремительны, и мы настолько сами в них вовлечены, что нам трудно охватить ситуацию и оценить глубину и природу этой революции, которая происходит и в технологической, и в социальной, и в политической областях. В 1922 г. в книге «Новый взгляд на историю Америки» профессор А.М.Шлезингер

сравнил культуру Соединенных Штатов времен Линкольна с культурой страны во времена Бенджамина Франклина, с одной стороны, и с культурой своего времени — с другой. Он заметил, что повседневность, окружавшая Линкольна, была бы не чужда Джорджу Вашингтону и Франклину. Но американская культура 1922 г. страшно удивила бы и озадачила Линкольна, вернись он вновь на сцену политической жизни страны:

«Его бы удивили здания высотой более трех-четырёх этажей. В его время не было огромных стеклянных витрин магазинов, электрических фонарей на улицах, кинотеатров, электрических лифтов в домах, крупных универсагов. Он бы подивился гладко асфальтированным улицам и цементированным тротуарам. Еще более поразился бы он автомобилям и работающему на электричестве городскому транспорту. Его бы заинтересовал даже мальчишка на велосипеде. При посещении Белого дома ему надо было бы познакомиться с такими привычными реалиями нашей жизни, как сантехника, паровое отопление, серные спички, телефон, электрическое освещение и даже авторучка. Во времена Линкольна системы водопровода и канализации только начинали развиваться, только-только появилось освещение, работающее на угле, керосине или на газу, и стальное перо лишь недавно заменило традиционное гусиное. Стальные рельсы, мосты из металла, мощные локомотивы, автомобили-рефрижераторы, искусственный лед, сепараторы для изготовления масла, гусеничные тракторы, денежные почтовые переводы, посылки по почте, телеграф, радио, моторы, работающие на бензине, автоматическое оружие, динамит, подводные лодки, самолеты — все это и еще сотни других новейших изобретений были неизвестны в его времена»<sup>6</sup>.

А теперь представьте себе перемены, происшедшие с тех пор, как Шлезингер это написал в 1922 г. — на транспорте, в медицине, коммуникациях и в технологии в целом! Пожалуй, особенно бросается в глаза технический прогресс в военном деле. Техника, использованная в ходе первой мировой войны, сегодня уже смотрится как музейный экспонат, но и многое из того, что было впервые опробовано во второй мировой войне, уже порядком устарело. Страшно даже предположить, как будет выглядеть следующий крупный военный конфликт; кое-что уже приоткрылось, кое о чем можно только догадываться, чтобы представить себе, как далеко зашел технический прогресс со времен Пёрл-Харбора. А за спиной Марса стоят крупные исследовательские лаборатории и полигоны, которые спешат развивать далее и совершенствовать новые орудия труда и технологии во всех сферах производства. Темп прогресса культуры сегодня велик, как никогда. «Наша жизнь, —

писал знаменитый физик Артур Холли Комптон в 1940 г., — отличается от жизни наших предков двумя поколениями ранее более разительно, чем их жизнь отличалась от цивилизованной жизни на заре письменной истории человечества»<sup>7</sup>. А с тех пор как Комптон это написал, произошла самая глубокая, ужасная и, наверное, самая важная в истории человечества революция — была извлечена атомная энергия.

Но снова, так же, как и в случае с аграрной революцией и ее последствиями, социальная система, созданная новой топливной технологией, стала противодействовать дальнейшему развитию культуры. Система, основанная на цене и прибыли, способствует производству и технологическому развитию до тех пор, пока произведенные товары находят сбыт. Но аналогично тому, как это происходило в социально-экономической системе бронзового века, новый коммерциализм топливной эры был внутренне ограничен. Ни в одном индустриально развитом государстве нет внутреннего рынка, способного поглотить всю произведенную продукцию: сама система прибыли в промышленности основана на том, что стоимость произведенного превышает стоимость издержек производства, куда входит заработная плата, которую получают рабочие. Следовательно, чрезвычайно важно экспортировать произведенные товары; «мы должны экспортировать, иначе мы умрем», — этот отчаянный крик в недавние годы мы слышали уже от многих стран. Какое-то время рынками сбыта могут служить другие страны. Но по мере того как производство растет с развитием технологии, а неевропейские страны, такие как Япония, индустриализируются и вступают в борьбу за рынки сбыта, международная система получения прибыли начинает буксовать. Промышленное производство растет, и мировой рынок сужается. Когда товары не находят выгодного сбыта за границей, внутреннее производство сокращается. Предприниматели стараются не производить товары, которые нельзя выгодно продать. Фабрики, заводы, шахты закрываются. Миллионы людей теряют работу. Избыток произведенной продукции уничтожается, сокращается сельскохозяйственное производство. В стране царит ужасное бедствие перепроизводства и безработицы, «голод посреди изобилия». Социальная система душит огромную машину производства, парализует политику. Приходится выбирать между стагнацией и смертью, между войной и революцией. Если бы социальная система была способна сдерживать развитие топливных технологий и вызванные ими коммерческую конкуренцию и классовые конфликты, общество стабилизировалось бы в стагнирующей форме индустриального феодализма. Но если силы, порожден-

ные новой технологией, сумели бы противостоять ограничениям, налагаемым ценами и парламентской системой, тогда культура развивалась бы дальше и достигла новых высот.

Сейчас очевидно, что развитие культуры, которой дали импульс мощные силы топливной технологии, постепенно замедляется. Начальная фаза второй великой культурной революции — индустриальной революции — завершена, и мы входим уже во вторую фазу, фазу социальной, политической и экономической революции. И, как и прежде, война остается надежным средством глубокого политического обновления. Система свободного индивидуального предпринимательства практически исчезла из бизнеса и торговли. Золотой стандарт стал памятником ушедшей эпохи. Парламентарная система управления, устройство специально созданное, чтобы обеспечить максимальную свободу развития промышленных и финансовых предприятий, как таковое практически изжило себя. Частное право перестало служить таким важным средством достижения свободы роста, как на заре эпохи коммерциализма. Сегодня оно порождает конкуренцию, междоусобную борьбу, хаос и паралич. Концентрация власти при отсутствии публичной ответственности в руках тех, кто владеет многочисленными богатствами или контролирует их, или в руках представителей организованного труда более не совместима со степенью единства и силы, которыми должна обладать нация, чтобы успешно противостоять соперникам на международной арене. Необходимость национального выживания требует подчинения частного права всеобщему благосостоянию, части — целому. Одним словом, государству как интегрирующему и регулирующему механизму гражданского общества предстоит сосредоточить в своих руках еще большую власть и осуществлять еще больший контроль. Эволюция общества непреклонно ведет к более высокому уровню интеграции, к еще большей концентрации политической власти и контроля.

И на международном уровне тоже можно проследить интересную тенденцию: движение к все большим и большим политическим единствам. Аграрная технология заменила деревни городами, племена — народами и империями. Современная топливная технология аналогичным образом способствует созданию более крупных политических объединений, меньшего числа центров концентрации власти. Относительно недавним проявлением тенденции к сплочению наций можно считать объединение Германии и Италии в XIX в. Версальский договор сделал попытку «балканизировать Европу», противодействовать действующей уже целый век тенденции социальной эволюции и раздробить континент на мелкие части. Одним из весьма примечательных и важных аспектов вто-

рой мировой войны, особенно на начальном этапе, было стремление унифицировать Европу. С полдюжины мировых держав участвовали в первой мировой войне; лишь две вышли победителями из второй. Арена борьбы за господство сужается по мере того, как ее участники уничтожаются. Логическим итогом станет не просто господство одного государства — это переходный этап, но единая политическая организация, которая будет охватывать всю планету и все народы. К такой развязке быстро ведет нас новая могущественная технология.

Однако новый и зловещий элемент усложняет перспективу: использование атомной энергии в военных целях. И опять-таки, этот фактор возник не случайно, а вследствие того, что энергию, извлеченную из нового источника, стали преобразовывать в такую ужасную форму. Вновь мы оказались на пороге технологической революции. Последствия этого нового технологического прорыва могут принципиальным образом отличаться от последствий аграрной и топливной революций. В прошлом появление новых технологий упраздняло старые социальные системы, но при этом заменяло их на новые системы. Ядерная же технология грозит разрушить саму цивилизацию или изуродовать ее настолько, что потребуется сто, тысяча, а, может быть, десять тысяч лет, чтобы вновь достичь уровня развития сегодняшнего дня. По крайней мере, в этом уверяют нас видные ученые и военные; мы же, непосвященные, подобно детям, живем пока в незнании, поскольку все важные обстоятельства, связанные с использованием атомной энергии, держат от нас в секрете. Разрушение нескольких десятков научных и промышленных центров в Европе и в США будет губительным для западной цивилизации, а власть имущие уверяют нас, что это вполне возможно, если не сказать вероятно. Надежда на будущее и на спасение человечества и цивилизации в случае развязывания новой войны связана с победителем, — а не просто с выжившим, — с таким победителем, который обладает достаточными силами и ресурсами, чтобы объединить весь человеческий род на нашей планете в единую социальную систему.

Таким образом, мы в общих чертах представили картину эволюции человеческой культуры со времен ее зарождения у наших еще дочеловеческих предков до настоящего времени. Это — полная приключений история прогресса вида, поднявшегося при помощи культуры над животным состоянием, вытянувшего себя к совершенно новому образу жизни, который дал ему преимущество над другими видами и помог достичь господства среди других животных и контроля над средой обитания. Зарождение

культуры подняло эволюционный процесс на новый уровень. Для человека отпала необходимость осваивать природу и технологию по мере чрезвычайно медленного процесса биологических изменений; у него появился экstrasоматический механизм приспособления и контроля, который развивался, исходя из собственных законов и потенций. Более того, прогресс в одном аспекте культуры легко перекидывается на другие, так что каждая область выигрывает от развития одной. Следовательно, история человека становится отчетом об истории его культуры.

Герой нашего рассказа — технология. Это мир скал и рек, палок и стали, воздуха и света звезд, галактик, атомов, молекул. Человек — всего лишь материальное тело особого рода, которое должно совершать определенные действия, чтобы поддерживать свое состояние в космической материальной системе. Средства приспособления и контроля, обеспечения безопасности и борьбы за выживание — это технологические средства. Так что культура становится прежде всего механизмом преобразования энергии, необходимым, чтобы заставить энергию работать на благо человека, а уж потом — механизмом формирования и направления его поведения, не связанного напрямую с добыванием пищи, защитой от врагов и борьбой с врагами. Поэтому социальные системы определяются технологическими системами, философские концепции и искусство отражают опыт, сформированный технологией и преломленный социальными системами. Культурные системы, аналогично системам биологическим, обладают способностью к росту. То есть способность захватывать энергию оборачивается способностью захватывать и преобразовывать ее во все больших количествах. Таким образом, культурные системы, подобно биологическим организмам, развиваются, множатся и распространяются на другие территории. Солнце — первичный двигатель; культура — термодинамическая система, которая от него работает. По крайней мере, солнечная энергия породила все известные доселе в истории культурные системы, и она будет поддерживать культурные системы даже тогда, когда все земельные запасы расщепляемого топлива будут исчерпаны, если цивилизация выживет и доживет до этого момента. Но все же главным действующим лицом в нашей пьесе остается технология, даже если она окажется не героем, а злодеем. Технология строит, но она может и разрушать. Надежда на то, что цивилизация, таким трудом и с такими издержками созданная, просто не может уничтожиться, потому что такой конец был бы слишком ужасен и лишен смысла, — не более чем наивная антропоцентрическая болтовня. Космосу нет никакого дела до того, что создал человек на этой крошечной планете. Окончательное уничтожение человеческого рода — а рано или

поздно это произойдет — будет далеко не первым случаем, когда тот или иной вид полностью вымирает. Это уже не станет событием в жизни нашей планеты.

Но человек может пережить радиоактивную катастрофу, даже если его культура будет отброшена до уровня эпохи неолита; он снова начнет восхождение наверх, на этот раз, может быть, другим путем; и не исключено, что культура от этого только выиграет. Культура же может и не разрушиться, и даже не пострадать сильно от новых источников энергии. Вероятность разрушения не больше вероятности выживания. Когда произойдет следующее крупное ристалище на международной арене, разрушения могут быть — и, наверное, будут — велики, но и созидательные силы новых технологий могут оказаться достаточными, чтобы восстановить разрушенное за короткий срок и объединить весь мир в единую политическую систему. Тогда и только тогда будет устранена роковая неизбежность войн и расчистится путь для более интересной и богатой жизни.

Мы набросали чисто культурологический обзор эволюции культуры. Характеризуя в целом поведение и развитие этой экстрасоматической традиции, мы не касались проблем расы, физического типа, интеллекта, морального чувства, человеческого достоинства, демократии прогресса, индивида (гения или его противоположности), проблем отцов и детей, сознания, социального взаимодействия, базовой структуры личности, приучения к чистоплотности в раннем детстве, естественного или искусственного вскармливания младенцев. Мы объясняли культуру, исходя из самой культуры. Грозу или смерч объясняют, исходя из предшествующих или последующих метеорологических явлений; описывая клан или конституцию, аналогичным образом следует объяснять их, исходя из истории того, что им предшествовало в культуре, и их культурных последствий.

Как мы неоднократно повторяли, культура представляет собой поток взаимодействующих элементов; каждая культурная черта воздействует на другие и испытывает с их стороны влияние. Некоторые элементы устаревают и исключаются из этого потока; в него включаются новые элементы. Все время создаются новые пермутации, комбинации, синтез. Что бы мы ни рассматривали, ограниченный участок культурного континуума, например, эволюцию математики или генеалогию парового двигателя, или же культуру в целом, принцип интерпретации остается одним и тем же: культура вырастает из культуры. В данном наброске эволюции культуры как целого мы рассмотрели крупные категории: технологию, социальные системы, философию. Мы разбили технологию на два

фактора: энергии и орудий труда; рассмотрели движение каждого класса элементов, их взаимозависимость, воздействие технологии на социальные системы и влияние экономических и политических институтов на сельское хозяйство, машинную индустрию. Мы отметили роль, которую играет война как культурный процесс в ходе политических преобразований. И наконец рассмотрели судьбу цивилизации, лежащую сегодня на чаше весов, которые еще неизвестно как могут качнуться в ту или иную сторону под воздействием ядерных технологий.

Культурология — совсем молодая отрасль науки. После нескольких веков развития астрономии, физики и химии, нескольких десятилетий развития физиологии и психологии наука наконец обратила свое внимание на то, что в наибольшей степени определяет *человеческое* поведение человека — на его культуру. После многих неудачных попыток было все-таки показано, что культуру невозможно объяснить с точки зрения психологии; подобные интерпретации представляют собой не более чем антропоморфизм в научном одеянии. Объяснение культуры может быть только культурологическим. Наука о культуре молода, но многообещающа. Ей еще предстоит многое совершить, если только предмет ее изучения сохранится и продолжит свое движение — вперед и вверх.

## Примечания

<sup>1</sup> MacCurdy G.G. Human origins. V.II. N.Y., 1933. P. 134; Ostwald W. The modern theory of energetics// The monist. 17:481-515.

<sup>2</sup> В 70-е годы Л.А.Уайт пересмотрел эту точку зрения и пришел к выводу, что культура далеко не всегда служит целям выживания и облегчения борьбы за существование. — *Прим. перев.*

<sup>3</sup> Childe V.G. Man makes himself. L., 1936. P.7, 9.

<sup>4</sup> Функционирование любой конкретной культуры, конечно же, обусловлено местными природными условиями. Но, рассуждая о культуре в целом, мы можем усреднить разные варианты внешней среды, рассматривать ее как постоянный фактор и исключить из предлагаемой формулы культурного развития.

<sup>5</sup> Этим термином (Agricultural revolution) Уайт называет именно освоение человеком земледелия и скотоводства. Не путать с более привычным для русскоязычного читателя значением. — *Прим. перев.*

<sup>6</sup> Schlesinger A.M. New Viewpoints in American history. N.Y., 1922. P. 247-248.

<sup>7</sup> Compton A.H. Science shaping American Culture//Proceedings. / American Philosophical Society. 1940. N 83. P.573-582.



Алфред Л. Крёбер

# Конфигурации развития культуры \*

---

## Глава XI Заключение и выводы

### §112. Универсалии истории

**О**кидывая взором проделанную работу, прежде всего хочу сказать, что в рассмотренных мною феноменах я не вижу свидетельств существования какого бы то ни было закона в подлинном смысле этого слова; в них нет ничего циклического, регулярно повторяющегося или необходимого. Нечего представить и в пользу того, что каждая культура непременно должна развивать модели, в рамках которых стал бы возможен ее качественный расцвет, или в пользу того, что она, однажды миновав период расцвета, непременно должна угаснуть без всяких шансов на выживание. В конце концов, культуры переходят одна в другую и тем самым не могут обладать индивидуальной целостностью высших организмов. Нет также никаких причин считать, будто ошибаются историки, настойчиво отвергающие или, как минимум, ставящие под сомнение наличие строгих универсалий в чередовании человеческих дел и социальных событий. Опыт свидетельствует, что универсалии могут быть обнаружены в абстрактных свойствах или процессах, но никак не в конкретных явлениях. И на фоне таких физических и биологических констант, или постоянных свойств, которые все-таки удалось открыть, факты истории и культуры выглядят не столько феноменами, сколько эпифеноменами.

Суть моей работы заключалась в том, что я представил массу данных в манере по существу описательной; эта описательность — или, если хотите, повествовательность — в осно-

---

\* A. L. Kroeber. Configurations of Culture Growth. Berkeley, 1944. P. 761-777, 818-825, 838-846. (Публикуются фрагменты книги.)

ве своей не отличается от манеры работы историков и большинства антропологов, хотя в ней в двух отношениях акценты проставлены несколько иначе. Во-первых, люди на протяжении всей книги рассматривались как показатель степени, а не как фактор и даже не так, как если бы они были действующей силой. Благодаря этому культурные конфигурации предстают скорее в виде обнаженных скелетов, нежели в виде чего-то размытого, размазанного и расплывчатого. Здесь, несомненно, дает о себе знать профессиональная подготовка этнолога, занятого изучением примитивных культур.

Во-вторых, эта работа отличается от строго исторических исследований тем, что она, будучи нацеленной на широкие сравнения, неизбежно должна была стать несколько «социологичной» по своему подходу, т. е. выйти за пределы исторического контекста. Тем не менее я верю, что нарушение этого контекста не превысило границ необходимого; иначе говоря, оно не было результатом беспечности или недомыслия. Отдельные фрагменты работы были в некоторой мере сведены воедино в предыдущей главе, где рассматриваемые национальные культуры были подвергнуты повторному исследованию как целостные образования. В конце концов, если к сравнительному исследованию подойти всерьез, то оно невозможно без анализа. Исследование отдельных периодов и ареалов, свойственной им особой деятельностью, присущих им специфических взаимосвязей или же форм, принимаемых неисторическими культурами, разумеется, всегда предполагает как историческую, так и антропологическую работу. Однако столь же очевидно, что никакое умножение подобных усилий не даст *per se* ничего, кроме подспудного сравнительного понимания. Если необходимо получить поясняющие сравнительные выводы, требуется сравнение как таковое; и если в итоге выяснится, что точное и надежное сравнение труднодостижимо, то и это будет полезный результат, как бы он нас ни разочаровал. Я стараюсь не давать повода ожидать от моей работы слишком многого.

### §113. Культурные паттерны и развитие культуры

Что действительно показывает приведенный выше материал, так это силу и значимость культурных паттернов, или схем, — как я вынужден их называть за неимением лучшего термина. То, что культурные схемы концептуально обоснованны, определенным образом отражая существующую реальность, видимо, доказывается тем, что паттерны, в рамках которых создаются результаты, наделяемые нами высокой ценностью, ока-

зываются четко ограниченными и даже концентрированными во времени и пространстве и обычно характеризуются непрерывным возрастанием или убыванием в ценности. Действительно, один из возможных способов определить высшие ценности — наделить ими те качества человеческих творений, которые обычно проявляются в ограниченных и оформленных определенным образом исторических конфигурациях. Такое определение имеет следующее достоинство: оно схватывает нечто, неизбежно превосходящее индивида, при этом не соотнося его ни с отдельной личностью, ни с какими бы то ни было априорными стандартами и критериями. И в то же время личность не отрицается: она остается и просто рассматривается как средство, или инструмент, а не как действующая сила.

Что именно связывает высокоценные культурные образцы со свойственной им мимолетностью существования, — в то время как образцы, наделенные меньшей ценностью, могут существовать гораздо дольше и претерпевать гораздо меньшие изменения, — далеко не ясно. Причиной тому может быть нечто, заложенное в конституции человеческой психики (*mind*). Однако до сих пор еще никому не удалось упорядочить феномены истории при помощи непосредственно психологических объяснений; не буду прибегать к ним и я. Ясно одно: паттерны, которым мы приписываем более высокие свойства, выделяются из множества возможностей. Они не могут обрести свою качественную определенность, оставаясь в недифференцированном состоянии. Когда они начинают выделяться, когда только начинается их становление, они посвящают себя определенным специфическим задачам и отказываются от всех других. Если возникает конфликт с другими частями культуры, в которой формируется паттерн, то его отбора и выделения может не произойти, сам он как нечто вполне обособившееся может быть отвергнут, и высокой культурной ценности он не обретет. Если же этого не случится и другие паттерны культуры будут способствовать его росту или хотя бы не вступят с ним в конфликт, то данный образец обычно кумулятивно развивается в том направлении, в каком он первоначально начал дифференцироваться благодаря своего рода инерции. Итак, либо возникший конфликт с остальной культурой кладет конец паттерну, либо он реализует и развивает новые возможности, заложенные в избранном им пути, до тех пор пока эти возможности, которых будет оставаться все меньше и меньше, наконец не иссякнут. Когда потенции паттерна исчерпываются, можно говорить, что он и сам исчерпал себя. Или, если выразиться точнее, кульминация ценности наступает в момент проявления всего спектра

заложенных в паттерне возможностей, а когда пространства для его дальнейшего развертывания начинает становиться все меньше, его ценность начинает убывать. Далее развитие может постепенно пойти по нисходящей, а достигнутые результаты будут сохраняться как институты, но уже не развивающиеся, а просто воспроизводящиеся; качество атрофируется. Или же, если энергия в поле культуры еще велика, ограничения, накладываемые на себя растущим или достигшим кульминации паттерном, воспринимаются им как путы, и он предпринимает попытку их разрушить. Такого рода попытки могут вызвать конфликты, которые рано или поздно сглаживаются.

Примером напряжения, ведущего к разрушению паттерна, является поздняя греческая скульптура. После того как образец сложился и его основные возможности в период расцвета были исчерпаны, пришел период проявления сильных чувств и полного спокойствия, вялого идеализма, стандартизованного символизма и реализма, почти такого же, как у нас сейчас. Во времена Фидия и даже Праксителя таких противоречивых течений не было. Аналогичным образом средневековая философия за 50 лет, прошедших после смерти Фомы Аквинского, распалась на негативистский скептицизм Оккама и мистицизм. Примерно в то же время в критическую фазу (по сравнению с кульминацией, достигнутой в XIII в.), вступила готическая архитектура, а чуть позднее она начала превращаться в «пламенеющий» архитектурный стиль. Современная философия достигла зенита в мышлении Канта; Гегель и его современники критиковали или разрабатывали его философию, но в установленных ею границах; Шопенгауэр выступил с предрассудками и догматизмом; следующие одно или два поколения развивали философию Канта, Маркса, Ницше. Все европейские изящные искусства примерно с 1880 г. — а если говорить строже, с 1900 г. — проявляли все возрастающие симптомы того, что можно назвать разложением образца: возбужденные ритмы и диссонанс в музыке, свободный стих в поэзии, бессюжетные романы, кубизм, абстракционизм и сюрреализм в скульптуре и живописи.

Эти замечания о современном состоянии дел приводятся мною не как суждения с точки зрения какого-то абсолютного эстетического стандарта, а как более или менее объективные описания феноменов. Когда музыкой правит созвучие, гармония может быть как простой, так и утонченной, но в любом случае действуют какие-то правила. Диссонансы же неисчислимы, и если они свободно допускаются, то уже не может быть никакой гармонической модели или же она сохраняется как фон для

эффектов диссонанса. Свободный стих открыто признается всеми как революционная дезинтеграция метра и ритма. Если уж мы пририсовываем дереву руки и врисовываем в человека шестерню, то с таким же успехом мы можем водрузить очки на горы или сотворить любые другие комбинации. По правде говоря, святой Перуджино на облаке столь же противен природе; но он представляет традиционное верование, иначе говоря, подлинный и живой образец культуры, а не чью-то произвольную комбинацию. Разница — в ответственном или безответственном отношении к той или иной форме.

Не следует подвергать современные искусства цензуре. Гармония, ритм, симметрия могут использоваться до тех пор, пока не станут механическими и тупыми. Тогда приходится выбирать, воспроизводить ли их бездумно или взбунтоваться против них. Из этих двух возможностей бунт — не обязательно худшая. В последние полвека разрушители шаблонов проявляли гораздо больше энергии и воображения, нежели его хранители, все еще странствующие тропами вековой давности. И потому такая экстравагантность, как линия горизонта, проведенная перед деревом, удар по клавишам пианино всей пятерней, строки стихов, начинающиеся с маленьких букв и наполненные невнятицей, не следует принимать за порок или сумасшествие. Отчасти — это рвение революционера, которому нужно сначала все разрушить, невзирая на его значимость, чтобы потом приступить к восстановлению; отчасти — это реакция на ту обстановку, в которой (при том, что принятые образцы утратили свою свежесть) безудержное новаторство ошеломляет и вознаграждается, и те, кто проникательнее, используют эту ситуацию. Главное же, что западный XX век все еще может писать на манер Гёте и сочинять музыку на манер Бетховена, но то, что никто не осмеливается это делать, означает, что он (западный XX век. — *Ред.*) не может достичь качества, свойственного этим мастерам. Иначе говоря, возможности тех конфигураций, в которых творили Гёте и Бетховен, явно исчерпали себя. Если это так, то имеет ли хоть какое-то значение, выбирают их последователи бунт и разрушение или спокойную атрофию, ведущую к одряхлению? За революцией, по крайней мере, может последовать новый рост, а к худу ли это или к добру, никто предсказать не может.

Примеры противоположных процессов, когда шаблоны отмирают путем все более и более угасающего их воспроизведения, также многочисленны. Например, греческая, латинская и санскритская литература, китайская скульптура после династии Тан, японская скульптура после правления Камакура, греческая и арабская наука.

## §114. Пульсация развития

Иногда в развитии паттерна наблюдается остановка, после которой развитие возобновляется, сам же паттерн при этом непременно несколько видоизменяется. Я назвал это импульсами развития. Второй толчок может быть сильнее; первый в таком случае можно истолковывать как его предварение, или предвестие. Или же второй толчок может быть слабее; в этом случае он определялся мною как отголосок, или возрождение. Остановки, или паузы, в развитии могут происходить как до, так и после кульминационного периода. Такой тип конфигурации представляет нам латинская литература. Она получает первый, предварительный импульс, под прямым влиянием греков, характеризующийся ярким драматическим мастерством. Он приходится примерно на период до и после 200 г. до н. э., скажем на 240-120 гг. Далее следует полувековой промежуток низкого уровня развития. Затем, с 70 г. до н. э. до 10 г. н. э., — пик развития, достигающий апогея в творчестве Вергилия, — это годы распада Республики и начала правления Августа. Поздние годы его правления и последующие несколько десятилетий, с 10 до 50 г. н. э., опять относительно бесплодны; в большинстве обзоров этот факт опускается, словно он был постыдным, или же упоминается лишь вскользь, будто он совсем незначителен. Далее, со времен Нерона до правления Траяна — скажем, с 50 до 120 г., — вновь создается качественная литература. Итак, мы имеем перед собой периоды развития, которые принято называть «ранним», «золотым» и «серебряным» веками; эти названия стали употребляться как формула описательной классификации и использовались даже тогда, когда не проводилось четкого выделения импульсов развития, перемежающихся периодами торможения. Бесспорно, что латинская литература являла собою единый процесс развития. Но столь же очевидно и то, что в ее развитии наблюдались три основных импульса, несколько отличающихся по содержанию и форме, по тематике и технике письма, четко отграниченных друг от друга во времени периодами, в течение которых качество литературных произведений было невысоким.

Другие паузы развития в европейской науке имеют место после Ньютона (грубо говоря, в первой половине XVIII в.); в аттической драме со времен Аристофана до появления новой комедии; между гомеровской и постгомеровской поэзией; в индийской философии около VI в. от Рождества Христова. Итальянская музыка также представляет нам ряд

отклонений в развитии, производящих впечатление того же самого феномена.

Можно установить градацию таких пауз, разделив их на продолжительные и короткие; тем не менее в любом случае они будут неотъемлемой составной частью единого процесса культурного роста. Продолжительные интервалы затишья, равно как и разграничиваемые ими толчки (или периоды субразвития), бывают нескольких типов. Простейший тип представлен Древним Египтом, который начал создавать свои базисные паттерны в условиях относительной изоляции или, говоря точнее, в условиях медленного проникновения внешних влияний. Его развитие, явно под воздействием внутренних факторов, приостанавливалось 3 раза<sup>1</sup>. После каждой паузы развитие возобновлялось. Добавлялись какие-то новые элементы, кое-что изменялось, но, согласно всем имеющимся данным, направление развития в основе своей оставалось тем же: прежние паттерны либо возрождались заново, либо слегка расширялись. Если факты и в самом деле таковы, как они описываются, то пример Египта, несомненно, уникален непреклонной жесткостью своей конфигурации; вместе с тем он служит и примером крайнего типа прерывного развития.

Между прочим, именно в век вероятного зенита египетской конфигурации — в районе 1400 г. до н. э. — наблюдались типичные симптомы бунтарства и попыток разрушения успешно утвердившихся шаблонов. «Реформы Эхнатона», более подробно рассмотренные в §101, провалились, и это означает, что культура предпочла пребывать взаперти у своих паттернов, нежели разрушить их и начать все заново. По аналогии можно предположить, что при ином обороте событий успешная реформация не остановилась бы на том, что входило в планы окружения Эхнатона, а продолжалась бы вплоть до полного распада старых образцов; чем бы она в конце концов завершилась — может быть, реконструкцией прежнего образца, может быть, нового комплекса национальных паттернов или же чем-то иным, — вопрос праздный.

В Месопотамии не только поддерживались более интенсивные контакты с внешним миром, но и жили рядом несколько народов, в результате чего ее конфигурации воспроизводились не столь простым образом. Фактически они были неустойчивыми и достаточно замысловатыми, если исходить из исторических данных — по меньшей мере доступных для таких неспециалистов, как я, — которые недостаточны для того, чтобы ясно распознать ход развития целостной конфигурации или даже отдельных ее национальных составляющих.

С другой стороны, относительно Европы имеются настолько полные исторические данные, что, несмотря на сложность и запутанность конфигурации Запада в целом, большинство наций представляют нам достаточно четкие профили, в том числе и такие, которые характеризуются прерывностью развития. Примером может служить Франция. Она из всех европейских стран, несомненно, наиболее способствовала преобразованиям характерных паттернов средневековья. В XII в. она явно лидировала в этой работе, а в XIII в. наслаждалась ее кульминацией, в которой в большей или меньшей степени приняла участие почти вся Западная Европа. Далее наступил период упадка со свойственными ему разложением и атрофией. Около 1500 г. французская культурная энергия опять достигла пика, однако на этот раз не было выработано никаких отчетливых паттернов. Последние, между тем, были созданы в течение двух предшествующих столетий в Центральной Европе, главным образом в Италии. В результате этого на протяжении XVI в. нарождающиеся французские образцы постепенно уступали место более развитым образцам итальянского Возрождения, и так было вплоть до XVII в., пока характерные французские паттерны не получили развитие в философии, науке, литературе, живописи, военном деле, политике и жизненных манерах. Эти паттерны обладали значительной внутренней ценностью, и это видно уже по тому, что они оказали влияние не только на такие отсталые страны, как Германия, но и на Испанию, Голландию, Англию, которые вступили в период расцвета Ренессанса почти синхронно с Францией. Бесспорно, кульминационный взлет Франции в XVII в. был подлинно националистическим. Но он явно не был простым повторением того, на чем Франция остановилась в 1325 г. Помимо собственно Ренессанса имели место и всевозможные иные влияния, повсеместно рождавшиеся в этот период: например, протестантизм, который Франции пришлось переварить так же, как и Ренессанс; или, к примеру, научные достижения немцев, поляков, нидерландцев, итальянцев и англичан, без которых группе Декарта вряд ли удалось бы внести свой вклад в культуру.

Затем, после передышки XVIII в., во время которой Франция достигла морального господства над Европой, но сама пребывала в состоянии культурной рассеянности, популяризации и повторения, наступил третий период ее расцвета. В него причудливо вплелись международные нити. Что касается новых политических образцов, то Франция



первой создала их на континенте, хотя и следовала англосаксонским прецедентам. В науке она преуспела раньше, нежели некоторые ее соседи, однако с другими соседями шла вровень. В области литературы и музыки характерные французские образцы XIX столетия установились лишь в 20-30-е годы, т. е. позже по сравнению с паттернами Германии и отчасти Англии. В области живописи и скульптуры Франция лидировала в Европе. Таким образом, к 1875 г. Франция во многом сохраняла нити преемственности со вкусами и обычаями 1675 г., но по своим культурным образцам была более международно-европейской, нежели французской страной; при всем при том в международные элементы была вкрапленна сильная французская составляющая. Положение Франции было сравнимо с положением Афин в эллинистическом мире, скажем, в 275 г.

Очевидно, что три толчка в развитии Франции дали жизнь вполне определенным паттернам, а паузы между ними, хотя и отличались одна от другой, были заполнены явными или скрытыми влияниями, исходившими отовсюду из Европы. И вся эта целостная картина, следовательно, находится на противоположном конце шкалы по отношению к древнему Египту; в немалой степени это связано с тем, что Франция является лишь частью более широкой целостности Западной культуры.

Эта более широкая целостность Запада, рассматриваемая во всей полноте, обладает, естественно, большей преемственностью развития, нежели каждая из ее составных частей, и эта высокая степень преемственности охватывает по меньшей мере последние девять столетий. Некоторое угасание творческой силы Запада можно заметить в районе 1400 г., а затем около 1700 г., однако отдельные проявления активности вклиниваются в эти интервалы или берут в них начало, так что мы имеем дело лишь с полуприостановками и не наблюдаем ни одной полноценной паузы в производстве качественных ценностей<sup>2</sup>.

### **§115. Типы конфигураций развития**

Из приведенных примеров видно, что паузы, остановки, периоды регрессии или сдерживания — это лишь малая часть того комплекса проблем, в центре которого стоит вопрос о внутренних узлах, связывающих друг с другом продуктивные периоды развития нации, или цивилизации. Кроме того, с этим вопросом связан и еще один: насколько эти плодотворные периоды можно считать не отдельными процессами куль-

турного развития, а импульсами, или фазами единого процесса роста. Ясно, что мы имеем дело с постепенно меняющимся рядом феноменов и не имеем ни критерия, ни точки опоры, из которых можно было бы исходить. Мы можем лишь надеяться их упорядочить, начиная от самых простых случаев и заканчивая самыми сложными и спорными.

Простейшим случаем можно было бы считать случай одноязычного, однопационального, относительно изолированного общества типа Египта.

Простыми также являются случаи преждевременного развития: каролингский Ренессанс, если таковой был; слабый расцвет времен Оттонов; чосеровское поэтическое созвездие. Существуют такие преждевременные вспышки активности, паттерны которых могут стать реальными, но отмирают, главным образом ввиду недостаточной развитости культуры в целом.

Столь же понятны случаи возобновления роста или попыток возрождения. Это, например, «ренессанс» двадцать шестой династии в Египте; возможно, вся Нововавилонская империя; латинская и греческая языческая поэзия V в. н. э.; византийский ренессанс X в.; возрождение времен династии Мин.

Иногда совмещаются воедино пролог и эпилог. Например, Испания по сути имела один-единственный период величия, как и Италия, хотя испанское владычество было менее долговечным и позже. У Испании, однако, был еще один период роста в XIII в., тоже мимолетный и не имеющий четкой конфигурации, гораздо менее продолжительный, если сравнивать с Францией; нечто подобное и столь же было и в XIX в.

Менее ясны, хотя и не вызывают серьезных сомнений, случаи, когда повторный взлет паттерна равен по уровню первому или превосходит его, прежде всего благодаря накоплению культурного содержания, происходившему в период передышки. Типичный пример — птолемеевско-галеновская наука начала II в. н. э. Она заявила о себе спустя два с половиной столетия после того, как греческая нация остановилась в своем развитии. Этот повторный импульс развития дал не так много идей и не создал ни одной системы мышления, которая не была бы позаимствована из предыдущего этапа. В его распоряжении были два с половиной столетия наблюдений, напряженного труда и накопления знания, позволивших достичь более ясного окончательного подведения итогов, которое в свой черед с пользой для себя восприняли позднее иные времена и иные цивилизации.

К аналогичному типу полурасцвета я отношу также расцвет Китая при манчжурской династии, последовавший за усвоением влияний иезуитов и других европейцев. То же мож-

но сказать о большинстве европейских искусств конца XIX в., когда Польша впитала французское влияние, а Финляндия — немецкое. В целом я склонен отнести сюда же философию эпохи Сун. Насколько я могу судить, она в основном представляет собой подлинное неоконфуцианство, будучи всего лишь поверхностной переработкой старых образцов, облекшей их в более современные одеяния. Видимо, то же можно сказать и о неоплатонизме, если отвлечься от того, что он вобрал в себя небольшой мистический ингредиент эллинской философии, переработанный в явно религиозную философию. Движущий им порыв является выражением влияний, проникших в позднюю греческую цивилизацию из негреческих источников; именно в этой мере неоплатонизм может быть отнесен к указанной категории. В целом, этот класс процессов развития приближается к эпилоговому, или возрожденческому типу, обладая лишь внешней видимостью новизны, порождаемой не развитием самого паттерна, а процессами ассимиляции.

Несколько особым типом конфигурации обладает преждевременное развитие, которое, между тем, оказывается определяющим для последующих пиковых периодов роста. Позднечжоуский Китай и постведическую протоисторическую Северную Индию времен Капилы и Будды можно отнести к этому классу. Эллические времена в Греции и Индии имеют аналогичную связь с их более поздней литературой. В первых двух случаях речь идет о раннем развитии философии, или философии-религии, достаточном для того, чтобы создать базисную систему идей для великой культуры еще до того, как другие направления культурной деятельности сумеют достичь сколь-нибудь значительного качества развития. Далее происходит развитие этих областей деятельности — либо благодаря внутренним факторам, либо под влиянием или нажимом извне, — и вся культура достигает зрелости, обладая к тому времени уже готовыми стереотипами мышления. Так, например, китайскую живопись и скульптуру можно объяснить буддийскими влияниями; ими отчасти можно объяснить и науку; танская же поэзия «нового стиля», как я предполагаю, обязана своим отличительным свойством, т. е. особым тональным образцом, изучению индийского языка. Насколько индийская наука, скульптура и живопись стимулировались средиземноморскими моделями — проблема туманная; но что касается первых двух областей деятельности, то здесь греческие влияния несомненны, и можно, наверное, говорить о мощной диффузии основного стимула, быстро скрывшегося под покровом местной переработки.

Литературное развитие индийцев и греков шло в некоторой степени параллельно процессам, происходящим в скульптуре и живописи. У обоих народов эпосы породили как минимум одну четкую и определенную, хотя и ограниченную, поэтическую форму и массу разных содержательных тем. Позднейшая литература добавила иные формы, а опиралась в основном на эпические темы, хотя по-разному их разрабатывала и перерабатывала. Следовательно, эпические поэмы дали в некотором смысле и систему идей, которой можно было придерживаться в ходе последующих более сложных процессов развития. Кстати говоря, в один из таких позднейших процессов развития могло вклиниться иностранное влияние. Ведутся оживленные, хотя и непродуктивные споры о том, произошла ли санскритская драма от греческой. Есть определенная вероятность, что здесь мы имеем дело с еще одним случаем восприятия побудительного стимула извне с таким специфическим сходством, которое может служить доказательством исторического заимствования.

Арабскую цивилизацию в определенной мере тоже можно считать причастной к данному типу, когда рано оформившаяся базисная система идей развертывается и достигает кульминации значительно позже. Формирование арабской цивилизации начинается с системы идей, созданной Мухаммедом. До этого арабская культура не содержала ничего качественно примечательного, за исключением разве что лирической поэзии. С установлением ислама началось широкомасштабное усвоение культурного материала, стала развиваться философия, наука, литература и архитектура. Однако это были, главным образом, творения персов, сирийцев, египтян и т. д., которых объединяла общность языка и религии, дополняемая общностью традиции, которую они создали прежде всего на основе этой языковой и религиозной общности; кроме того, они, большей частью, работали с тем материалом, который унаследовали от прежней цивилизации. Арабы довольно быстро сошли со сцены культурного творчества. Уход зачинателей и стимуляторов развития с исторической арены — событие само по себе не уникальное — греко-римская цивилизация тоже приобрела всемирное значение; в той или иной степени аналогичный феномен можно найти повсеместно, и ниже мы его рассмотрим. Действительно отличительной особенностью арабской культуры было то, что магометанская религиозная система оказалась едва ли не единственным явлением, вокруг которого позднее сложилась мощная и богатая цивилизация. В этом отношении — а именно в том, что ком-

плекс формул, относящихся к человеческой вере и поведению, предшествовал развитию крупной культуры и стал ее стержнем, — арабская цивилизация напоминает индийскую и китайскую.

### **§116. Проблема кривизны развития**

Возникает вопрос, насколько траектории развития культуры приближаются по своей конфигурации к нормальной симметричной кривой. Ясно, что они не всегда избирают такой путь. Бывает, что профиль развития культуры отклоняется от этой линии. Но тогда можно предположить, что в большинстве случаев подъем и упадок будут в основном симметричны. Можно также предположить, что когда культурная энергия реализуется в творческих паттернах, ее высвобождение на подъеме происходит стремительно, в то время как спад происходит постепенно. С другой стороны, можно представить развитие паттерна и как медленный процесс, протекающий сквозь длинную последовательную цепочку людей; как только он реализуется во всей своей полноте и его предопределенные возможности исчерпываются, тут же начинается его распад. Суть проблемы заключается в следующем: какие из этих возможных профилей развития чаще всего встречаются в человеческом опыте, если обратиться к фактам истории?

Трудность ответа на этот вопрос связана в первую очередь со сложностью измерения. Определение вершины кривой редко вызывает разногласия, и это уже первый подступ к измерению. Однако, по мере того как мы удаляемся от пика развития — неважно, вперед или назад, — проявление рассматриваемого качества становится все менее и менее определенным, и суждения о нем становятся все более спорными и нерешительными.

Кроме того, вступает в действие еще один фактор. По мере того как качество убывает во времени — вперед или назад от точки кульминации, — исторический интерес и исследование обычно смещаются с качества творчества на видоизменение образца, вплоть до введения нового содержания, приближающегося к данному образцу по форме. Для предпринятого здесь исследования можно найти гораздо меньше фактов, касающихся низших точек развития, нежели суждений о его высших точках. Чтобы показать это, будет достаточно одного-двух примеров.

Драма как особая литературная форма легко поддается выделению, и существует общее согласие относительно того, что современная, древнесредиземноморская, индийская, китайс-

кая и японская цивилизации создали образцы драмы, достаточно сходные, чтобы их можно было сравнить, и обладающие несомненной эстетической ценностью. Обширная область театральнo-драматического искусства охватывает весь спектр явлений — от танцев, процессий, церемоний и мистерий до таинств и моральных пьес. Все эти формы проявления мы можем исключить из рассмотрения как действия, имеющие официальную религиозную направленность и слабо обработанные с эстетической точки зрения. Вместе с тем, мы вправе включить в область рассмотрения пьесы японского театра *Но*, несмотря на их религиозные сюжеты, поскольку в них осознанно используется литературный язык.

В целом, время появления подлинной, эстетической, светской драмы можно определить довольно точно, равно как и тот момент, когда она обретает перманентное качество, признаваемое как ценность в других культурах. Однако вскоре после достижения кульминации развития драма, как правило, начинает просто воспроизводиться на постоянном качественно низком уровне; однако, пусть даже оставаясь на таком уровне, драма продолжает существовать. Она становится четко фиксированной, базисной деятельностью, прочно укорененной в культуре и обеспечивающей неоспоримое удовлетворение; если та или иная деятельность утрачивает ориентацию на высокие ценности, то она уже не в состоянии их достичь, хотя и может выполняться с подлинным знанием дела. Где же обозначить момент завершения развития, чтобы иметь возможность судить о том, есть ли в развитии симметрия или нет?

Возьмем, например, английскую драму. Первые литературные пробы начинаются около 1560 г. К 1580 г. возникает подлинная народная стихотворная драма. Она быстро возвышается в качестве усилиями Марло, а затем Шекспира. Период кульминации — драмы Шекспира и других авторов — можно довольно точно датировать 1601–1616 гг. Далее следует быстрый упадок, закончившийся в 1642 г. временным закрытием драматических театров.

Итак, мы имеем в данном случае чисто симметричное развитие: 20 лет роста, если не учитывать фальстарты, до того, как сформировался паттерн, или 40 лет вместе с ними и 26 лет упадка. Между тем, с точки зрения драматического искусства гражданская война представляла собой внешний катаклизм. Правомерно ли завершать профиль развития этой временной точкой? После 1660 г. драма возрождается, вбирая в себя примеси рифмованной героической пьесы, постановок сцен из елизаветинских времен и прозаической комедии Ре-

ставрации. Последняя достигает бесспорной кульминации к 1700 г., после чего быстро умирает. Следует ли считать период 1660-1700 гг. отсроченной заключительной фазой, или эпилогом великого взлета времен королевы Елизаветы, рассматривалось в главе «Драма», где мы дали на этот вопрос преимущественно утвердительный ответ. Но если это эпилог, то данная конфигурация явно несимметрична: 20 или максимум 40 лет, предшествовавших пику развития, и 85-95 лет, последовавших за ним.

И это еще не все, ибо английская драма в 1700 г. не умерла как институт. Просто она утратила высшие качества. На самом деле, были и новые попытки ее возрождения: в пьесах Шеридана и Голдсмита около 1775 г., в произведениях Уайльда и Шоу на рубеже XIX-XX вв., в прозаической комедии. Их можно считать непродолжительными периодами оживления паттерна, по сути уже давно исчерпавшего себя, но продолжающего существовать на протяжении еще двух столетий после того, как был обречен на исчезновение.

Одно дело — рассмотреть развитие английской драмы как нечто уникальное и выявить такую конфигурацию, которая бы, при всех своих неповторимых качественных особенностях, выглядела бы достаточно убедительной. Другое дело — взять эту конфигурацию в графическом и количественном выражении и поставить ее в один ряд с другими: особые черты, определяющие тип и индивидуальность этой конфигурации, выносятся в данном случае за рамки рассмотрения, а число лет, отводящееся на подъем, пик и упадок, могут не соответствовать истине и ввести в заблуждение.

Если сопоставить этот пример с другими, то трудностей будет еще больше. Например, испанская и французская драма, расцвет которых пришелся почти на то же время, что и расцвет английской, также сохранили свою жизненность; однако периоды их развития продолжительнее, отличаются постепенностью и продвижением наощупь, ввиду чего гораздо труднее датировать их возникновение, и мнения на сей счет сильно отличаются друг от друга.

Возвращаясь к области культуры в целом, мы можем с уверенностью сказать, что некоторые из паттернов, рождающих высокие ценности, складывались с поразительной быстротой, в то время как другие отличались тем, что их творческая продуктивность столь же быстро шла на убыль и исчезала, причем процесс их увядания явно нельзя было объяснить действием какого-то внешнего фактора. Существуют и иные образцы, рост и угасание которых происходили относительно медленно и постепенно. Точно так же и период кульминации

в одних случаях бывает коротким, в других — продолжительным. Все эти особенности, по-видимому, могут совмещаться друг с другом, так что в итоге могут быть длинные и короткие конфигурации, остроконечные и почти горизонтальные, искривленные с начала или к концу и симметричные.

Нелишне будет подвести итоги и проиллюстрировать каждый тип несколькими примерами.

*Раннее достижение пика в конфигурации*

Немецкая философия  
Китайская скульптура  
Тямская скульптура  
Могол-раджпутская живопись (персидского происхождения)  
Китайская живопись  
Английская драма  
Латинская драма  
Японская поэзия (*танка*)  
Греческая литература (включая в данную конфигурацию Гомера)  
Итальянская литература в целом

*Почти симметричные конфигурации*

Итальянская скульптура  
Итальянская живопись  
Индийская скульптура, вероятно  
Санскритская литература  
Немецкая музыка

*Позднее достижение пика в конфигурации*

Греческая философия  
Арабская философия  
Испано-арабская философия  
Философия эпохи Сун  
Средневековая философия  
Греческая наука  
Ранний этап развития английской науки  
Китайская алгебра  
Английская музыка  
Месопотамская скульптура  
Камбоджийская скульптура, вероятно  
Японская скульптура  
Французская скульптура XIX в.



Греческая вазовая живопись  
Японская живопись  
Итальянская литература эпохи Возрождения  
Испанская драма

Это далеко не полный перечень. В нем представлена лишь малая часть процессов развития, рассмотренных на страницах этой книги. Прочие же я не могу уверенно отнести к тому или иному классу. А это прежде всего означает, что затруднительно не только их измерить, но даже и дать им сколь-нибудь надежную оценку. Около трети примеров, перечисленных в третьей рубрике, относятся к философии, где кульминация обычно находит выражение в такой системе, которая полностью воплощает в себе потенциальные возможности паттерна, так что к ней уже почти нечего добавить. В искусствах число примеров раннего и позднего достижения пика в развитии примерно одинаково. Симметричные конфигурации встречаются реже, нежели оба других типа. Все это означает, что единого закономерного типа роста быть не может. Если бы он существовал, и если бы им был, допустим, симметричный профиль, то данный класс должен был бы быть самым многочисленным. Если бы нормой был односторонний асимметричный профиль, то противоположный тип асимметрии встречался бы реже по сравнению с приблизительной симметрией.

В заключение я могу лишь сказать, что либо расцвет паттернов вообще не имеет нормальной формы, либо затруднения, связанные с оценкой качества в удаленных от кульминации временных точках, не оставляют нам на сегодняшний день никакой возможности точно определять кривизну развития.

## **§124. Проблема смерти культуры**

Возникает проблема, в каком смысле культура может или не может умереть. По существу — это проблема определения.

Представляется невозможным, чтобы некое конкретное общество, находящееся в конкретном регионе, могло лишиться культуры. У нас нет свидетельств существования бескультурных человеческих обществ, а археологические данные показывают, что некоторые культуры — хоть и рудиментарные, но все же культуры — существовали на протяжении по меньшей мере нескольких десятков тысяч лет. Разумеется, культуры могут приходить в упадок, в смысле увядания культурного содержания и высших культурных ценностей. Однако нам совершенно нечего представить в пользу того, что этот процесс может продолжаться до той точки, когда культура полно-

стью исчезнет. На самом деле, крайне нелегко даже вообразить такие обстоятельства, при которых общество могло бы окончательно утратить культуру. В такой фантастической картине все население, превосходящее в возрасте грудных младенцев, должно было бы немедленно исчезнуть, а младенцы должны были расти без помощи извне.

С другой стороны, конкретные культуры, т. е. особые географически ограниченные формы культуры, могут умереть и умирают. Они умирают не только в результате полного вымирания населения, являющегося их носителем, как это произошло с аборигенами Тасмании, но также вследствие включения их обществ в более крупные, являющиеся носителями иных культур, и даже в результате вытеснения одной культуры другой, которое может и не повлечь за собой исчезновение, поглощение и какой бы то ни было ущерб для общества — носителя умирающей культуры. Таким образом, примитивные культуры из года в год умирают под «влиянием цивилизации». В обыденных представлениях подобная смерть ассоциируется со смертью их последних носителей. Иногда такое случается, хотя гораздо чаще все население или хотя бы какая-то его часть (либо чистокровное коренное население, либо население со смешанной кровью) сохраняется, а его старая культура претерпевает изменение, обновляясь большей частью либо превращаясь в совершенно новую культуру. «Последнему из могижан» сегодня можно противопоставить реальное могижанское население, но могижанская культура вот уже более столетия как вымерла.

Аналоги этому примеру находятся в языке. Мы не можем даже вообразить человеческое общество, полностью лишенное речи. Нам известно, что народы часто меняют свой прежний язык на новый, и это происходит по самым разным причинам. Мы знаем о множестве языков, которые безвозвратно исчезли, но еще больше должно было быть языков, которые погибли, не оставив после себя никаких следов, никаких свидетельств своего существования.

Фактически вопрос сводится к тому, почему умирают конкретные культуры. Очевидной причиной этого является, как правило, столкновение с другими культурами, обладающими некоторым «превосходством» или большей жизнеспособностью. В чем состоит это превосходство, мы на самом деле не знаем. Специфические причины, замешанные в конкретных событиях, могут быть или не быть реальными причинами гибели культуры. Культура, которой удастся выжить в конкуренции с другими, по существу является более жизнеспособ-

ной, благодаря чему мы и считаем ее высшей, хотя при различных обстоятельствах качества, сообщающие ей превосходство, бывают самыми разными. Это могут быть военное оснащение, организация, физическая закалка, численность, уровень благосостояния, сплоченность, фанатизм, изобретения в области механики, приспособляемость, уровень образования или его недостаток. В том или ином случае какие-то из этих факторов оказываются решающими.

Остается одна проблема, хотя в настоящее время она, вероятно, неразрешима. Может ли та или иная культура как взаимосвязанный комплекс культурных элементов, т. е. совокупность культурного содержания плюс связь, умереть сама по себе, под действием исключительно внутренних причин? Поскольку «умирание» не может быть полным исчезновением культуры, то оно должно означать замещение большей части культурного материала и большинства моделей новым содержанием и новыми образцами, выработанными самой культурой, — замещение, которое будет идти до тех пор, пока, по истечении достаточного времени, трансформация не окажется столь значительной, что ее конечный продукт уместнее будет считать новой культурой, отличной от первоначальной. Мы не можем ответить на поставленный вопрос, ибо в природе, насколько нам известно, такого эксперимента еще не было. Столкновение культур происходит всегда, и в результате культура рано или поздно исчезает под влиянием процессов вытеснения, или культурной гибридизации. Ни одна из существовавших в истории культур не находилась в изоляции достаточно долго, чтобы позволить нам сказать, осталась бы она в этом случае в конце концов неизменной, превратилась бы в нечто совершенно иное или бы полностью атрофировалась. Коренные австралийцы, возможно, довольно долго пребывали в состоянии изоляции; однако нам ничего не известно не только об их первоначальной культуре, но даже о том, развивалась она до настоящего времени или деградировала.

Для пояснения обратимся к конкретному примеру. Древнеегипетская культура — яркий образец мертвой культуры. Мы вправе так считать, поскольку относительно немногие элементы древнеегипетской цивилизации стали элементами ныне существующих культур, и ни один из ее базисных паттернов, — не говоря уж о целостном ее нексусе, — не сохранился до настоящего времени ни в самом Египте, ни за его пределами. Мы знаем, что после периода расцвета, в значительной степени автономного и длившегося более 2 тыс. лет, египетская цивилизация к 1000 г. до н. э.

начала угасать, все более и более угасала после 500 г. до н. э., а к 500 г. н. э. практически исчезла и была столь же мертвой, как и сегодня. Общие очертания происшедшего ясны. Сначала власть над Египтом захватили ливийцы и нубийцы, затем страна подверглась азиатскому нашествию, после чего была захвачена Александром Македонским и подверглась эллинизации; далее наступил черед романизации и господства Римской империи; и наконец, пришли христианская идеология и практика. Те случайные остатки культуры, которым довелось дожить до 500 г. н. э., были впитаны исламской культурой. Как известно, даже древний язык был вытеснен арабским.

Напрашиваются два вопроса. Было ли связано вытеснение египетской культуры азиатской, греческой, римской, христианской и исламской культурами с неким внутренним превосходством этих культур? Или же египетская культура «утратила свою жизненность» и «одряхла», т. е. существовали ли внутренние причины, ослабившие ее перед натиском соседних культур? Иными словами, были ли другие культуры более развитыми уже до того, как они подавили египетскую культуру, или же сама египетская культура была старой и обветшавшей к тому времени, как столкнулась с ними?

Я не представляю, чтобы можно было дать какой-то ответ, выходящий за рамки субъективного мнения. Можно приводить аргументы в пользу любого из этих взглядов или утверждать, что имели место оба процесса; однако трудно это убедительно доказать. Объяснение гибели египетской культуры ее дряхлостью покажется некоторым ученым не лишенным налета мистицизма, аналогичного витализму в биологии. Между тем, здесь будет вполне уместно провести биологическую аналогию. Мы знаем, что все высшие организмы стареют и умирают. Мы немало знаем о старении и много — о том, что отличает с точки зрения физиологии молодого человека от старого. Однако мы не знаем, почему по истечении определенного времени процессы старения кардинально и необратимо изменяют состояние организма. При всем прогрессе, достигнутом в биологии, смерть остается феноменом, который мы не до конца понимаем, чем-то необъяснимо неотвратимым, хоть мы и признаем ее как факт и можем описать многие ее симптомы.

Однако неотвратимость смерти индивидуального организма никак не доказывает, что и культуры обладают способностью умирать. Мы можем лишь сказать, что такая возможность не исключена; и поскольку уж мы принимаем факт естественной смерти в органическом мире, не понимая факти-

чески его природу, то необъяснимость процессов культурной смерти — еще не причина саму ее отрицать.

Противоположная точка зрения, согласно которой культуры не умирают, не стареют и не угасают сами по себе, а просто вытесняются другими, ведет к отрицанию процесса упадка и предполагает постоянный прогресс. Как только данная культура перестает развиваться и останавливается на месте, соседние культуры готовы распространиться на несущее ее общество и таким образом ее вытеснить, если этому не мешают отсутствие общения с данной культурой или ее изоляция. Судя по всему, принимая эту точку зрения, трудно удержаться от скрытого допущения, что культуры по природе своей тяготеют к прогрессу. Это допущение во многом определяет мышление нашего времени, но оно, разумеется, не проверено и по характеру эмоционально. Данных в его поддержку не больше, чем в пользу того мнения, что культуры естественным образом стареют и умирают.

Возможна и третья точка зрения, состоящая в том, что культуры не обязательно должны стареть или перманентно прогрессировать, а могут просто претерпевать определенные изменения — в своей силе, оригинальности и производимых ценностях. Культура, оказавшаяся в ситуации конкуренции с другими культурами, может подвергнуться частичной переработке, но может оказаться и в значительной мере вытесненной одной из них, если опустится в своей силе ниже оптимального уровня. Более сильная или оснащенная культура может преодолеть несколько внутренних кризисов, не подвергшись при этом серьезной опасности модификации и исчезновения, исходящей извне. Однако рано или поздно, просто-напросто в силу теории вероятности, она вступит в конкуренцию, находясь в состоянии ослабления, и одна из соседних культур, оказавшаяся в этот момент в фазе усиления и экспансии, начнет ее вытеснять; стоит такому повториться 2—3 раза, и данная культура исчезнет.

Это вовсе не означает, что культура внутренне обречена на смерть или прогресс; предполагается, что нормой будут флуктуации культурной энергии. Для такого аналитического исследования, какое представлено в этой книге, этого допущения вполне достаточно. Я несколько его расширил и дополнил следующей рабочей гипотезой: причина флуктуации в том, что любое заметное культурное достижение опирается на приверженность определенному комплексу паттернов; чтобы стать действенными, они должны исключать иные возможности развития, следовательно, быть ограниченными; по мере развития эти паттерны постепенно

исчерпывают себя; и прежде чем культура сможет продолжать двигаться к новым высоким достижениям, они должны прийти в упадок или исчезнуть, уступив место новым формам. То, что формироваться, достигать кульминации, угасать и атрофироваться могут одновременно несколько разных паттернов, — это, я думаю, достаточно очевидно. Одна из основных задач данного исследования как раз и состояла в том, чтобы выяснить, насколько эта тенденция реально проявляется в действительности.

Насколько мало мы на самом деле об этом знаем, станет ясно на примере египетской цивилизации. Здесь нам придется порассуждать гипотетически. Около 1400 г. до н.э. эта культура находилась в последней высшей фазе своего развития; возможно, это был кульминационный пик всей ее истории. Давайте предположим, что в этот год Египет вдруг оказался бы каким-то чудом отрезанным от всего остального мира и до сих пор оставался бы незатронутым коммуникациями, влияниями и конкуренцией. Каким образом повернулся бы ход событий в этом случае? Я, разумеется, не имею в виду конкретных событий, касающихся тех или иных элементов культуры; речь идет о возможных итоговых конфигурациях египетской культуры в целом и вероятных итоговых ценностях. Не имеет значения, что такого не могло случиться и что такой эксперимент крайне маловероятен. Если бы мы располагали хоть какими-то общими интерпретациями, почерпнутыми из знания истории, то они должны были бы дать нам указания относительно вероятного хода событий, на которые мы могли бы с определенной долей уверенности опереться.

Выводы, которые мы действительно вправе сделать, более чем скромны. Нам известно, что после 1400 г. на протяжении целого столетия предпринимались попытки преобразования некоторых образцов египетской культуры — реформы Эхнатона — и что эти попытки в целом провалились, за исключением некоторого приближения письменного языка к разговорному. Египет подтвердил свою приверженность старым образцам. Тем самым его культура тяготела к тому, чтобы перейти на уровень простого воспроизведения, из чего мы можем заключить, что на протяжении нескольких столетий она находилась в невыгодном положении по сравнению с конкурирующими культурами и нациями и в конце концов — еще до того, как осознала это, — оказалась вытеснена ими, утратив шансы на возрождение. Итак, согласно нашим гипотетическим построениям, в XIV в. до н. э., несомненно, была предпринята попытка переработки паттернов, фактически

неудавшаяся, вслед за чем последовало мощное, но поверхностное возрождение времен правления Рамессидов. Но что могло бы произойти дальше? Становилась бы эта культура в условиях гипотетической изоляции все более и более стереотипной и выхоленной *ad infinitum*, принимая новые элементы, или субпаттерны, лишь в той мере, в какой они сочетались с традиционной великой моделью и способствовали их укреплению? Развивался бы такой новый культурный материал, — возможно, не всегда строго согласующийся с традиционными образцами, но открыто им не противоречащий, — постепенно вплоть до того момента, пока, накопив критическую массу, не разрушил бы старые паттерны и не создал новую идеологию? Или же в самой человеческой природе есть нечто такое, что заставляет людей упрямо цепляться за наследие прошлых поколений, пока опустошительный бунт не сметет полностью старую культуру и не поставит на ее место новую? И ежели это так, то каким образом шло бы обновление паттернов, если бы культура оказалась в полной изоляции от остального мира? Происходило ли бы хоть что-нибудь помимо простой перетасовки старого культурного материала, дающей скорее номинально, нежели по существу новые паттерны? С другой стороны, если бы реконструкции не происходило, то не выродились ли бы древние паттерны в экстравагантные причуды, оберегаемые от исчезновения лишь физической невозможностью такового? Или бы воспроизводство, превратившись в самоцель, привело к автоматизации, выхолащиванию и бесконечному прогрессивному вырождению культурного функционирования и развития; не впала ли бы в таком случае культура в состояние варварства и примитивности как в своего рода второе детство? Или же, в случае разрушения паттернов извне, не могло ли это расчистить дорогу второму и третьему возрождению?..

Легко давать субъективные ответы на эти вопросы, но если честно признаться, то предложить здесь что-то большее, нежели личное мнение, крайне трудно. Там, где суждения не поддаются экспериментальной проверке, разумеется, не следует ожидать какой-то предсказуемости. Но если бы мы обладали фундаментальными знаниями о природе культуры и механизмах ее существования, то можно было бы надеяться хотя бы на частичное вероятностное подтверждение каких-то из ответов на данные вопросы, имея в виду, что мы исходим не просто из определенной временной точки, а из конечной точки хорошо известного двухтысячелетнего пути развития. Из этого примера должно быть ясно, что даже на указанные вопросы вряд ли мож-

но вразумительно ответить иначе, нежели обратившись к понятию «паттернов», и что ответы — будь то доказанные или частично доказанные — почти неминуемо будут основываться на понимании связи культурного материала с паттернами, а паттернов — с культурой в целом.

Следует ли истолковывать культуры как сущности, которым внутренне свойственно стареть и умирать, или же культуры гибнут в результате конкуренции; зависит ли их рост от благотворного оплодотворяющего влияния других культур или же культуры способны самостоятельно и до бесконечности омолаживаться, превращаясь в конце концов в совершенно иные сущности, — все эти вопросы я, стало быть, оставляю открытыми. При всем нашем знании истории мы слишком мало ее понимаем, чтобы дать на эти вопросы сколь-нибудь убедительные ответы. В этой работе меня прежде всего интересовали траектории развития некоторых ярко выраженных паттернов крупных цивилизаций; их взаимосвязи в рамках культурного целого стояли на втором плане.

## §127. Выводы

Итак, для удобства, подытожим основные выводы, к которым мы пришли в этой книге.

Ясно, что эстетические и интеллектуальные усилия, увенчанные созданием высших ценностей, во всех рассмотренных нами высших цивилизациях проявляются в форме временных вспышек, или взлетов развития. Аналогичные вспышки, или взлеты, как правило, характерны и для национального развития, выражающегося в успешном формировании политической организации и в политической экспансии. Свойствен ли этот феномен также развитию благосостояния и росту народонаселения — особый вопрос, который я специально не рассматривал, ибо данные на сей счет весьма разнородны, и чрезвычайно трудно собрать их для достаточно больших промежутков времени. Вполне может быть, что рост благосостояния и рост народонаселения окажутся процессами иного рода, поскольку эти феномены естественным образом принимают количественное выражение, в то время как индикатор феноменов, рассмотренных в этой книге, является по природе своей качественным и сопряжен с гениальностью. Во всяком случае, гениальность представляет собой одно из проявлений степени эстетического и интеллектуального развития. Миру еще не довелось выявить строгую корреляцию между гениальностью и накоплением богатства; что касается чисто количе-



ственного рассмотрения массы народонаселения, то и это вопрос явно иного порядка.

Вполне можно предположить, что существует связь между ростом населения и благосостояния и теми взлетами развития, которые анализировались в этой книге. И в самом деле, трудно представить себе высокие культурные достижения, которые бы достигли кульминации в народе, численность и благосостояние которого неуклонно падают. Однако никаких масштабных по охвату и сравнительных исследований по данной проблеме не проводилось, и было бы благоразумнее пока воздерживаться от суждений.

Степень, или качество, развития ценности отслеживалась исходя из посылки, что культурная ценность наиболее явно выражена в гении. В основу исследования развития ценностей, содержащегося в этой книге, были положены два факта: сосредоточение признанных гениев во времени и пространстве и наличие общего языка.

Это требует такого определения гения, которое дополнило бы обычное, или простонародное суждение, согласно которому гений — это индивид, неизмеримо превосходящий других своими умственными дарованиями. Можно также предложить и социальное определение гения. Гении — это индикаторы взлета культурной ценности паттерна.

Отсюда следует, что большинство рожденных потенциальных гениев не достигают самовыражения, что явственно видно из истории. С физиологической или психологической точки зрения, приток гениев в той или иной расе на протяжении не слишком продолжительного периода времени должен быть в принципе постоянным. Однако поскольку даже те народы, которые сформировали высокоразвитые цивилизации, производили высокочисленные культурные ценности лишь время от времени, на относительно небольших отрезках своего исторического развития, то из этого следует, что число индивидов, от рождения одаренных гениальностью, но не имевших возможности реализовать ее в текущей культурной ситуации, неизмеримо больше, нежели число индивидов, которым культурная ситуация позволила развить свои дарования.

Причины недолговечности существования культурных образцов, обладающих высокой ценностью, не вполне ясны. Очевидно, что они должны быть отобраны из числа других образцов, каким-то образом от них дифференцироваться и специализироваться. Это, в свою очередь, с необходимостью предполагает, что такого рода образец с самого начала приобретает определенную направленность. Он

постепенно движется в принятом направлении и упирается в свои границы. Это могут быть ограничения, накладываемые физическим миром. Но не обязательно. Сам отбор, на начальной стадии необходимый для вычленения паттерна, со временем почти неотвратно превращается в его ограничение. Часто оказывается слишком поздно возвращаться назад, чтобы расширить паттерн, не сведя при этом к нулю все, что было им до тех пор достигнуто. С исторической точки зрения, фундаментальная модификация паттерна с целью расширения возможностей его развития — дело, видимо, не менее трудное, чем инициация его развития на раннем этапе. Когда он реализуется, достигает зрелости и ограничения становятся ощутимыми, нередко делаются попытки изменить или расширить его. Если эти попытки проявляются в форме паузы в развитии, они могут служить восстановлению энергии и корректировке его направленности, благодаря чему после передышки его рост возобновляется, принимая несколько обновленный и более широкий спектр направлений. Пауза в развитии европейской науки в начале XVIII в. — пример такого рода явления.

Между тем гораздо чаще при достижении паттерном пика своего развития такое ослабление, или отступление, не происходит. Усиливаются попытки разрушить паттерн. Побуждения к изменению и развитию сохраняются, но облакаются в форму экстравагантности, напыщенности и изменений ради новизны как таковой. В некоторых случаях эти попытки подавляются, и тогда, в атмосфере нетерпимого отношения к изменениям — во всяком случае, к тем изменениям, которые обладают значительной ценностью, — вся деятельность замыкается на воспроизведении старого паттерна, что неотвратно влечет за собой падение качества культурной продукции. Этот феномен известен как византизм. Однако это явление не обязательно перманентно и не обязательно охватывает всю цивилизацию. Если оно продолжается достаточно недолго, то походит на одно из современных застоев, вслед за которым может последовать период возобновления активности, оперирующий уже более или менее обновленными паттернами. Если интервал затишья не слишком затягивается, а возобновившееся развитие ведет к достижению более высоких ценностей, нежели первоначальное, то это особый тип передышки — передышка, сменяющаяся второй фазой великого роста. Если же, напротив, период затишья слишком долог, и в особенности если второму толчку не удастся поднять развитие на ту высоту, которая была достигнута первым, то повторную

попытку можно отнести к такому типу, как эпизод слабого ренессанса на фоне византийского упадка.

Особое внимание мы уделили паузам и импульсам (или фазам) развития, которые они разделяют. Примером служит латинская литература, испытавшая три или четыре импульса развития, отделенных друг от друга во времени. Таким же образом, но на гораздо большем временном отрезке, развивалось египетское искусство.

В единых и четко ограниченных цивилизациях конфигурация роста и упадка обычно имеет ясные очертания, хотя и может иметь несколько гребней развития. В такой многонациональной цивилизации, как, например, европейская, каждая нация демонстрирует свои собственные взлеты развития, и в одно и то же время несколько кульминаций сменяют друг друга, словно инструменты в оркестре, в результате чего складывается более крупная полифоничная конфигурация этой сверхнациональной цивилизации в целом.

Существует много конфигураций с несколькими гребнями развития, из которых средний явно достигает наивысшей точки. В таких конфигурациях первый и последний толчки развития принимают характер пролога и эпилога; но, вероятно, лучше будет назвать их предвестиями и отголосками. Вся культурная история Испании, а также древней Греции, может быть отнесена к этой форме.

Профили развития иногда бывают симметричными, приближаясь к нормальной кривой изменчивости, а иногда — смещенными, т. е. высшая точка смещается от середины временного отрезка либо к его началу, либо к концу. Смещенные профили чаще всего характерны для отдельных сфер деятельности. Профили развития культур в целом сильно тяготеют в сторону симметрии, и это, вероятно, связано с тем, что они собирают в себе профили нескольких областей деятельности. Между тем изменчивость достаточно велика и не позволяет нам с уверенностью утверждать, является ли нормальная симметричная кривая типичной моделью роста или нет.

Продолжительность роста также крайне изменчива: от 30 — 40 лет до 500 или даже 1000 лет. В целом можно утверждать, что рост бывает, как правило, более продолжительным, если создает культурные результаты, признаваемые впоследствии как обладающие высокой ценностью. Однако, несмотря на это, в продолжительности развития наблюдаются большие различия. Так, например, развитие и упадок санскритской драмы занял в 7 раз больше времени, чем развитие и упадок елизаветинской, даже если включить в

последнюю драму времен Реставрации. Судя по всему, национальные различия также велики. Независимо от того, какой бы род деятельности мы ни изучали, в Индии развитие протекало медленнее.

Нет никаких явных свидетельств в пользу того, чтобы по мере продвижения от древних времен к современности наблюдалась хоть какая-то тенденция к ускорению развития. В этой связи, разумеется, было бы неправомерно сравнивать, например, французскую культуру, представляющую собой лишь одну из ветвей более широкой европейской культуры, с культурами Индии или Китая, которые, строго говоря, являются скорее континентальными, нежели национальными. Западная культура в целом по продолжительности развития уже не уступает древним и азиатским цивилизациям.

Я не устанавливаю нормы продолжительности роста крупных цивилизаций, хотя обычная оценка — от тысячи до полутора тысяч лет — в среднем, вероятно, правильна. Представляется сомнительным, чтобы какая-то абсолютная цифра могла иметь хоть какое-нибудь значение: она неизбежно будет не более чем статистической средней, выведенной из небольшого числа случаев и обладающей сомнительной ценностью. Иначе говоря, неясно, является ли продолжительность существования *per se* чем-то внутренне закономерным для культуры. Резонно полагать, что условия географической среды, численность населения и сформировавшаяся культура, отличающиеся чрезвычайной изменчивостью, могут оказывать достаточно большое влияние на продолжительность существования культуры и не допускать в ней никаких количественных стандартов. Между отдельными случаями больше сходства скорее не во временных параметрах, а в конфигурации; а это означает, что реальные константы следует искать в самих процессах роста.

Существует явная тенденция к совпадению во времени расцвета различных областей деятельности, однако нет никаких явных свидетельств в пользу того, что успех в одном виде деятельности должен непременно сопровождаться взлетом в других областях деятельности. Другими словами, успеха могут достигать немногочисленные или вообще отдельные типы деятельности; многим цивилизациям так и не удалось преуспеть в тех или иных сферах деятельности. Тенденцию различных сфер культуры совмещаться по времени в своем развитии можно объяснить тем, что особый успех в той или иной деятельности предполагает высокий уровень культурной энергии, и коль скоро энергия достигла такого уровня, то малове-

роятно, чтобы она ограничилась единственной областью приложения. Между тем, опять-таки нет никаких оснований считать, что если культурная энергия возросла, то она непременно должна распространиться на все возможные области деятельности, ибо цивилизации заметно отличаются друг от друга основными интересами и точками приложения сил. Наиболее яркий пример плотного сосредоточения во времени кульминаций развития в разных областях деятельности — греческая цивилизация. Причиной его могла быть необычно малая численность населения; небольшим по численности было не только население отдельных городов-государств, но и все население Греции в целом. Наше знакомство с греческой историей позволяет придать этому случаю статус отдельного типа. В плане одновременности развития разных сфер культуры он почти уникален.

Не обнаруживается никаких явных свидетельств существования строгой последовательности, в которой бы следовали друг за другом процессы роста в разных сферах культуры. Что касается опережения развития живописи развитием скульптуры, то в данном случае причина кроется не в логике развития, а в том, что скульптура — физически более простое искусство. Если такая тенденция и в самом деле существует, то она коренится скорее в законах природы, нежели в законах культуры. Наука связана тесными узами с философией, философия, в свою очередь, — с религией, а религия — с искусством. Но эти связи по-разному проявлялись в культуре. Наука, философия и религия психологически стыкуются друг с другом, но их проявления в культурном развитии могут быть многосторонне взаимосвязанными или не иметь почти никаких связей.

Между тем, религия, как правило, предшествует эстетическому и интеллектуальному развитию, и история искусств часто являет собою историю все большего освобождения от религии, по мере которого они продвигаются к своей кульминации. Связь между религией и искусствами зависит от того, как мы определим эти понятия. Мы вряд ли сумеем вычленить философию и науку как таковые до тех пор, пока они не достигнут определенного уровня развития и организации. Ниже этого порога — который мы точно определить не можем, но тем не менее признаем, — данные области деятельности рассматриваются нами как отсутствующие. Примерно то же можно сказать и об искусствах, хотя здесь порогом является определенная степень качества художественной продукции. Религия же, напротив, более или менее вездесуща. Во всяком случае, мы изучаем ее так, если бы у нее не существо-

вало соответствующего порога. Таким образом, когда мы приступаем к исследованию развития искусства, науки или философии, мы изучаем их на фоне уже существовавшей до них религии, неразрывным образом связанной с первоначальными, или допороговыми стадиями развития других типов деятельности. Тем не менее, критерий освобождения данных областей деятельности от религиозного влияния обладает эмпирической ценностью для определения степени их развития.

Обращаясь к вопросу о том, может ли национальный расцвет не сопровождаться культурным расцветом, и наоборот, мы должны дать утвердительный ответ, хотя такие события для истории — редкость. Очевидно, что этническая (или национальная) энергия и культурная энергия связаны друг с другом, однако это не одно и то же. Этническую энергию можно рассматривать как потенциальную культурную энергию, или как культурную энергию, выражающуюся в простых и непосредственных формах, т. е. направленную главным образом на социальные, а не на культурные цели.

Важен также вопрос об отношении между культурным содержанием, которое легче всего выразить описательным перечнем, и культурными образцами (или паттернами), которые мы воспринимаем в качественном выражении и количественно можем выразить, видимо, лишь при помощи косвенного метода оценки уровня проявления гениальности. Трудности изучения этого взаимоотношения сопряжены с тем, что культурное содержание и культурная форма неразрывно связаны друг с другом и не могут быть выделены в чистом виде. Это фундаментальная проблема антропологии, все еще ждущая своего разрешения. Вероятно, окажется, что более высокое развитие ценности достигается при большем объеме культурного содержания, или материала. Содержание растет кумулятивно, в то время как формы более или менее предопределены с момента своего возникновения. Таким образом, в то время как содержание культуры может все еще развиваться, определенный набор форм может уже реализоваться и исчерпать себя. В таком случае происходит частичное разложение форм с последующим их восстановлением, после чего развитие паттернов может получить повторный толчок. Трансальпийская Европа XIV — XV вв. дает нам пример такого рода интервала между вспышками развития паттерна, сопровождавшимися быстрым ростом культурного содержания.

Островным культурам — таким, как японская и английская, — видимо, свойственно несколько замедленное развитие, которое, вместе с тем, обладает большей постепенностью и меньшей прерывностью, нежели развитие континентальных

культур, находящихся в условиях более многочисленных контактов с другими культурами и острой конкуренции с ними.

С географической точки зрения, круговое распространение культурного роста обычно происходит из какого-то первоначального центра, или фокуса, и охватывает все большую территорию. Это согласуется с тем, что антропологи прежде говорили о диффузии. Они исследовали главным образом распространение элементов культурного содержания; однако тот же самый процесс распространения, видимо, в той или иной степени свойствен культурным паттернам и ценностям. Распространение чаще всего происходит из центра вовне; однако первоначальный фокус может располагаться на географической периферии, и в данном случае распространение будет происходить не в форме расходящихся концентрических кругов, а в веерообразной форме. В этом случае фокус обычно располагается где-то на границе, где культура сталкивается с иностранными влияниями. Если первоначальное развитие охватывает значительную часть периферии, то распространение паттерна может происходить в центростремительной форме.

В период упадка крупной цивилизации можно наблюдать иной тип центростремительного изменения, при котором она начинает сжиматься. Например, Средиземноморская, или Классическая цивилизация, распространившись поначалу из эллинского региона на римский Запад, позже сжалась до первоначальных греческих границ, в результате чего Запад погрузился в варварство.

Культурная смерть в этой книге интерпретировалась лишь как смерть отдельных культур или форм культуры, т. е. как вытеснение отдельных паттернов — возможно, обладающих высокой ценностью, — другими паттернами. Вопрос о том, может ли культура умереть сама собой, в силу внутренних причин или одряхления, остался без ответа.

Заключительный обзор, в котором перечислены обособленные случаи проявления гениальности, показывает, что гений редко проявляется в изоляции и что такие случаи следует рассматривать как исключительные. Таким образом, методологическую посылку, на которой основана эта книга, можно считать доказанной, как минимум в общих чертах. И из нее следует, что мы, люди, по меньшей мере в наших делах и достижениях, являемся продуктами наших культур в гораздо большей степени, нежели обычно это признаем.

Что же касается универсальных обобщений, которые могли бы лечь в основу общей социологии человеческой истории, то данное исследование дало лишь определенные ориентиры, хотя некоторые из них могут стимулировать дальнейшие исследова-

ния. Лично я считаю, что подход с точки зрения конфигураций развития, прежде всего, дает множество специфически исторических открытий. Иногда это что-то совершенно новое, но чаще некоторое смещение акцентов или новая интерпретация. Непрерывный поток исторических событий с уровня кажущегося единообразия поднимается на уровень организованного многообразия, и этого удается достичь благодаря осознанию конфигураций развития паттернов как в пространственно-временных, так и в ценностных их взаимосвязях.

## Примечания

<sup>1</sup> Четыре раза, если считать расцветом деятельность, достигшую кульминации в установлении первой династии.

<sup>2</sup> Если первое замедление развития датировать концом XIV в., то в этот период попадают Петрарка и Боккаччо, а в Англии также Чосер; если же датировать его началом XV в., то он будет содержать развитие специфически ренессансной живописи и скульптуры. Аналогичным образом, на 1725 г. приходится творчество Баха.

*Перевод В.Г Николаева*



**Методы  
интерпретации  
культуры**



Франц Боас

# Некоторые проблемы методологии общественных наук\*

---

**Ж**елая высказаться по поводу некоторых проблем методологии общественных наук, позволю себе ограничиться теми их аспектами, с которыми я имею дело как антрополог.

Как заметил недавно Зиммель, развитие социальных наук многим обязано общей тенденции нашего времени подчеркивать взаимосвязь естественных феноменов, а также социальному напряжению, нарастающему в условиях нашей цивилизации. Мы признали, что индивида можно понять лишь как часть общества, к которому он принадлежит, а общество — лишь через взаимоотношения составляющих его индивидов. Прежняя экспериментальная психология исходила из допущения, что индивид существует как бы в вакууме, что умственно-психическая деятельность зиждется в значительной мере на органически обусловленном функционировании структуры индивида. Эти взгляды разительно отличаются от новых, сторонники которых рассматривают индивида (даже самого юного), исходя из его реакций на общее, особенно социальное, окружение. Такой подход позволяет легко обозначить проблемы социальных наук. Эти проблемы затрагивают типы реакций индивидов (изучаемых индивидуально или как членов социальных групп) на внешние стимулы, взаимодействие такого рода реакций и социальные формы, возникающие в этих процессах.

Можно выделить ряд явно общезначимых социальных тенденций и изучить как формы, в которых они выражаются, так и их психологические основы. В этом случае нашему анализу откроются координация и субординация индивидов,

---

\* Boas F. Some Problems of Methodology in the Social Sciences//The New Social Science. Ed.: White, Leonard D. University of Chicago Press, 1930. P. 84-98.

причины внутренней сплоченности социальных групп и их враждебность к аутсайдерам, имитации чужеземных форм и сопротивления внешним влияниям. Результаты такого исследования могут быть обобщены в виде системы форм, развивающихся под влиянием этих напряжений, или в виде социальной психологии, анализирующей эти формы с точки зрения их психологической мотивации.

Подобный подход основан на признании существования общезначимых социальных тенденций. Но здесь возникает вопрос, требующий ответа еще до всякой попытки синтеза, а именно: какие социальные тенденции являются и общечеловеческими характеристиками? Именно здесь легко ошибиться. Наше поведение во многом автоматическое. Кое-что в нем инстинктивно (т.е. органически обусловлено). Куда более обширная его сфера управляется обусловленными реакциями, т.е. реакциями, закрепившимися под влиянием определенных ситуаций, которые воздействуют на нас постоянно и так давно, что мы уже не осознаем свое поведение и обычно даже не помышляем о возможности других его вариантов. Поэтому важнейшая задача обществоведов — критически дифференцировать общезначимое, т.е. присущее всему человечеству как таковому, и специфически значимое, т.е. характерное для определенных типов культуры. Это — одна из проблем, заставляющая нас внимательно изучать культуры, которые в сравнении с нашей видятся бесконечно малыми. Их изучение позволяет уяснить как общечеловеческие, так и свойственные отдельным обществам тенденции.

Другая перспектива обозначится, как только встанет вопрос о том, встречаются ли характерные признаки человеческого общества также и в мире животных и не представлены ли они там еще шире? Отношения индивидов или групп людей можно рассматривать трояким образом: 1) как отношения к органическому и неорганическому внешнему миру; 2) как взаимоотношения членов одной социальной группы; 3) как отношения, которые мы за неимением лучшего определения назовем субъективно обусловленными. Этим термином обозначены отношения, которые складываются постепенно и предполагают ценностно-смысловую оценку человеческих действий как хороших и дурных, верных и ошибочных, прекрасных и безобразных, целесообразных или вынужденных. Отношения с органическим и неорганическим внешним миром завязываются в поисках средств пропитания, укрытия от непогоды и при соприкосновении с естественными географическими границами. Отношения внутри социальной группы включают в себя отношения полов, обычаи формирующихся

социальных групп и их типы. Эти фазы бытия, по всей видимости, характерны и для животных. Их потребность в пище обусловлена биологически и сообразована с географическими условиями обитания. Эта особенность поведения, как и привычка создавать запасы, также объединяет человека с животными. Подобно группам людей, сообщества животных нуждаются в защите от сурового климата и врагов, и удовлетворяют эту нужду за счет естественных укрытий и логовищ. Не меньшую роль в их жизни играют и внутригрупповые отношения. Отсюда явствует, что доступная наблюдению область социальных явлений не замыкается человеком, но распространяется и на животный мир, почему и уместен вопрос: в чем сходны сообщества людей и животных?

Грань, разделяющая социальное поведение человека и животного, ясно проступает лишь в области тех отношений, которые мы обозначили как субъективно обусловленные. Но даже и здесь она не может считаться абсолютной. Родительская любовь, подчинение индивида общественным нуждам, защита индивидуальной и общественной собственности — все это присутствует в жизни как людей, так и животных; не поддаются строгому разграничению психологические мотивировки тех и других в сходных обстоятельствах. Даже то, что обычно признают исключительно человеческим свойством, например способность к изобретениям или эстетическому наслаждению, вряд ли полностью отсутствует в животном царстве.

Называя поведение животных инстинктивным по преимуществу, мы подразумеваем, что оно в значительной мере органически обусловлено, а не сформировалось под влиянием дрессировки. Однако мы хорошо знаем, что животные поддаются обучению, и многое в их поведении говорит о благоприобретенных навыках.

Разница между человеческой культурой и поведением животных определяется колоссальным множеством благоприобретенных навыков, последние же зависят от того, что мы назвали субъективно обусловленными отношениями. Для большей ясности скажем, что следы бесспорно человеческого труда палеолитической эпохи создают впечатление нерушимой стабильности во множестве поколений. Из этого можно сделать вывод о слабости субъективно определимых отношений и о том, что жизнь всецело обусловлена внешней связью с миром и фиксированными формами социального контакта. Постоянно нарастающий темп изменений, о котором мы узнаем благодаря изучению доисторического общества и последующей истории человечества, говорит о возрастающей роли субъективно обусловленных реакций. Что же касается много-

образия форм, со временем развившихся под их влиянием, то здесь встает, как одна из важнейших и требующих самого пристального внимания, проблема общечеловеческого и специфического (т.е. характерного для конкретных обществ).

Мы можем установить, что определенные отношения носят общечеловеческий характер, но в каждом обществе имеют специфические формы, а в некоторых обществах, вследствие сильного социального давления, кажутся и вовсе упрямленными. Было бы серьезной и опасной методологической ошибкой мыслить форму неотделимой от отношения. Возьмем, к примеру, стыдливость. Определенные ее формы встречаются везде, но они могут быть совершенно несходны по характеру. Наиболее распространенные формы стыдливости связаны с принятием пищи, физиологическими выделениями и сферой половых отношений. В настоящее время едва ли возможно определить общечеловеческие корни стыдливости и сделать их доступными для изучения. Не подлежит сомнению, что специфические формы воспитываются данной культурой, однако налицо и некий общечеловеческий остаток, не поддающийся адекватному определению. Все попытки отделить в этой сфере специфически-культурную форму от общечеловеческой не отменяют других сфер, где специфически-культурный характер явления не опознается с достаточной ясностью. Метод исследования должен основываться на сравнениях и рассмотрении аналогичных явлений в том виде, в каком они встречаются в конкретных культурах.

Исследования такого рода таят угрозу отождествления совершенно разных явлений по признаку внешнего сходства. Это подтверждает весьма распространенная интерпретация первобытных обрядов инициации, которые мы любим связывать с изменениями ментальной сферы, сопутствующими наступлению половой зрелости. У меня же нет сомнений, что эти обряды не имеют ничего общего с ментальными отношениями, близкими нашим и созданным нашей цивилизацией. Куда вероятнее их связь (имеющая множество форм) с превращением подростка в полноправного члена племени. Очень возможно, что происхождение этих ритуалов следует рассматривать с учетом всего многообразия социальных условий. Необходимо принять во внимание и реальный возраст их участников, далеко не всегда совпадающий с наступлением половой зрелости.

Обратим внимание и на опасность отождествления социальных явлений, которым мы даем порой сходное наименование. Сошлемся здесь на работы Голденвейзера о тотемизме; многообразие способов исчисления потомства по материнс-

кой линии также говорит о разном происхождении многих аналогичных по виду обычаев.

Таким образом, проблема смещается, и сводится уже не к выявлению фундаментально-психологических причин универсальных форм поведения, а к уяснению того, почему разные психологические мотивы ведут к развитию внешне сходных форм, и наоборот: почему внешне сходные формы обусловлены разными психологическими мотивами. Сколько бы ни казалось, что намеченные здесь проблемы принадлежат скорее области социальной психологии и социологии, успешное их решение возможно лишь на антропологическом материале.

Обратимся к другому вопросу, затрагивающему преимущественно антропологию, но имеющему касательство и к другим социальным наукам. Если я верно представляю себе историю социологии, она выросла из постепенного признания интеграции культуры. У нас есть экономические, политические, педагогические и лингвистические дисциплины как отдельные отрасли знания, но нет научного взгляда, способного уловить то, что присуще им всем, нет способа определить взаимодействие этих различных аспектов культуры. Та же трудность и поныне стоит перед антропологией. Большая часть антропологических исследований информирует нас об экономической жизни, изобретениях, социальной структуре, религиозных верованиях, искусстве и т.д. множества племен таким образом, словно это — нимало не соприкасающиеся и не влияющие друг на друга области человеческого бытия. В тех случаях, когда нам доступна более полная информация, мы можем изучить их внутреннее развитие и внешние влияния, которыми объясняется их своеобразие в конкретных культурах.

Понимание чужой культуры достигается лишь через анализ множества ее аспектов. К тому же каждый ее элемент несет на себе отчетливые следы изменений, совершившихся во времени и вызванных действием внутренних сил или влиянием иных культур. Всесторонний анализ непременно должен учитывать фазы развития, ведущие к возникновению наличных форм. Я не предполагал обсуждать здесь методы частичной реконструкции истории первобытных культур, к которым принадлежат люди, не имеющие письменности и надежной устной традиции. Замечу лишь, что наш принципиальный подход к ним основан на археологических данных, на учете географического распространения и на методах, аналогичных тем, которые так успешно применялись в изучении предыстории и истории европейских языков. И как показано выше,

анализ следов исторического развития в культуре дает нам историю каждого отдельного ее аспекта: языка, изобретений, экономики, социальной системы, религии и т.д.

С другой стороны, он не обеспечивает нас достаточной информацией о взаимодействии всех перечисленных аспектов первобытной культуры, хотя оно, несомненно, существует. Суровый охотничий быт не оставляет эскимосу длительных передышек, и то, что бушмены и аборигены Австралии вынуждены передвигаться лишь пешком, естественным образом ограничивает масштабы их хозяйства. Необходим синтез элементов культуры, позволяющий глубже проникнуть в ее природу.

Некоторые направления науки стремятся объяснить всю многосложность культурной жизни условиями одного порядка. Так, в качестве важнейшей культурной детерминанты в настоящее время нередко называют расу. После честолюбивой попытки Гобино объяснить национальные особенности расовыми свойствами и доказать, что наследственность — источник всех индивидуальных черт, вера в могущество этих факторов нашла много приверженцев. Я же полагаю, что идея всецелой зависимости культуры от расы до сих пор не получила ни одного убедительного подтверждения. Несомненно, культуры и расовые типы в географическом отношении распространены так, что каждому ареалу присущ особый расовый тип и особая культура, но отсюда не следует, что первый определяет последнюю. Столь же несомненно и то, что каждый географический ареал имеет особое геологическое строение и специфическую флору и фауну, но это не значит, что наличие тех или иных видов растений и животных определено геологическими слоями. Главная ошибка современных теорий заключается в смешении индивидуальной и расовой наследственности. Наследственность передается лишь по линии прямого потомства. Ни у одной из ныне существующих рас нет единой родословной, и это не позволяет заключить, что ментальные свойства нескольких избранных семейных линий есть достояние всех представителей расы. Наоборот, все большие расы столь многолики, а функциональные признаки составляющих их наследственных линий столь различны, что можно отыскать сходные линии во всех расах, и особенно — в тесно связанных локальных типах и подразделениях одной расы. Будучи *социально* значимыми, наследственные особенности имеют и *культурную* ценность — например, во всех случаях расовой дискриминации или в тех культурных условиях, где какая-то особо одаренная линия оказывает формирующее воздействие на культуру как таковую. Но всякая попытка



объяснить культурные формы чисто биологическими факторами обречена на неудачу.

Другое научное направление устанавливает связь этих форм с географическими условиями. Этой проблеме посвятили себя Карл Риттер, Гюйо, Ратцель, Видаль де ла Блаш, Жан Брюн. С точки зрения антрополога их попытки остались неудовлетворительными. Культурная жизнь во многих и важных отношениях, несомненно, ограничена географическими условиями. Отсутствие богатой витаминами пищи в Арктике или камня на обширных пространствах Южной Африки, недостаток воды в пустынях — возьмем лишь эти, общеизвестные факты — вносят в человеческую деятельность вполне определенные ограничения. С другой стороны, легко доказать, что многие конкретные черты той или другой культуры связаны с благоприятными географическими условиями. Это особенно очевидно в современных цивилизациях, где использование природных ресурсов достигло несравненно большего совершенства, чем в первобытном обществе; и вместе с тем даже на примере нашей цивилизации видно, что географические преимущества сказываются лишь там, где культурные условия позволяют извлекать из этого выгоду. Применение каменного угля в качестве топлива, обогащение руды, добыча и обработка драгоценных металлов, изготовление бумаги из древесины и т.п. — все это изменило наши отношения с окружающей средой. Неудивительно, что при ограниченном использовании природных ресурсов и большем разнообразии малых изобретений первобытного человека воздействие окружающей среды на его жизнь было далеко не таким определяющим, как в наше время. Природная среда стимулирует развитие уже существующих культурных навыков, но не имеет самостоятельной творческой силы. Плодородная почва не породит земледелие, удобные для судоходства воды не создадут флот, избыток леса не обернется улицей из деревянных домов. Но там, где сельское хозяйство, навигация и архитектура уже существуют, их развитие стимулируется и отчасти направляется географическими условиями. Более того, одни и те же природные условия по-разному воздействуют на культуру в зависимости от культурного уровня народов. Индейцы, не знавшие лошади, осваивали восточные равнины нашей страны иначе, чем те, у кого она была; по-разному влияли природные условия и на жизнь сельскохозяйственных, скотоводческих или промышленных поселений своего времени.

Интерпретация культуры с точки зрения географической среды бессмысленна, ибо мы не знаем ни одной культуры, возникшей как прямая реакция на географические условия;

можно говорить лишь о той или иной степени их влияния на все известные нам культуры. Географическое положение племени — например, возможность незатрудненных и многосторонних контактов с соседями иных культур либо, наоборот, изолированное проживание в труднодоступных районах — безусловно воздействует на развитие культуры, ибо внешние влияния, освоение новых направлений практической и интеллектуальной деятельности служат важными предпосылками культурных перемен. Но пространственные отношения создают лишь возможность контакта, относящегося уже к культурным процессам и потому несводимого к географическим условиям.

Недалеко от географической ушла и экономическая интерпретация культурного развития. Ранние попытки Моргана связать социальную организацию и экономические условия оказались ошибочными; не больше успеха имело и более недавнее выведение культурных форм исключительно из экономики. Конечно, культура теснее связана с экономическими, нежели географическими условиями, и одна из причин этой связи в том, что экономика — часть культурной жизни. Но эти условия — не только детерминанты, но и детерминируемые величины. В экономической жизни как таковой ничто не может сделать человека земледельцем или пастухом. Эти виды человеческой деятельности развиваются из опыта общения с растительным и животным миром, имеющего лишь косвенное отношение к экономическим условиям. Еще труднее вывести из экономических нужд сложные социальные формы, религиозные представления и художественные стили. В этих сферах общественной жизни детерминантами оказываются всякого рода ментальные отношения. Экономические условия, несомненно, определяют действенность этих отношений, затрудняя или облегчая их. Там, где нет времени на художественную деятельность, неоткуда взяться процветающему искусству, а кочевая жизнь без специальных транспортных средств препятствует накоплению крупных богатств. Наоборот, досуг и оседлый быт стимулируют промышленное развитие, а следовательно, и возникновение и постепенное совершенствование искусств, но сами по себе не могут создать ни нового производства, ни нового художественного стиля.

Итак, можно констатировать малую результативность наших попыток определить общие законы культурной интеграции. Мы вправе допустить тесную связь религии и искусства, но сравнительное их изучение покажет, что искусство — всего лишь средство выражения религиозных представлений, а это не самое ценное наблюдение. В некоторых случаях рели-

гиозная значимость произведения искусства ведет к зарождению более высокого стиля или, наоборот, является причиной небрежности мастера (например, в связи с заведомо недолговечным использованием изделия). В других примерах художественное выражение религиозных идей оказывается под запретом. Тем не менее в каждом примере интеграции искусства и религии мы вправе усмотреть важный социальный признак. То же можно сказать по поводу социальной организации и производственной деятельности. Нет общезначимого закона, охватывающего все фазы их отношений. Простые производства уживаются со сложными типами организации, и наоборот, а разделение труда свойственно племенам, культивирующим совершенно разные виды занятий. Отсюда следует только то, что при определенных различиях и общей потребности в более интенсивном производстве разделение труда становится насущно необходимым. Словом, есть опасность, что неоправданно широкие обобщения станут общим местом изучения культурной интеграции.

Во многом это объясняется спецификой социальных наук (особенно антропологии) как наук исторических. Отличительным признаком *Geisteswissenschaften* [гуманитарных дисциплин (нем.)] обычно считают преимущественное внимание к единичному, главной же исследовательской задачей — анализ множества связей, раскрываемых в частных явлениях. Наличие общих законов констатируется этими дисциплинами лишь там, где все взаимонезависимые ряды явлений демонстрируют общие свойства; действие же любого из этих законов всегда ограничивается группой, объединенной такими свойствами. В сущности, это справедливо не только в отношении к *Geisteswissenschaften*, но и ко всякой науке, имеющей дело со специфическими формами. В центре внимания астронома — не общие законы физики и химии, а реальное местоположение, движение и строение звезд. Геолог занят пластами и перемещением земной коры и говорит о законах лишь при столкновении с постоянно повторяющимися явлениями. Дело не в том, много ли он обобщит, а в том, что все его обобщения связаны с конкретными и специфическими формами. То же и в социальных науках. Первая наша задача — анализ явлений. Чем крепче мы держимся конкретных форм, тем весомее наши обобщения. Вот почему сведение социальных явлений к замкнутой системе законов, которые были бы действительны для каждого общества и объясняли его структуру и историю, не внушает нам никаких надежд.

Такой вывод подводит нас к другой методологической проблеме.

Попытки связать различные аспекты культуры подразумевают изучение динамики их взаимоотношений. Материал, которым мы располагаем, — это аналитическое описание культурных форм, что в соединении с трудностями, сопутствующими любому этнологическому исследованию, приводит к излишней стандартизации привлекаемых данных. Эти данные — каталог изобретений, институтов и идей, но мы ничего (или почти ничего) не знаем о том, как живет индивид при этих институтах, изобретениях и идеях и как воздействует его деятельность на культурную группу, к которой он принадлежит. Между тем, информация по этим вопросам остро необходима, поскольку динамику социальной жизни можно понять лишь через изучение реакции индивида на культуру, в которой он живет, и его влияния на общество. Только на этой основе возможно истолкование многих аспектов культурных изменений.

Надо понять, что исторический анализ ответа на эти вопросы не даст. Доскональное знание истории языка не объяснит нам, как носитель данного языка в нынешней и единственной известной ему форме реагирует на его применение. Знание всех перипетий распространения ислама в Африке и его влияния на население Судана не поможет нам лучше понять негра, живущего в современной культуре. Наличные условия могут объективно познаваться лишь в их историческом контексте. Эти условия воздействуют на живущего в них индивида, индивид же воздействует на них постольку, поскольку позволяет наличное их состояние. Знакомство с историей помогает понять эти условия, но не индивида, впитавшего все элементы культуры. При исчерпывающем знании всего биологического, географического и культурного контекста общества, при самом детальном знакомстве с различными типами реакций всего общественного организма и отдельных его членов на эти условия мы сможем объяснить поведение общества, не обращаясь к его истокам. Ошибка прежней антропологии заключается в использовании некритически собранного конкретного материала для исторических реконструкций, не представляющих ценности. Современная же антропология повинна, как я понимаю, в чрезмерном увлечении исторической реконструкцией (значение которой не следует и умалять) в ущерб всестороннему изучению индивида, подвергающегося воздействию своей культуры.

*Перевод Ю. С. Терентьева*

Франц Боас

## Границы сравнительного метода в антропологии\*

---

**К**ак установила современная антропология, все местные разновидности форм, мировоззрения и практики человеческого общества обнаруживают в процессе его развития ряд общих коренных признаков. Это важное открытие подразумевает, что существуют законы, определяющие развитие общества; что они влияют на наше общество не меньше, чем на общества, отдаленные от него временем и пространством; что познание этих законов может объяснить причины быстрого развития одних цивилизаций и отсталости других; что познание это даст нам шанс принести величайшую пользу человечеству. И поскольку эта истина облеклась в ясные формулы, антропология начала вызывать интерес и у тех, кто прежде видел в ней лишь каталог экзотических обрядов и верований диких племен или, в лучшем случае, попытку уяснить их взаимосвязи, а значит, — и пути древних миграций рас и народов. Но если первые исследователи и в самом деле всецело отдавались этой сугубо исторической проблеме, то теперь положение решительно изменилось. Появились антропологи, призывающие отказаться от нее в пользу историков и ограничиться исследованием законов общественного развития.

Изменению взглядов сопутствовало и коренное изменение методов. Если раньше идентичность или [хотя бы] сходство культур считалось неопровержимым доказательством их исторической связи и даже общего происхождения, то новые школы, отвергая такое истолкование указанных феноменов, считают их простым отражением единообразия мыслительной деятельности человека. На американской почве взгляд этот особенно горячо защищал д-р Д.Г. Бринтон, в Германии же —

---

\* Прочитано на заседании Американской антропологической ассоциации в Буффало. Впервые опубликовано в: Science. N.S. Vol.4 (1896). P. 901-908.

большинство последователей Бастиана, которые пошли намного дальше своего учителя. Другие, не отрицая исторических связей, не придают им серьезного практического и теоретического значения, сравнимого с тем, какое имеют общие законы, управляющие человеческим разумом. Подобные взгляды разделяют большинство ныне здравствующих антропологов.

Эти взгляды основаны на наблюдении сходных этнических феноменов у самых разных народов или, как говорит Бастиан, на ужасающей однородности основных человеческих идей. Абстрактные представления человека исчерпываются несколькими повсеместно распространенными типами; то же можно сказать о социальных формах, законодательстве, изобретениях и открытиях. Более того, синхронное возникновение самых причудливых и даже алогичных идей и обычаев нередко сопровождается такими обстоятельствами, которые заведомо исключают общие исторические корни. Изучение культуры любого племени сталкивается с более или менее близкими аналогами отдельных ее признаков у самых разных народов. Многочисленные примеры таких аналогов приводятся Тайлором, Спенсером, Бастианом, Андре, Постом и другими, поэтому в дополнительных данных нужды нет. Скажем лишь, что речь идет о целых классах явлений: здесь и представления о загробной жизни, и мифология шаманизма, и важнейшие изобретения (например, добыча огня и лук), и грамматические основы языка и т.д., и т.п. Все это говорит не об общих истоках, а о параллельном возникновении алогичных признаков в условиях взаимной изоляции культур. Но выявление универсальных идей — лишь отправная точка для антрополога. Ему предстоит ответить на два вопроса: 1) откуда они взялись? 2) как утвердились в разных культурах?

Второй вопрос проще. Идеи бытуют не в одинаковых, а в видоизмененных формах. Накопленный наукой материал указывает как внешние (т.е. связанные с внешним окружением в широком значении слова), так и внутренние (т.е. психологически обусловленные) причины этой многовариантности. Влияние внешних и внутренних факторов на формирование элементарных понятий создает ряд закономерностей, определяющих рост культуры. Поэтому цель наших усилий — показать, каким образом эти факторы видоизменяют элементарные представления. [Здесь возможны два метода].

Первый метод напрашивается сам собой и в настоящее время признан большинством антропологов. Он основан на такой классификации материала, которая соотносит варианты конкретных этнологических феноменов либо с внешними

[относящимся к природному и географическому окружению] и внутренними (влияющим на сознание) условиями жизни, либо, наоборот, с аналогами этих вариантов. Таким образом могут быть найдены соотносимые жизненные условия.

Пользуясь этим методом, мы приблизимся — даже при теперешнем недостаточном знании фактов — к уяснению причин, определивших облик человеческой культуры. Фридрих Ратцель и У. Дж. Макджи изучали влияние географической среды на более обширном фактическом материале, чем тот, которым в свое время располагали Риттер и Гюйо. Социологи же исследовали роль плотности населения и других простейших социальных факторов. Это помогло лучше понять воздействие внешних факторов на развитие общества.

Подобным же образом изучалось и действие психических факторов. Штоль пробовал выделить явления внушения и гипнотизма и проанализировать их остатки в культурах разных народов. А изучение межплеменных отношений показало, что одни культурные элементы легко ассимилируются, а другие решительно отторгаются и что устарелые суждения о навязывании бремени высоких цивилизаций отсталым народам должны уступить место более адекватной концепции обмена культурными достижениями. Чтобы установить причины наблюдаемых явлений, мы и прибегаем во всех этих исследованиях к оправдавшему себя индуктивному методу.

Другой вопрос, затрагивающий универсальные понятия, точнее — их происхождение, представляется куда более трудным. Многие пытались выяснить первопричины идей, «которые с железной неукоснительностью возникают всюду, где бы ни появился человек». Это — одна из сложнейших проблем антропологии, и все попытки ее решения в ближайшем будущем скорее всего обречены на неудачу. С точки зрения Бастиана, определить первоисток повсеместно распространенных изобретений, идей, обычаев и верований просто невозможно. Туземные, занесенные издалека или откуда-нибудь заимствованные, они, как бы то ни было, налицо. Человеческий разум устроен так, что изобретает их спонтанно или усваивает, когда они предложены, — вот основная и очень плохо понятая другими мысль Бастиана.

В какой-то мере ясная формулировка простейшей идеи психологически обосновывает ее существование. Например, тот факт, что «страну теней» чаще всего помещали на западе, говорит о настойчивом стремлении связать ее с местом, куда исчезают солнце и звезды. Простое утверждение: «Первобытный человек наделял животных всеми людскими свойствами», показывает, что наличие у людей и животных сходных свойств привело к

обобщению: «Все свойства животных суть человеческие». В других случаях, однако, причины не столь очевидны. Так, нелегко ответить, почему все языки различают говорящего, лицо, к которому он обращается, и того, о ком он говорит, и почему большинство языков не выражает это четкое логическое подразделение в формах множественного числа. Последовательное проведение грамматического принципа требовало бы двух форм местоимения «мы», одна из которых обозначает говорящего и того, к кому он обращается, а другая — говорящего и того, о ком он говорит; между тем, подобное явление встречается лишь в сравнительно немногих языках. Небольшая вероятность непонимания при употреблении [недифференцированной формы] множественного числа дает лишь частичное, но не адекватное объяснение указанной аномалии. Еще труднее определить психологические основания многих других явлений — например, широко распространенных брачных обрядов. В последнем случае сложность эта доказывается множеством гипотез, созданных для объяснения всех разновидностей свадебного этикета.

Рассмотрение этой наитруднейшей антропологической проблемы обычно основывается на том, что независимое происхождение [сходных] этнологических феноменов предполагает и повсеместно одинаковое их развитие — иными словами, что сходные этнологические феномены порождаются сходными причинами. Отсюда делают еще более широкое умозаключение, согласно которому схожесть этнологических феноменов, наблюдаемых в разных регионах, доказывает, что человеческий разум всюду подчинен одним и тем же законам. Ясно, что при одинаковых результатах совершенно несхожих исторических процессов это обобщение не имело бы силы. Сама несхожесть этих процессов поставила бы перед нами совсем иную проблему: каким образом [совершенно разные] культурные процессы ведут к одинаковому результату? Поэтому нужно четко уяснить, что антропологическое исследование, сопоставляющее параллельные культурные феномены, чтобы проследить их историческую судьбу, предполагает аналогичное развитие аналогичных феноменов. Именно здесь проявляется бездоказательность нового метода, поскольку даже самый беглый научный экскурс говорит о многовариантном развитии аналогичных явлений.

Приведу несколько примеров. Почти все первобытные племена делятся на кланы, каждый из которых имеет свой тотем. Несомненно, что такая форма социальной организации зарождается повсюду совершенно независимо. Отсюда и вполне закономерный вывод, что психические свойства человека благоприятствуют тотемной организации общества, из которого нельзя, впрочем, делать вывод о повсеместно едино-



образном ее развитии. Д-р Вашингтон Мэтьюз думает, что тотемы навахов установлены союзом независимых кланов. Капитан Бурк полагает, что сходные явления дали начало кланам у апашей; к тому же выводу пришел и д-р Фьюкс относительно некоторых племен пуэбло. Наряду с этим имеются данные о возникновении кланов в процессе деления, что я и показал в свое время на примере индейцев Северотихоокеанского побережья. Итак, объединение малых племен, в одном случае, и деление разросшихся племен — в другом, привели к аналогичным результатам, при всем многообразии человеческих целей и намерений.

Возьмем другой пример. Недавние исследования показали, что геометрические изображения в первобытном искусстве возникают иногда из условной трактовки естественных форм, иногда — по причинам технического порядка, а иногда — как изначально геометрические или развившиеся из символов. Как бы то ни было, при самых несхожих изначальных условиях возникли сходные типы орнамента. Изображения самых разных предметов со временем стали прямоугольниками, меандрами, перекрестиями и т.п. Вот почему многократно-повсеместное повторение этих форм не доказывает ни общего их происхождения, ни того, что их развитие связано с общим психологическим законом. Напротив, четыре самостоятельные линии развития, при великом множестве исходных точек, привели к одинаковому результату.

Нельзя пренебречь и еще одним примером. Маски встречаются у многих народов. При далеко не всегда понятном их происхождении можно выделить несколько типичных мотивов. Так, маски используют, чтобы обмануть духов. Дух болезни, желая поразить человека, не может узнать его под маской, служащей, таким образом, средством защиты. В других случаях маска — персонификация духа, чей облик помогает ее носителю отогнать других, враждебных ему духов. Некоторые маски имеют мемориальное значение, увековечивая память умерших. Прибегают к ним и в театрализованных действиях, воспроизводящих мифологические эпизоды<sup>1</sup>.

Эти примеры достаточно ясно показывают, что одни и те же этнические феномены происходят из разных источников. Чем проще наблюдаемый факт, тем вероятнее, что в разных местах он имеет и разное происхождение.

Итак, мы выяснили, что исходная посылка многих современных исследований подтверждается далеко не всегда. Мы не можем утверждать, что сходные явления всегда вызываются сходными причинами, и заключать отсюда, что человеческий разум везде подчинен общим законам. И мы вправе по-

требовать выяснения мотивов, из которых он исходит, и ограничения сравнений лишь теми явлениями, общая причина которых не вызывает сомнений, равно как и того, чтобы такое исследование предшествовало всякому широкому сравнительному анализу. Так, изучая племенные общества, мы должны те из них, что сложились путем объединения, рассматривать отдельно от возникших в процессе разложения. Геометрический орнамент, представляющий собой трансформированное изображение естественных объектов, необходимо изучать отдельно от изображений, созданных по техническим мотивам. Одним словом, прежде чем пускаться в широкие сопоставления, необходимо доказать сопоставимость материала.

Сравнительный метод, о котором я говорю, ищет причины несомненно схожих и повсеместных явлений и вместе с тем лелеет честолюбивую надежду открыть законы и дать единую картину эволюции человеческого общества. Универсализм (или, по крайней мере, типичность для целого ряда изолированных регионов) многих фундаментальных признаков культуры объясняется их общим источником; это в свою очередь должно наводить на мысль, что развитие человечества происходит согласно некоей универсальной схеме, а все его варианты — мелкие детали последней. Понятно, что логический стержень этой теории — предположение, что все сходные явления вызваны сходными причинами. Рассмотрим пример. Мы выявили много структурных типов семьи. Можно доказать, что патриархальные семьи в некоторых случаях вышли из матриархальных институтов. Если мы воздерживаемся от предположения, что сходные явления всюду развиваются из одинаковых причин, ничто не мешает нам заключить, что и патриархальные семьи в одних случаях возникают из матриархальных, а в других — иным путем. Или еще пример: многие представления о загробной жизни рождаются из снов и галлюцинаций. Но настаивать на их общем происхождении можно лишь при заведомом отсутствии иных источников.

Итак, мы убедились, что главная теоретическая предпосылка сравнительного метода далеко не всегда в ладу с фактами, предполагающими иную интерпретацию. Вот почему все попытки выстроить единую схему эволюции общества, при всей их оригинальности, имеют весьма сомнительную ценность. Всяду, где невозможно указать общий источник параллельных явлений, есть основания видеть многовариантное историческое развитие.

В этой связи хотелось бы напомнить одну из главных задач антропологического исследования. Мы допускаем, что существуют общие законы развития человеческой культуры, и стара-

емся их открыть. Главная цель нашего анализа — выявить *пути развития* культуры на определенных ее этапах. Он не сводится к изучению обычаев и верований как таковых. Мы хотим знать причины существования этих обычаев и верований, другими словами — надеемся раскрыть историю их развития. Метод, к которому чаще всего прибегают в таких исследованиях сейчас, основан на сопоставлении вариантов сходных обычаев или верований и выяснении их общей психологической причины. Как я уже сказал, он вызывает самые серьезные возражения.

Мы придерживаемся другого метода. Детальное изучение обычаев в контексте всей культуры практикующего их племени и с учетом их географического распространения у соседних племен почти всегда позволит нам с большой точностью определить причины возникновения этих обычаев и психологические процессы, обусловившие их развитие. Применение такого метода даст тройкий результат: во-первых, выявит внешнюю среду, сформировавшую или видоизменившую элементы культуры; во-вторых, вскроет психологические факторы, определившие ее облик, и, в третьих, определит влияние исторических связей.

С точки зрения реконструкции идей, этот метод представляется куда более плодотворным, чем обобщения сравнительного метода. Последний поневоле исходит из гипотетической модели развития, вероятность которой более или менее приблизительно определяется с помощью эмпирических данных. Однако я до сих пор не знаю ни одной солидной попытки проверить теорию на хорошо известном историческом материале. Втискивание разнородных явлений в прокрустово ложе единой теории — прямая противоположность индуктивному процессу, определяющему их действительное соотношение. Эта индукция — не что иное как многократно осмеянный исторический метод. Конечно, его исследовательские приемы не слишком изменились с тех пор, когда в малейшем сходстве культур видели доказательство их родства. Но он по достоинству оценил результаты, добытые сравнительным методом. Его применение ограничено небольшим и четко обозначенным географическим пространством, а сопоставления не выходят за пределы исследуемого региона. И только собрав необходимые данные по этому региону, можно расширить горизонт исследования, хотя и здесь нужна величайшая осторожность в выводах, иначе легко упустить из виду главный тезис, который я сформулировал выше, а именно: при сходных чертах в культурах взаимоизолированных народов следует предполагать не общие корни, а независимое в каждом случае становление. Поэтому наше исследование всегда требует подтверждений сплошной распространенности — главного доказательства исторической связи, и лишь в крайних случаях позво-

ляет говорить об «утраченном звене». Это явное различие нового и старого исторических методов и по сей день не замечено ревнителями сравнительного метода. Они не видят разницы между некритическим использованием параллелей для обоснования исторических связей и медленно-скрупулезным изучением локальных явлений. С некоторых пор мы уже не считаем частичное сходство культур Центральной Америки и Восточной Азии необходимым и достаточным доказательством их родства. С другой стороны, ни один беспристрастный исследователь не станет отрицать общее происхождение некоторых элементов культур Сибири и Аляски, о котором, кроме схожести изобретений, обычаев и верований, говорит и сплошная их распространенность на ограниченной территории. С другой стороны, было бы совершенно неправомечно раздвигать границы этой территории за пределы бассейна р. Колумбия в Америке и северной Японии в Азии. Такой метод антропологического исследования представляют Ф.У.Патнэм и Отис Т. Мэйсон в нашей стране, Э.Б. Тайлор в Англии, Фридрих Ратцель и его последователи в Германии.

Здесь, по-видимому, уместно остановиться на тех возражениях, которые могут последовать со стороны ученых, считающих сходство географических условий достаточным доказательством близости культур. С этой точки зрения, географические условия, к примеру, равнин бассейна Миссисипи неизбежно обуславливают и некий особый тип культуры. А Горацио Хейл готов был пойти еще дальше, допуская, что географические условия определяют и сходство языковых форм. Внешняя среда, несомненно, оказывает некоторое ограниченное воздействие на культурную деятельность, но я не знаю фактов, позволяющих признать ее материнским лоном человеческой культуры. Даже самый беглый обзор племен и народов мира показывает, что носители абсолютно несхожих языков и культур живут в одинаковых географических условиях, свидетельством чего является, в частности, этнография Восточной Африки и Новой Гвинеи. В обоих регионах мы сталкиваемся с сосуществованием на небольшом пространстве множества разных обычаев. Но куда важнее то, что любой факт, приводимый в защиту охарактеризованной выше гипотезы, несравненно лучше объясняется хорошо известными явлениями культурной диффузии, ибо и археология, и этнография говорят нам о давних связях соседствующих племен, нередко простирающихся за пределы громадных ареалов. В Старом Свете вещи балтийского происхождения достигали Средиземноморья, а ювелирные изделия из стран Леванта — берегов Швеции. В Америке раковины с океанского побережья попадали в глубь континента, а обсидиан Запада — на территорию нынеш-

него Огайо. Смешанные браки, войны, рабство, торговля создавали множество каналов для проникновения элементов чужой культуры, так что культурная ассимиляция могла совершаться на обширнейших пространствах. Вот почему, на мой взгляд, при недоказуемости прямого воздействия на соседние племена внешней среды следует всегда отдавать предпочтение историческим связям. Каждая культура пережила период изоляции, когда главные ее черты определялись достижениями предков и внешней средой. Но эта стадия надежно погребена под толщей новаций и заимствований и не поддается воссозданию без скрупулезнейшего отцеживания инородных элементов.

Поэтому непосредственным результатом исторического метода будет [описательная] история изучаемых с его помощью разноплеменных культур. Я целиком согласен с теми антропологами, которые не считают это конечной целью нашей науки, поскольку ни выведение общих законов (пусть даже и предполагаемых такого рода описанием), ни определение их относительной ценности немыслимо без детального сопоставления их проявлений в разных культурах. Однако я утверждаю, что применение этого метода служит необходимой предпосылкой всякого серьезного продвижения. Решение психологической проблемы прямо зависит от итогов исторического исследования. Постигая историю каждой отдельной культуры и уясняя воздействие на нее внешней среды и психологических условий, мы делаем шаг вперед, поскольку благодаря этому установим, в какой мере данные факторы участвовали в развитии других культур. Таким образом, сопоставление разных вариантов развития дает ключ к общим законам. Это метод гораздо надежнее сравнительного, как его обычно практикуют, поскольку выводы его основаны на реальной истории, а не на гипотетических путях развития.

Исторический анализ следует рассматривать как критическое испытание, к которому наука прибегает до того, как факт признан доказанным. С его помощью определяется сопоставимость собранного материала, главным признаком которой мы считаем единообразие процессов. При доказанной исторической связи двух феноменов они не могут рассматриваться как независимые данные.

В отдельных случаях непосредственные результаты этого метода имеют столь широкое значение, что вполне могут быть сопоставлены с лучшими достижениями сравнительных исследований. Чрезвычайно широкое распространение некоторых феноменов на территории громадных ареалов говорит об общем происхождении отдельных элементов местных культур. Это, в свою очередь, проясняет многое в ранней истории человечества.

В свое время Эдвард С. Морзе указал на одинаковые способы метания стрел в масштабе целых континентов. Это открытие явилось несомненным подтверждением общих истоков практики, зафиксированной на обширной территории. Но если полинезийцы добывают огонь простым движением палочки в пазу (в то время как почти все другие первобытные народы достигают этого коловращательным движением), есть все основания считать их метод вполне оригинальным. И если мы установили, что обычай ордалий в ряде специфических форм распространен на всей африканской территории, но совершенно неизвестен или встречается как рудимент во многих удаленных от Африки регионах, это доказывает чисто местное происхождение его африканских разновидностей.

Итак, выдающееся значение исторического метода антропологии мы усматриваем в том, что он позволяет выявить процессы, ведущие в определенных случаях к возникновению конкретных обычаев. Если антропология стремится выяснить законы развития культуры, она должна, не ограничиваясь сравнением итогов развития, всюду, где возможно, сопоставлять его ход, а для этого изучать культуры малых географических ареалов.

Мы видели, что сравнительный метод может достичь ожидаемых им результатов лишь на основе исторического материала, полученного при исследовании всех внутренних связей каждой отдельной культуры. Сравнительный и исторический методы, если я правомерно использую эти термины, долго соперничали за преобладание, но можно надеяться, что и тот и другой вскоре обретут свое надлежащее место и функцию. Исторический метод утвердился на отрицании ошибочного принципа, допускающего связи там, где налицо лишь схожесть культур. Сравнительный метод, при всех устных и письменных дифирамбах в его адрес, дает очень скудные результаты и, по моему убеждению, окажется продуктивным лишь после того, как мы, покончив с бесплодными попытками выстроить универсальную схему культурной эволюции, утвердим наши сопоставления на более широком и надежном фундаменте, который я и дерзнул здесь наметить. До сих пор мы тешились более или менее оригинальными фантазиями. Серьезная работа все еще впереди.

## Примечание

<sup>1</sup> См. у Рихарда Андре в: *Ethnographische Parallelen und Vergleiche*. Neue Folge. Leipzig, 1889, S. 107 f.

Франц Боас  
**Методы этнологии\***

---

**З**а последнее десятилетие методы изучения исторического развития цивилизации заметно изменились. Во второй половине минувшего столетия эволюционное мышление утвердилось почти повсеместно, и такие ученые, как Спенсер, Морган, Тайлор — назовем лишь самые известные имена, — прониклись идеей единой и всеобщей (т.е. охватывающей все человечество) культурной эволюции. В более недавние времена ее влияние несколько поколебалось — отчасти под влиянием Ратцеля, чьи географические изыскания выяснили важную роль диффузии и миграций. Проблемой диффузии особенно пристально занимались в Америке, но куда более широкую разработку и практическое применение нашла она у Фоя, Гребнера и особенно у Эллиота Смита и Риверса. В итоге этнологические исследования сейчас — во всяком случае практикуемые отдельными группами ученых Англии и Германии — основываются больше на теориях миграции и распространения, чем эволюции.

Критическое рассмотрение обоих научных направлений показывает, что они исходят из диаметрально противоположных гипотез. Эволюционная точка зрения предполагает, что исторические изменения в культурной жизни человечества подчинены определенным и повсеместно действующим законам, вследствие чего развитие культуры в главных своих чертах протекает одинаково у всех рас и народов. Эта мысль четко сформулирована Тайлором во вступлении к его классическому труду «Первобытная культура». Но стоит согласиться, что признанию гипотезы о единой эволюции должно предшествовать ее доказательство, как все построение теряет опору. То правда, что в самых разных частях земного шара есть не-

---

\* The Methods of Ethnology//American Anthropologist. N.S. Vol. 22 (1920), P.311-322.

мало признаков параллельного развития, а в самых взаимоотноудаленных регионах — похожие обычаи. Наличие этих сходств, распространенных с такой нерегулярностью, что их трудно объяснить диффузией, служит одним из оснований эволюционной, равно как и психологической интерпретации культурных феноменов у Бастиана. Нельзя не заметить, что эта гипотеза видит высший тип культурного развития (к какому якобы тяготеют все более примитивные культурные типы) в современной западной культуре, так что ее сторонники ретроспективно выстраивают схему ортогенетического развития, венец которого — наша современность. Но коль скоро мы допускаем совершенно разные и притом сосуществующие типы цивилизации, ясно, что гипотеза о единой всеобщей линии развития теряет почву.

Этим гипотезам противостоит современная тенденция, не признающая общую эволюционную схему как выражение общемирового культурного развития. Она отрицает внутренние причины сходного развития взаимоотноудаленных регионов и объясняет его миграцией и диффузией, для чего приходится допустить наличие исторических контактов на колоссальных пространствах. Такая концепция требует для своего подтверждения высокоустойчивых культурных признаков, наблюдаемых у многих первобытных племен, и предполагает сосуществование целого ряда различных и независимых черт, заново проявляющихся в одинаковых сочетаниях на сильно удаленных друг от друга территориях. В этом смысле современные исследования как бы возрождают теорию Герланда об устойчивом наборе культурных признаков, развившихся в определенном месте и переносимых в ходе миграций с континента на континент.

Наша попытка выяснить теоретические основания этих противоположных путей этнологического исследования говорит о слабой доказуемости главных их предпосылок и о том, что в обоих случаях перед нами произвольная схема единого культурного процесса. Оба метода есть, в сущности, разные формы классификации статичных культурных феноменов, основанные на разных принципах, а приписываемое этой классификации историческое значение не подкрепляется никакими доводами. Так, например, замечено, что в большинстве районов мира существует сходство между декоративными формами, имеющими символический характер, и другими, более или менее геометрическими. Эволюционное объяснение их развития классифицирует декоративные формы таким образом, что наиболее символические из них становятся первичными, а остальные — иллюстрирующими постепенный



переход от символических к чисто условным геометрическим формам. Иными словами, эта классификация призвана доказать постепенное происхождение геометрических форм из вырождающихся символических. Этот метод взяли на вооружение, в частности, Патнэм, Штольпе, Бальфур, а также Хэддон, Ферворн и (в ранних своих работах) Штейнен. Не отрицая их наблюдений, я бы все же не спешил с обобщениями и с утверждением, что классификация, основанная на указанном принципе, отражает историческое развитие. Не менее вероятна и обратная последовательность, и мы вполне могли бы начать с простейших геометрических элементов, постепенно видоизменяющихся в символические изображения, и с равным основанием усмотреть здесь итог исторического процесса. Обе эти возможности рассмотрены около 1885г. Холмсом. Но ни ту ни другую теорию нельзя обосновать без конкретных исторических доказательств.

Противоположный подход, допускающий диффузное происхождение, отразился в попытке Генриха Шурца связать декоративное искусство Северо-Западной Америки и Меланезии. Лишь то одно, что многие его элементы в обоих регионах интерпретируются как изображение глаза, навело исследователя на мысль об их общем происхождении, не допускающую для данного явления (которое имеет ярко выраженные местные особенности и на американской, и на меланезийской почве) независимого в обоих случаях источника. В этой попытке Шурц следовал Ратцелю, искавшему связь между Меланезией и американским Северо-Западом на основе других культурных признаков.

Если обращение к описанным выше гипотезам характеризует главное направление европейской науки, то американские антропологи в большинстве своем держатся сейчас другого метода. Короче говоря, это методологическое различие проявляется в том, что американских ученых интересует прежде всего динамическая сторона культурных изменений и практическая возможность реконструировать историю культуры на основе их исследования. Окончательное же решение главного вопроса о причинах параллелизма в культурном развитии взаимоотдаленных ареалов — будь то общемировая диффузия или извечная стабильность культурных признаков, — они отлагают до лучшего изучения специфики культурных изменений. Американские этнологические методы аналогичны методам европейской археологии — особенно археологии Скандинавии и Восточного Средиземноморья доисторической эпохи.

Со стороны может показаться, что ученые Америки всеце-

ло поглощены конкретными исследованиями и нимало не вникают в философские проблемы истории цивилизации. На мой взгляд, такая оценка американского научного направления несправедлива. Эти проблемы волнуют нас не меньше наших европейских коллег, но мы не надеемся решить их с помощью формул. Для начала скажем, что проблема культурной истории представляется нам проблемой исторической. Чтобы понять историю, необходимо знать не только то, как вещь существует, но и то, как она возникла. В области этнологии, не имеющей по большинству регионов мира других надежных данных, кроме археологических, любое подтверждение перемен добывается косвенными путями, представление о которых дают сравнительно-филологические исследования. Метод этих исследований основан на соотношении устойчивых феноменов с данными об их географическом распространении. О его возможностях убедительно говорят работы Лоуи, посвященные военным союзам у индейцев равнин, а также современные труды по американской мифологии. Не рассчитывая получить неопровержимые данные о хронологической последовательности событий, мы тем не менее можем выяснить — и притом с высокой степенью вероятности и даже надежности — общие контуры.

Применение этих методов разрушает картину абсолютной стабильности первобытных обществ, складывающуюся при наблюдении данного народа лишь в данном состоянии. С этого момента все культурные формы видятся постоянно текучими и открытыми глубоким модификациям. Понятно, почему в наших научных занятиях такое важное место занимает проблема распространения. Доказать распространение много легче, чем выявить процессы, обусловленные внутренними причинами; в последнем случае сбор материала сталкивается со многими трудностями. Тем не менее данные в его пользу можно обнаружить в любом явлении аккультурации, где чужеземные элементы преобразуются сообразно моделям, господствующим в новом их окружении, и в специфически-локальном развитии универсальных идей и способов деятельности. Причина недостаточно энергичного изучения внутреннего развития не в его маловажности, с теоретической точки зрения, а скорее в сопутствующих этому изучению методологических трудностях. Но надо заметить, что в последние годы оно, кажется, привлекло внимание многих ученых, о чем говорит ряд работ по аккультурации и взаимосвязи культурных навыков.

Разработка этого направления выявляет один существенный признак всех исторических феноменов. Если в естествен-

ных науках мы имеем дело с неким набором причин и изучаем результаты их действия, то при анализе исторических событий в каждом явлении приходится видеть не только результат, но и причину. Нечто похожее происходит и с законами физики. Так, астрономия может рассматривать положение данных небесных тел в данный момент времени как результат гравитации, но вместе с тем именно это их специфическое положение в пространстве определяет и дальнейшие изменения. Это отношение более отчетливо выступает в истории цивилизации. Например, избыток продовольственных запасов способствовал приросту населения и умножению досуга, позволяющего заниматься не только насущно необходимым. В свою очередь и прирост населения, и умножение досуга, используемого, среди прочего, и для изобретений, создают еще больший избыток продовольствия и свободного времени. Таким образом, налицо совокупный результат.

Те же соображения возникают и по поводу важной проблемы взаимоотношений индивида и общества при изучении динамических условий изменения. Действия индивида в большой степени определяются его социальным окружением и вместе с тем сами влияют на общество, в котором он живет, внося изменения в его форму. Эта проблема — вероятно, одна из самых важных, с какими приходится иметь дело при изучении культурных изменений; она вызывает все больший интерес у исследователей, не довольствующихся систематизацией унифицированных верований и обычаев и пытающихся понять, как реагирует индивид на все его социальное окружение и на то многообразие оценок и способов действия, которое наблюдается даже в первобытном обществе, и каким образом его реакции вызывают далекоидущие следствия.

Одним словом, метод, который мы пытаемся обосновать, зиждется на изучении динамических изменений в обществе, доступном наблюдению в данное время. Не умея объяснить процессы, протекающие на наших глазах, мы не дерзаем братья за общие проблемы развития цивилизации.

Но даже и такое направление исследований предполагает некоторые выводы общего характера, и прежде всего — отказ от трактовки человеческой цивилизации как всецело обусловленной психологической необходимостью, из которой вырастает единообразная общемировая эволюция. Освободившись от нее, мы видим историческую уникальность каждой культурной группы, определяемую отчасти ее самобытным развитием, отчасти — иноплеменными влияниями. Мы имеем дело и с процессами и постепенной дифференциации, и с процессами сглаживания различий в соседствующих центрах куль-

тур; основываясь же на единой эволюционной схеме, совершенно невозможно понять, что происходило с каждым конкретным народом. Противоположность [наших и эволюционистских] воззрений ярко проявилась в различных трактовках цивилизации зуньи: у Фрэнка Гамильтона Кашинга, с одной стороны, и у многих современных ученых — особенно у Эли Кью Парсонс, Лесли Спайера, Рут Бенедикт и Рут Бунзель — с другой. Кашинг полагал, что культуру зуньи можно целиком объяснить как реакцию ее носителей на внешнюю среду и что вся она, таким образом, интерпретируется как развитие, заданное географическим положением народа. Глубокое проникновение этого ученого в мышление индейцев и исчерпывающее знакомство с самыми интимными сторонами их жизни придавали его интерпретации особую убедительность. С другой стороны, исследования д-ра Парсонс — вкупе с выводами профессора Крёбера — ясно доказывают, что культура зуньи подверглась сильному испанскому воздействию и как таковая является одним из лучших (среди доступных нам) примеров аккультурации. Психологическое истолкование, при всей его привлекательности, чревато совершенно неверными заключениями; исторический же подход дает совсем иную картину, где уникальное сочетание остатков древности (имеющих достаточно сложное происхождение) и европейских влияний ведет к тому, что существует в настоящее время.

Кроме того, изучение динамики жизни первобытных народов показывает, что гипотеза долговременной стабильности — вроде той, какую защищает Эллиот Смит, не подтверждается фактами. Детальный анализ любой стороны этой жизни застаёт ее в текучем состоянии, а это наводит на мысль о тесном параллелизме истории языка и истории общего культурного развития. Периоды застоя сменяются бурными переменами, и вряд ли можно указать примитивные обычаи, сохранившиеся в полной неприкосновенности. Более того, феномен аккультурации доказывает, что перенесение обычаев одного региона в другой без сопутствующих изменений встречается чрезвычайно редко. И вряд ли можно говорить, как это делает Эллиот Смит, о многочисленных примерах параллельного существования «исконно средиземноморских» обычаев. Хотя исторический и всецело уникальный для каждого региона тип культурных изменений является важным элементом истории развития культуры, мы в то же время допускаем известный типологический параллелизм. Однако мы склонны усматривать этот параллелизм не столько в конкретных обычаях и навыках, сколько в определенных динамических условиях, обязанных своим происхождением социальным или

психологическим причинам, от которых зависят сходные результаты развития. Здесь уместно вспомнить ранее приведенный мною пример о зависимости между продовольственными ресурсами и приростом народонаселения. Пример иного рода возникает там, где встающие перед человеком проблемы решаются с помощью ограниченного набора средств. Так, повсеместно сталкиваясь с браком и справедливо видя в нем универсальный институт, мы вместе с тем узнаем, что брак возможен лишь между некоторым числом мужчин и некоторым числом женщин, между некоторым числом мужчин и одной женщиной, между некоторым числом женщин и одним мужчиной или между одним мужчиной и одной женщиной. Ясно, что эти формы брака имеют повсеместное распространение, и потому нас не должны удивлять их аналоги, утвердившиеся в разных частях света совершенно независимо друг от друга. Учитывая же хозяйственные условия человечества и особенности полового инстинкта высших позвоночных, мы не удивимся и сравнительно малой распространенности полигамной и полиандрической форм брака. То же нужно иметь в виду и при изучении отвлеченных понятий. Одним словом, если мы ищем законы, то последние обнаруживаются в действии физиологических, психологических и социальных факторов, а не в успехах культуры. В некоторых случаях регулярно наблюдаемые следствия этих успехов могут сопутствовать психологическому или социальному развитию. На это указывают последствия производственных новшеств в Старом Свете и Америке, которые я рассматриваю как взаимонезависимые регионы. На смену собирательству и каменным орудиям пришли земледелие, гончарное производство, а потом и металлообработка. Такой порядок возникновения новых видов деятельности связан, по-видимому, с тем, что использование натуральных продуктов, орудий и утвари (равно как и сопутствующие этому операции) отнимало у человека все больше времени. При всем несомненном параллелизме в развитии двух континентов нечего и надеяться проследить ход этих перемен в деталях. С другими человеческими новациями дело обстояло иначе. Такое древнее достижение Старого Света, как приручение животных, в Новом Свете (где до появления европейцев, похоже, не знали других домашних животных, кроме собаки), напротив, оказалось весьма поздним. Впрочем, в Перу делались первые и очень медленные шаги к одомашниванию ламы; кое-где на континенте разводили и птиц.

Подобным образом можно взглянуть и на историю интеллектуальной деятельности. По-видимому, одна из фундаментальных особенностей человеческого развития проявляется в

том, что поначалу бессознательные действия со временем становятся объектом осмысления. Этот процесс наблюдается повсеместно, но ярче всего, пожалуй, в истории науки, постепенно и во всех направлениях расширяющей сферу своего проникновения и содействующей осознанию действий, которые и индивид, и общество ранее совершали автоматически.

До сих пор я не касался другого аспекта современной этнологии, связанного с успехами психоанализа. Как известно, Зигмунд Фрейд стремился показать, что первобытное сознание во многих отношениях аналогично определенным формам индивидуальной психической деятельности, которые он исследовал с помощью своего психоаналитического метода. Попытки Фрейда во многом близки той интерпретации мифологии, с какой выступили символисты — например, Штукен. Риверс воспринял мысль Фрейда, равно как и [культурно-исторические] интерпретации Гребнера и Эллиота Смита, вследствие чего в его новых работах психоаналитический подход хаотически переплетен с теорией древней трансмиссии.

Допуская, что некоторые идеи, лежащие в основе психоаналитических исследований Фрейда, могут найти успешное применение в разработке этнологических проблем, я все же не думаю, что одностороннее использование его метода позволит лучше понять развитие человеческого общества. Конечно, влияние впечатлений, полученных в первые годы жизни, всегда недооценивалось; верно и то, что социальное поведение человека в огромной степени зависит от самых ранних навыков, образовавшихся прежде связной памяти, а многие так называемые расовые или наследственные признаки нужно считать скорее результатом раннего воздействия определенных социальных условий. Большинство этих навыков остается вне сферы сознания и преодолевается с большим трудом. Именно с этим обстоятельством можно связать различия в поведении разнополых подростков. Но если мы попытаемся применить все учение о влиянии подавленных желаний к деятельности людей, живущих в разных социальных условиях, то, безусловно, выйдем за пределы тех законных допущений, на которые дает право изучение психологии индивида в норме и патологии. С другой стороны, можно выделить ряд куда более влиятельных факторов. Так, многие явления истории языка ясно показывают, что ментальное поведение человека определяют совсем не те условия, к которым приковано внимание последователей Фрейда. Большинство людей ничего не знают о категориях, лежащих в основе языка и остающихся неосознанными до систематического изучения грамматики. Тем не менее именно лингвистические категории за-

ставляют нас видеть мир с точки зрения определенной системы понятий, принимаемых нами, по незнанию законов развития языка, за объективно-данные категории и в свою очередь воздействующих на формы нашего мышления. Происхождение этих категорий неизвестно, но они, уж наверное, ничего общего не имеют с феноменами, составляющими предмет психоаналитических исследований.

Большие сомнения вызывает и правомочность психоаналитического учения о символе. Известно, что истолкование символов занимало важное место в философии всех времен. Не только первобытное мышление, но и история философии и теологии изобилуют примерами высокоразвитого символизма, типы которого определяются общей ментальной установкой того или иного мыслителя. Богословы, толковавшие Библию с точки зрения религиозного символизма, в своих выводах были точны ничуть не меньше психоаналитиков, рассматривавших человеческую мысль и поведение сквозь призму сексуального символизма. Результаты символической интерпретации прямо зависят от субъективной установки исследователя, интерпретирующего явления сообразно с главной своей концепцией. Доказать правомочность психоаналитического символизма — значит продемонстрировать неубедительность всех прочих интерпретаций символа, исходящих из совершенно иных оснований, равно как и неадекватность объяснений, игнорирующих символическое значение явления или сводящих его к минимуму.

Вот почему, приветствуя любой продуктивный метод психологического исследования, мы не можем связывать успехи этнологии с простым перенесением новейших односторонних приемов психологического изучения индивида на социальные явления, происхождение которых говорит об их исторической обусловленности и о влияниях совсем иного порядка, чем те, какими занимается психология индивида.

*Перевод Ю. С. Терентьева*

Франц Боас  
**История и наука  
в антропологии:  
ответ\***

---

**Я** с интересом прочел статью д-ра Крёбера, содержащую анализ не только моей научной деятельности, но и моей персоны<sup>1</sup>. Быть может, я неверно оцениваю то и другое. Тем не менее хочу заявить свое категорическое несогласие с такой интерпретацией.

То, что в молодости я много времени отдал изучению физики и географии, — сушая правда. В 1887 г. автор настоящих строк попытался определить свое отношение к этим дисциплинам, высказав мысль о различии их фундаментальных предпосылок<sup>2</sup> и вполне сознательно примкнув к тем, кого занимали феномены, воспринимаемые как нечто единое при явной несводимости их компонентов к общей причине. Другими словами, меня изначально увлекла проблема рационального постижения сложных явлений. Этот интерес сохранил преобладающее значение и позднее, когда от географии я обратился к этнологии. Чтобы понять явление, необходимо знать не только, что оно собой представляет, но и как оно возникло. Наша проблема — проблема историческая.

По мнению д-ра Крёбера, «ясным признаком исторического подхода к любой области» будет «не рассмотрение временных следствий (хотя и его трудно избежать там, где исторические импульсы реальны и сильны), а стремление к полноте описания <...> Исторический процесс — это связь явлений, рассматриваемых как таковые, а не то, что вытягивают и выжимают из явлений».

Должен признаться, я не вижу здесь никакого смысла. Мы располагаем более или менее адекватными описаниями культуры, и это — очень ценные данные. Они дают нам нагляднейший материал, раскрывающий культуру в ее действии, под

---

\* History and Science in Anthropology: a Reply//American Anthropologist. N.S. Vol. 38 (1936), P. 137-141.



чем я понимаю жизнь индивида, контролируемую культурой, и влияние на культуру самого индивида. Но это не история. Историческая интерпретация требует иного использования описательного материала, и здесь гораздо лучше обратиться к археологии, биологии, лингвистике и этнографии.

Если д-р Крёбер считает историческим исследованием мой первый этнологический опыт «Центральные эскимосы» («The Central Eskimo»), написанный в 1885 г., то я отказываюсь его понять. Эта работа — пример описания, основанного на скрупулезном изучении повседневной жизни народа, и в нем есть ряд недочетов, которые объясняются моей некомпетентностью во многих вопросах. Некоторые элементы исторического подхода в ней проявились лишь в сопоставлении изучаемого племени с другими эскимосскими племенными группами и с индейцами бассейна Маккензи, в тщательном анализе данных о более ранних эскимосских поселениях и в догадках относительно путей их древних миграций. Все прочее там — чистое описание. И если в более поздних работах я перестал делать упор на географические условия, то это потому, что прежняя моя уверенность в определяющей роли географических факторов — уверенность, с которой я отправился в экспедицию 1883-84 гг., — сменилась разочарованием в них как творческих элементах культурной жизни. Я всегда готов признать их значение для узколокальных и модифицированных культур, но обстоятельства сложились так, что в позднейших моих полевых исследованиях этот вопрос оставался на заднем плане, ибо его разработка не вносила в них особой ясности.

Позволю себе напомнить д-ру Крёберу об одном небольшом инциденте, который хорошо характеризует мой интерес к социологическим и психологическим интерпретациям культур — точнее, к тому направлению, которое в наши дни стали называть функционалистским. Я попросил его собрать сведения о традициях арапаго, не задаваясь вопросом о «подлинности» форм, в которых дошли до нас их сказания и обычаи — той «подлинности», что составляет главную заботу многих этнологов. В результате возникла коллекция сказаний, многие из которых оказались весьма пространными. Это собрание вызвало гнев Алисы Флетчер, признающей лишь идеальных индейцев и презирующей все, что отдает, по ее мнению, повадками «младших конюхов». Поскольку она пыталась критиковать работу д-ра Крёбера именно с этих позиций, я выступил с небольшой заметкой «Этнологическое значение эзотерических доктрин»<sup>3</sup>, где хотел выяснить «функциональное» соотношение эзотерического и эзотерического знания и показать, что интеллектуальные навыки просто-народья — в том виде, в каком отражают их упомянутые выше

сказания, — достойны изучения. Те же мысли высказаны мной в сообщении о тайных союзах у квакиутлей для ежегодника памяти Адольфа Бастиана [Anniversary Volume for A. Bastian] в 1896 г. и, с несколько иной точки зрения, в выступлении по тому же поводу на XIV съезде американистов в 1904 (опубл. в 1906; последнее сообщение больше касалось становления типов культурного поведения). Эти работы я вправе назвать культурно-историческими, ибо в них рассматриваются способы, которыми создается остов самобытной культуры, находящейся в окружении других культур.

В своих попытках восстановить историю культуры мы поневоле довольствуемся косвенными свидетельствами, и наша обязанность — относиться к ним с величайшей осторожностью. Д-р Крёбер ставит мне в вину отсутствие интереса к этим вопросам. В таком случае я, по-видимому, зря потратил годы на реконструкцию социального строя, историю тайных союзов и классификацию художественных стилей и сказаний народов Северо-Западного побережья Америки. Мне казалось, что такое детальное изучение ценно не только само по себе, но и как выявление универсальных черт человеческой истории, поскольку в каждой отдельной культуре находят отражение общекультурные феномены. Отказывая этой кропотливой работе в какой-либо ценности, д-р Крёбер, судя по всему, напротив, готов приветствовать любой порыв разгоряченного воображения. Не могу иначе оценить его похвалу в адрес моей публичной лекции «История американской расы»<sup>4</sup>, с которой я выступил как президент Нью-Йоркской Академии наук. Поддержав мои доводы, он не преминул заметить, что я отпустил поводья своей фантазии куда больше обычного. Где-то около 1895 г. я проделал тщательный анализ доступного тогда материала о соотношении мифов Северо-Западного побережья и других регионов Америки и Старого Света<sup>5</sup> и попытался доказать их историческое родство, но, должно быть, остановился, по мнению д-ра Крёбера, на полпути, не рискнув определить центр происхождения каждого элемента. Однако я и сейчас стою на своем и утверждаю, что такой результат возможен лишь в исключительных случаях. То, что феномен достиг наивысшего развития в определенном месте, не доказывает еще, что он здесь и возник. Уверенность д-ра Крёбера в противном, которую я считаю необоснованной, в сочетании с его более легковесным отношением к материалу, обусловили различие наших методов. В устной беседе со мной он признал, что если для моих выводов необходима более высокая степень вероятности, то сам он готов довольствоваться малым. Но это — позиция эпикурейца, а не современного ученого.

К сожалению, я не могу признать его обзор моих работ беспристрастным. Верно, что на моем счету мало самостоятельных археологических исследований. Своим единственным достижением здесь я считаю лишь установление хронологической последовательности архаики, теотиуаканской культуры и ацтекского периода в Мексике, которое, по-видимому, явилось первым стратиграфическим исследованием по Северной Америке (не считая раскопок Дэлла на Алеутских островах). Вместе с тем в программе экспедиции Джезупа я отвел значительное место археологическим разработкам, которые под внимательным руководством Харлана Смита дали ряд важных находок в бассейне р. Фрейзер, свидетельствующих о проникновении туда внутриматериковых культур. И если в более северных районах они не привели ни к каким результатам, то причина тут не в отсутствии интереса, а в недостатке материала. Могу добавить, что я из года в год убеждаю нашу ученую общественность в необходимости возобновить тщательное археологическое обследование Северной Аляски, которое в свое время, после ряда сенсационных находок (преимущественно памятников искусства), уклонилось от главной своей задачи. Между тем основной проблемой здесь по-прежнему остается наличие или отсутствие предэскимосского типа в области Берингова моря.

Критика же моих языковедческих работ, похоже, и вовсе не достигает цели. Изучение лингвистических взаимосвязей служит мощным средством исторического исследования и остается таковым независимо от того, предполагаем мы чисто генетическое соотношение или возможность глубоких взаимовлияний при языковых контактах. Вопрос этот важен с точки зрения взаимосвязи языков, но не имеет никакого отношения к историческому или неисторическому подходу. Если он будет решен, мы сможем дать лингвистическим данным историческую интерпретацию. Здесь, как и в других случаях, я выступаю противником необоснованных допущений, для которого неубедительна и сорокапроцентная вероятность.

Совершенно непонятна мне и критика моей книги «Первобытное искусство» — в частности, утверждение, что в ней не рассматривается художественный стиль. Между тем именно вопросам стиля отведена у меня целая глава; имеется и глава, специально посвященная стилю Северо-Западного побережья и представляющая своего рода образец моего подхода к проблеме. По-видимому, у д-ра Крёбера свои представления о том, что такое стиль, равно как и о том, что есть история. Относительно же поставленного мне в вину умолчания об истории стиля Северо-Западного побережья замечу, что, к

несчастью, не имею данных, проливающих свет на его развитие. Он предстает нашему наблюдению как вполне сложившийся и исчезающий под влиянием стремительно развивающихся контактов с белыми колонистами. Небольшие локальные различия и взаимодействие художественных традиций эскимосов и других соседних племен, не дают, на мой взгляд, дополнительного материала по этому поводу. Но, быть может, д-ру Крёберу угодно, чтобы я обошелся без такого материала и написал историю, повторяющую дикие догадки Шурца?

Я никогда не утверждал, что история законна и полноценна, а историческая реконструкция — слаба и бесплодна. Разумеется, всякая история первобытного народа, написанная этнологом, является реконструкцией и не может быть ничем иным. И все же есть разница между осторожной реконструкцией, основанной на достоверных данных, и широчайшими обобщениями, которые так и останутся более или менее фантастическими. Есть ряд очень серьезных общеисторических проблем, по которым я имею более или менее определенные суждения, — таких, как расселение и соотношение рас, связи Америки и Старого Света, Африки и Азии и т.п., и стойкость этих суждений всецело зависит от их обоснованности. В прошлом я слишком часто принимал чье-нибудь осторожно высказанное предположение за окончательную догму.

Что же касается применения статистики в этнологии, то я, имея некоторое представление о трудностях статистических исследований, не ожидаю от них спасения для этнологов. Полагаю, я был первым, кто после выступления Тайлора (1888)<sup>6</sup> попытался прибегнуть к ней для изучения мифов. И поскольку корреляционным методом в ту пору не злоупотребляли, как теперь, и я не знал о его подводных камнях, мне удалось получить несколько неплохих коэффициентов корреляции для отдельных элементов мифологии<sup>7</sup>. Особый характер этнологических данных не позволяет выразить их с помощью математических формул, поэтому и результаты их обработки представляются во всяком случае более убедительными, чем те, какие дает простое сопоставление чисел. За последними всегда проглядывают нерешенные вопросы: о реальной сопоставимости приведенных данных или — в свете других проблем (таких, как Тайлорова) — о том, насколько они самостоятельны.

Можно лишь пожалеть, что д-р Крёбер не видит задач, которые я ставлю себе в физической антропологии. Мы постоянно твердим о расах, но никто до сих пор не дал ясного ответа, чем они определяются. К активному участию в разработках по физической антропологии впервые побудили меня

Г. Стэнли Холл и вся научная атмосфера Кларкского университета, и поначалу они касались не столько общих вопросов расоведения, сколько влияния внешней среды на человеческую конституцию. Обратившись к расовой проблематике, я был потрясен господствующим здесь формализмом. Никто не задавался вопросом, откуда взялись те или иные параметры, почему они признаны показательными и не зависят ли от посторонних влияний? С тех пор я переключился на эти задачи, без решения которых данные физической антропологии не могут привлекаться для исследования исторических проблем. Не менее важным я считаю вопрос о влиянии строения человеческого тела на его функционирование. Ответ на него даст начало осмысленному изучению расовой физиологии и психологии.

Д-р Крёбер ссылается на дискуссию об антропологических методах, которая развернулась на съезде американистов, проходившем в 1928 г. в Нью-Йорке, но не совсем точно излагает факты. Эта дискуссия всецело сосредоточилась на концепции культурных кругов и других попытках исторической реконструкции. Под конец я заявил, что всю жизнь старался понять культуру, которую изучал, как результат исторического развития, но поскольку все обсуждение свелось к историческим следствиям, мне придется выступить в роли *advocatus diaboli*, т.е. на стороне тех, кто для более глубокого уяснения картины хотел бы вникнуть в процессы, приводящие к историческим изменениям. Такая позиция не была для меня новой, о чем, надеюсь, убедительно говорит все сказанное выше. Большинство участников дискуссии, однако, не пожелали заняться рассмотрением каких бы то ни было «процессов», которых боялись как огня, и предпочли остаться при своих любимых теориях.

В своем предисловии к «Социальной антропологии североамериканских племен» (Чикаго, 1937) Роберт Редфилд повторяет доводы Крёбера и, в частности, принимает его определение истории: «Историк — тот, кто ограничил себя «функциональными» этнографическими оценками, [т.е.] определением отдельных обществ, не сравнивая их, но рассматривая каждое как органическое целое, состоящее из функционально взаимосвязанных и координирующих органов». Но такая формулировка подразумевает скорее добротное этнографическое описание, и я не могу вообразить историка, который сочтет это «историей». Вся Редфилдова критика моей работы сводится к одной фразе: «Он не пишет историю и не создает научных систем». Последнее замечание вполне отвечает моим взглядам. История — отдельной человеческой группы или

всего человечества; рассмотренная и в обычном значении этого термина, и в аномальном, какой придает ему Крёбер; вмещающая и биологические, и лингвистические, и общекультурные феномены, — эта история до того сложна, что все наши системы всегда будут субъективными и недоказательными. Источником заблуждений (я пытался доказать это при обсуждении проблемы тотемизма) является уже сама классификация — необходимый элемент любой системы. «Историю», в понимании Крёбера и Редфилда, я определяю как сквозной анализ отдельной культуры, описывающий ее формы и динамические реакции индивида на культуру, а культуры — на индивида. Но этот анализ имеет смысл лишь там, где известно, как протекало историческое развитие ныне существующих форм. И хотя история первобытных культур реконструируется, увы, на весьма неадекватном материале, некоторая его часть все же дает основания для выводов. Думаю, что безразличие Радклиф-Брауна к такого рода реконструкциям зиждется на чрезмерном доверии к документированной истории — особенно истории культуры. Но некоторые наши результаты, полученные благодаря археологии или анализу географического распространения, по своей надежности не уступят документальным данным. Попытки дать адекватную картину культурной динамики и интеграции связаны, как известно, со многими трудностями, и аналогия между обществом и организмом — одна из ранних спекулятивных теорий, к которой, похоже, прибегает Радклиф-Браун в своем учении о функции, — здесь не работает.

Редфилд возражает против того, что он назвал «неопределенностью» [моего] метода, против «нежелания разграничить исторический и социально-антропологический («научный») подходы», которые, по-видимому, считает взаимоисключающими. Но непредубежденный исследователь использует любой метод, содействующий успешному решению проблемы. На мой взгляд, система социальной антропологии и «законы» культурного развития не менее жестки, чем те физические законы, постижение которых при нынешнем состоянии нашей науки признано невозможным и которые имеют куда большее значение. Если же говорить об уникальных и сложных культурных явлениях, то здесь ничто не может называться «законом» с большим основанием, чем те психологически и биологически обусловленные характеристики, какие присущи всем культурам, хотя и проявляются во множестве особенных форм.

Ошибочная интерпретация моих работ связана скорее всего с тем, что в начале своей ученой деятельности, сражаясь

«со старыми спекулятивными теориями» (так же, как теперь — с новыми, переносящими категории нашей культуры на инородные), я говорил, сколь важно изучать аккультурацию (1895, см. S. 425) и рассеяние [dissemination]. Увидев, что эти *исторические* методы достаточно укоренились, я переключился (около 1910 г.) на проблемы культурной динамики, интеграции культуры и взаимодействия индивида и общества.

Абсолютные системы явлений — как комплексные, так и феноменов культуры, — невозможны. Они всегда будут отражением нашей собственной культуры.

### **Примечания**

<sup>1</sup> American Anthropologist. N.S. Vol.37 (1935), p. 539-569.

<sup>2</sup> The Study of Geography // Science. Vol.9 (1887), p.137-141, 639 f.

<sup>3</sup> Science. N.S. Vol.16(1902), p.872-874, 312 f.

<sup>4</sup> Annals of the New York Academy of Sciences. Vol.21 (1912), p.177-183, 324 f.

<sup>5</sup> Indianische Sagen von der Nord-Pacifischen Kuste Americas. Berlin, 1895.

<sup>6</sup> Journal of Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Vol.18 (1889), p. 245-272.

<sup>7</sup> Indianische Sagen... , S.341 f.

*Перевод Ю.С. Терентьева*

Лесли А. Уайт

## Концепция эволюции в культурной антропологии\*

---

**Б**ыло бы весьма приятно иметь возможность упомянуть в докладе, посвященном юбилею выхода в свет «Происхождения видов», о том, что занимающиеся культурой антропологи позаимствовали концепцию эволюции у Дарвина и применили ее для того, чтобы создать фундамент своей науки и максимально обогатить ее. К сожалению, таковой возможности мы лишены. Более того, нам приходится отметить, что теория эволюции появилась в работах антропологов вне зависимости от работ Дарвина, равно как и вне зависимости от биологии в целом. Также нам приходится сообщить, что вскоре после того как теория эволюции окончательно закрепилась в культурологии, большинство ученых обрушили на нее град злобы и бешенства, презрения и оскорблений, а впоследствии либо полностью отвергали ее, либо отодвигали в сторону как предмет, недостойный внимания. История, которую мы расскажем, будет скорбной и печальной.

Говоря о приложении теории эволюции к анализу культурных феноменов, следует отметить, что Боас и его наиболее значительные последователи и соратники выступали против теории культурной эволюции, объясняя это тем, что сама теория эволюции была заимствована этнологами из биологии, где она была уместной и правильной, и применили ее к анализу культурных феноменов, где она, напротив, была решительно не к месту. Эта мысль была высказана Боасом еще в 1888 г.: «Принципы биологической эволюции,— говорил он, — были попросту приложены к феноменам истории культуры в том виде, что одна система следовала за другой, демонстрируя нам, как человечество от низших уровней варварства поднялось к высшим уровням цивилизованности. Внимательный

---

\* The Concept of Evolution in Cultural Anthropology//Evolution and Anthropology: A Centennial Appraisal. Wash., 1959. P. 106-125.



ученый не может позволить себе воспринимать всерьез подобные выходки» (1888:637). В лекции, прочитанной в Колумбийском университете в 1907 г. Боас заявил, что «фундаментальные идеи» таких эволюционистов, как Тайлор, Морган и Спенсер, «следует понимать лишь как приложение теории биологической эволюции к ментальным феноменам» (Боас, 1908:15-16). Аналогичное заявление повторяется в обоих изданиях «Мышления примитивного человека» (1911:175; 1938:177). Подобные антиэволюционные взгляды высказывали также Лоуи (1920а:55-56; 1948б:115-16), Голденвейзер (1924:433), Сепир (1920а:378; 1927:98-99), Радин (1927:373), Бенедикт (1931:810; 1948:585), Херсковиц (1940б:35) и Свентон (1917:461). Из ученых, не представлявших школу Боаса, подобные высказывания мы находим у Клода Леви-Стросса, который писал: «Эволюционизм в этнологии является прямым отражением биологического эволюционизма» (1949:365).

Но теории культурной эволюции не связаны с учением Дарвина, равно как и не заимствованы они из биологии. Они восходят еще к античности. «О природе вещей» Лукреция содержит теорию культурного развития. Морган в предисловии к «Древнему обществу» цитирует Горация, а не Дарвина. Теорию культурной эволюции мы находим в работах Ибн Халдуна, Жака Бенина Боссюэ, Дэвида Юма, Тюрго, Кондорсе, Иммануила Канта, Иоганна Готфрида фон Гердера, Густава Клемма, И.Я. Бахофена, Огюста Конта, Шарля Летурно и многих других ученых, не имевших отношения к биологии. Некоторые философы, например Иммануил Кант, поддерживали идею культурной, а не биологической эволюции.

Обращаясь к работам трех столпов эволюционизма в области культуры — Моргану, Тайлору и Спенсеру, — мы видим, что никто из них не заимствовал концепцию эволюции ни у Дарвина, ни из биологии. За семь лет до выхода в свет «Происхождения видов» Спенсер изложил свою всеобъемлющую философию эволюции в «Гипотезе о развитии» (1852). Тайлор объясняет в предисловии ко второму изданию «Примитивной культуры», что он так мало ссылается на Дарвина и Спенсера, потому что «настоящее исследование базируется на собственных разработках автора и лишь в ряде деталей можно проследить связь с предыдущими исследованиями упомянутых выдающихся философов» (1913:vii). Теория культурной эволюции Моргана окончательно сформулирована в «Древнем обществе», но ее наброски встречаются в «Системах кровного и духовного родства» (1871) как составная часть предложенной им интерпретации иерархии систем родства.

Итак, мы убедились, что тезис, выдвинутый Боасом и фигу-

рирующий в среде его учеников в течение более полувека, тезис о том, что концепция эволюции была заимствована этнологами у биологов, а затем неправомерно приложена к объяснению феноменов культуры, ошибочен и сильно искажает подлинную историю вопроса. Вместе с тем, приятно отметить, что некоторые антропологи начинают распознавать и разоблачать этот миф (см., напр., Гёбель, 1949:485; Билз и Хойджер 1953:605; Стронг 1953:391). Херскович, ранее поддерживавший это утверждение, пришел к выводу, что «теория эволюции в области культуры... должна считаться чем-то большим, чем просто отражением теории эволюции в биологии» (1948:464).

Теория эволюции в приложении к культуре так же проста, как та же теория в приложении к биологическим организмам: одна форма вырастает из другой. Согласно теологической теории деградации ума, Тайлор писал: «В целом представляется, что в тех случаях, когда мы наблюдаем развитые искусства, тайные знания, разветвленную систему общественных институтов, — все это является результатом постепенного развития ранних, более простых и грубых форм жизни. Ни одна стадия развития цивилизации не возникает сама по себе, но вырастает или развивается из предыдущей стадии. Это — основной принцип, который твердо должен себе усвоить каждый ученый, если он имеет желание познать или мир, в котором он живет, или историю прошлого (1881:20, выделено Л.Уайтом).

В то же время Морган утверждал, что «человечество начало свой путь с низших форм существования и развилось от дикости к цивилизованности посредством медленного накопления экспериментальных знаний... Можно... утверждать... что дикость предшествовала варварству... равно как варварство, как известно, предшествовало цивилизованности (1877: V-VI).

Теория эволюции в целом была сформулирована и получила широкое распространение в антропологии культуры в последнюю четверть XIX в. В 1896 г. Боас отмечал, что эволюционизм в культурологии «исповедуется подавляющим большинством ныне здравствующих антропологов» (S.901). Однако в последние годы XIX в. в этнологии начала подниматься волна отрицания эволюционизма. В Германии реакция началась с диффузионистских работ Ратцеля, последователями которого стали столь сходно мыслящие исследователи, как Лео Фробениус, Бернгард Анкерман, Вилли Фой и Фриц Гребнер. «Начиная с 1887 г., — пишет отец Шмидт, — противодействие всем подобного рода [эволюционизма] методам получило развитие в Германии»(1934:17). Что касается Соединенных Штатов, то поворотным пунктом стало сочинение Боаса «Ограниченность сравнительного метода в антрополо-

гии», опубликованное в 1896 г. Оно начинается с ряда реверансов в адрес эволюционистов, однако следом он набрасывается на «сравнительный [т.е. эволюционистский] метод», который «не принес сколько-нибудь заметных результатов» и предлагает «отказаться от тщетных усилий построить единую систему истории эволюции культуры» (S.908).

В Англии, оплоте эволюционизма, веяния перемен не проявляются до 1911 г., когда У.Х.Р.Риверс объявил о своем «обращении» в диффузионизм в президентском обращении в Секцию «Эйч» Британской Ассоциации развития науки. Примеру Риверса последовали экстремистски настроенные и весьма неглубокие диффузионисты Эллиот Смит и У.Дж.Перри, а позднее — функционалисты, которые, если и не полностью отвергали теорию эволюции, то по крайней мере трактовали её односторонне.

Возникновение оппозиции культурному эволюционизму объяснялось двумя причинами. Первая была рациональной и научной, вторая — иррациональной и реакционной. Согласно теории эволюционализма, культура развивается повсеместно по более или менее одинаковому пути в соответствии с общностью обстоятельств, с одной стороны, и единообразием человеческой психики — с другой. Следовательно, сходство культур несоприкасающихся регионов следовало рассматривать как примеры независимого, параллельного развития. Некоторые исследователи оспаривали это положение, считая, что подобного рода совпадения могли являться, а скорее всего, и являлись следствием культурной диффузии. Таким образом возник второй тип этнологической интерпретации, нашедший свое выражение в исторических или диффузионистских школах.

Однако была и другая причина нападков на эволюционизм в культуре. Теория эволюции, разумеется, пребывала в конфликте с христианской теологией, что побуждало представителей духовенства и других адептов сверхъестественного бороться с ней не щадя живота своего. Выход в свет «Происхождения видов» ознаменовал триумф науки и натурализма, и в течение некоторого времени после этого эволюционизм пользовался большой популярностью, как в культурологии, так и в биологии. Но враги эволюционизма были побеждены лишь временно, они далеко не были повержены и отнюдь не уменьшились в числе. Переведа дух, они перегруппировали свои силы и бросились в контратаку. В области биологии они добились лишь весьма относительного успеха, хотя и сумели в 1925 г. организовать эффектную атаку на эволюционизм во время процесса Скопса в Дейтоне, штат Теннесси. В области культуры, однако, антиэволюциони-

сты сумели достичь гораздо большего. Силы институционального христианства, особенно внутри Римской католической церкви, выстроились в боевые ряды на борьбу с эволюционизмом. Использование теории эволюционизма в целом и теории Моргана в частности Карлом Марксом и деятелями радикального социалистического рабочего движения вызвало резкое противодействие со стороны капиталистической системы. Таким образом, антиэволюционизм стал символом веры определенной части общества. Так же как «социалдарвинизм» стал философским обоснованием причин безжалостной эксплуатации в области промышленности, антиэволюционизм стал философией поддержки церкви, частной собственности, семьи и капиталистического строя.

Светская школа немецкого диффузионализма, возглавляемого Гребнером, была захвачена отцом Вильгельмом Шмидтом и его соратниками-клерикалами и обращена в оружие церкви против ее врагов: эволюционизма, естественных наук с их детерминизмом и материализмом, и коммунизмом во всех его формах. Использование католическими антропологами этнологии было позднее отмечено Лоуи (1921:596), который писал в своей рецензии, что «полностью сосредоточиться на чисто этнологическом аспекте книги отца Коппера означало бы пропустить ее наиболее важную с точки зрения самого автора идею: будучи солдатом церкви, он использует этнологию как оружие против врагов церкви ради торжества католического христианства». В таком же аспекте следует рассматривать книгу отца Шмидта «Примитивное откровение» (19396).

В Соединенных Штатах Боас и многие его ученики в некоторых случаях выступали против не критического эволюционизма с рационалистических, научных позиций, например, в том случае, когда Боас демонстрировал общность мифов и сказок (напр., Боас, 1891). Однако, по большей части боасианский антиэволюционизм носил иррациональный, антинаучный, реакционный характер. Как однажды отметил Лоуи, дело было не в том, что школа Боаса находилась в оппозиции к «эволюционистским построениям Моргана и других авторов» (Лоуи, 1946а:227), скорее их не устраивала теория эволюции как таковая. Как я неоднократно указывал (1947с:402-04), многие члены группы Боаса были готовы выступать против любой теории эволюции культуры. Свидетельством общности причин нападков на эволюционизм со стороны школы Боаса и католической школы Шмидта и Копперса могут послужить многочисленные примеры выражения поддержки Лоуи и другим членам группы Боаса со стороны католических антропологов (Уайт, 1947с:409). Иезуит отец Джозеф Дж. Уиль-

ямс, бывший одно время президентом Иезуитской Антропологической Ассоциации, расточал хвалы Боасу за его непреклонную борьбу с эволюционизмом: «[Боас был] основателем американской школы, которой было суждено открыть новую эру в культурной антропологии, разрушившей с самого начала всю систему эволюции культуры... [Он] сумел добиться полной лояльности своих учеников... [в конечном счете] искоренив классическую теорию эволюции практически целиком в среде ведущих американских этнологов... [Он] боролся с идеями эволюции культуры... более четверти века... Благодаря неустанным усилиям доктора Боаса теория эволюции постепенно теряет почву под ногами» (Уильямс, 1936: 198, 203, 199-200, 196).

Александр Голденвейзер, видный член группы Боаса, более четверти века выступал с критикой эволюционизма. В 1910 г. эволюционизм был с его точки зрения «угрожающим», но к 1933 г. он «уже более не представлял угрозы» (Голденвейзер, 1933:330, прим.1). Однако, возможно, наиболее сжатое и характерное выражение сути антиэволюционизма группы Боаса может быть обнаружено в рецензии Бертольда Лофера, восторгающегося книгой Лоуи: «Теория эволюции культуры, — пишет Лофер, — с моей точки зрения, наиболее пустая, бесплодная и вредная теория во всей истории науки» (Лофер, 1918:90). Это суждение вполне может быть поставлено рядом со следующим высказыванием Уильяма Дженнингса Брайана: «Ничего более омерзительного [чем теория эволюции] никогда не провозглашалось человеком» (Брайан и Брайан, 1925:547).

Следует отметить, что в XX в. бескомпромиссная и радикальная враждебность по отношению к эволюционизму встречается только среди представителей определенных школ теории этнологии и ортодоксальной теологии. Это должен твердо знать каждый антрополог, исследующий культуру.

### **«История и наука» — но не Эволюция!**

Согласно широко распространенной в среде антропологов культуры концепции, существуют лишь два основных типа интерпретации: один называется «история», второй — «наука». «История» исследует хронологическую последовательность событий. «Наука» не имеет дела с хронологической последовательностью, она обобщает, а обобщения выходят за хронологические рамки. Такие столь различные с точки зрения собственных взглядов антропологи, как Боас, Радклиф-Браун, Редфилд, Крёбер, Лоуи, Чаппл и Кун, Такс и Радин в некоторых пунктах никогда не соглашались с дихотомией на-

ука/история (Уайт, 1945б:225-26). Существует много возражений этой дихотомии: к примеру, согласно ей, следует признать геолога ученым, когда он занимается обобщением полученных данных, но историком, когда он занимается историей, что неизбежно приходится делать каждому геологу. Но основное возражение против указанной дихотомии заключается в том, что она не принимает во внимание эволюцию.

Двадцать лет назад в работе «Наука есть онаучивание» [Science is *Sciencing*] (1938) я провел философский анализ типов интерпретации в науке и показал, что каждый феномен неизбежно анализируется в трех аспектах на всех уровнях своей организации — физическом, биологическом и культурном — и объяснил, почему это так. Не столь важно, был мой анализ корректным или нет, существует или нет более адекватное описание анализа и интерпретации, — факт остается фактом: три типа анализа всякого явления существовали и существуют по сей день в рамках любой науки. Первый тип являет собой анализ событий во временном и индивидуальном контексте. Такой тип интерпретации я назвал историей. Второй — во временном и обобщающем контексте. Такой тип я назвал эволюцией. Третий тип — вневременной и обобщающий. Его я назвал формально-функциональным типом интерпретации. Спустя семь лет я применил эту классификацию непосредственно к культуре (Уайт, 1945б). Я показал, что один тип вопросов, с которыми сталкивается антрополог, может быть сформулирован так: где и когда произошло определенное событие? Действительно ли *Zea mays* [один из видов кукурузы] первоначально произрастал в Юго-Восточной Азии и лишь потом появился в Америке, как предполагают некоторые, или, напротив, его родина — Америка, а в Юго-Восточную Азию он был завезен первыми португальскими путешественниками? Примером другого типа вопросов может послужить следующий: Как можно объяснить происхождение клановой организации, письма, денег? Третий тип вопросов: Каковы взаимоотношения между такими техническими орудиями, как мотыга и плуг, и разделением труда по половому признаку?

В отзыве на мою статью А.Л.Крёбер фактически возрождает старую дихотомию наука/история. Он возражает мне, утверждая, что я «отобрал все наиболее важное и значительное у истории и ... приписал это эволюционизму» (1946:2). Не являющееся историей в том, что я назвал эволюционизмом, утверждает он, может быть отнесено к категории науки. Коротче говоря, Крёбер вычленяет временной аспект из обобщающе-временного (т.е. эволюционистского) типа и приписывает его временному-индивидуальному (т.е. истории) на том ос-

новании, что оба они — временные. И он отделяет обобщающий аспект от обобщающе-временного (эволюционизм) и приписывает его вневременному обобщающему, который он называет «наукой». Тем самым он совершает насилие как над моим анализом, так и над фактами истории и этнологии. Эволюционистская интерпретация носит временной и в то же время обобщающий характер. Эти две характеристики эволюционизма неразрывны. Эволюционизм подобен истории, поскольку оба имеют временное измерение. Но он отличен от истории, поскольку обобщает, в то время как история индивидуализирует. Эволюционизм обобщает, подобно «науке» в дихотомии история/наука, но эволюционизм имеет временное измерение, в то время как «наука» в дихотомии история/наука — нет. Таким образом профессор Крёбер расчленяет эволюционизм на две составляющие: хронологическую последовательность и обобщение — и приписывает одну «истории», а другую «науке». Делая так, он верит, что покончил с эволюционизмом, что напоминает отрицание существования и значения воды на том основании, что одним из ее компонентов является кислород, а другим — водород. Но он ничего не может поделать с тем фактом, что три коренным образом различных круга проблем всегда предстояли исследователям культуры и что три принципиально различных и четко разграничиваемых типа интерпретации всегда применялись для разрешения этих проблем. Факт остается фактом: круг проблем, встающих при ответе на вопросы типа «Как может быть объяснено происхождение и развитие клановой организации?» отличается как от круга проблем, связанных с культивированием растения *Zea mays*, так и от круга вопросов о влиянии использования мотыги и плуга на разделение труда по половому признаку.

Профессор Крёбер сильно запутал вопрос, как, впрочем, и многие до него, указав, что задача ученых, профессионально занимающихся историей, состоит не только в том, чтобы установить наличие события, локализовать его и выстроить серию событий в определенной временной последовательности. Действительно, некоторые историки пытались формулировать определенные общие законы, равно как и некоторые антропологи занимались интерпретацией сновидений. Но задача состоит не в том, чтобы определить, как правильно употреблять слово «история» или то, чем занимаются историки. Вопрос стоит следующим образом: с какими процессами нам предстоит иметь дело, какой круг проблем предстоит решать? И в этом случае бесспорным является тот факт, что круг анализируемых процессов и поднимаемых проблем в книгах

Гребнера «Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien» (1905) или Риверсом в «Истории меланезийского общества» (1914в) или Тайлором (1879) в работе о вероятности азиатского происхождения мексиканской игры патоли принципиально отличается от процессов и проблем, связанных с разрешением вопроса о клановой организации или о происхождении денег. Если бы мы были физиками, временные индивидуализирующие процессы мы бы назвали альфа, а временные обобщающие — гамма; это избавило бы нас от путаницы, вызываемой определением истории как «то, чем занимаются историки». Но мы — не физики, и не в наших привычках обозначать процессы и явления греческими буквами. Следовательно, нам приходится пользоваться общеупотребительными словами английского языка для именованя этих процессов. История, возможно,— не лучший термин для обозначения временных индивидуализирующих процессов, но четкие дифференциальные признаки этого процесса и его фундаментальное отличие от временных обобщающих процессов не должно затуманиваться софистикой относительно наименований.

Любопытно проследить, как далеко может увлечь ученого идея, коль скоро она овладела им. Дихотомия история/наука несколько лет назад произвела столь сильное впечатление на антропологов Чикагского университета, что в «Программе по антропологии»(1937) они втиснули в эти две категории всю антропологию, биологию и культурологию. Не только изучение культуры было расчленено на две группы проблем и путей их анализа, временных и вневременных, но так же была разделена и биология. Таким образом, физическая антропология была разделена на «историческую», занимающуюся проблемами типа «расовая история человечества», и «вневременную» или «научную», получившую название «биология человека». Эволюционизм — эволюция приматов и человека — была исключена или проигнорирована.

## История, эволюция и функционализм

Крёбер поднимает вопрос, являются ли процессы, которые я назвал эволюционными, историческими и функциональными, реалиями культурного феномена или они суть «аспекты, с точки зрения которых мы можем рассматривать... и анализировать» собственно феномены (1946:1, прим. 2); иными словами, эти процессы происходят в реальном мире или они являются концептами в уме антрополога? Это похоже на вопрос: состоит ли культура из явлений и событий реального



мира или она создана из абстракций, т.е. концепций, существующих лишь в уме антрополога? Получается, что культуролог испытывает трудности в разделении себя и реального мира. Крёбер склоняется к точке зрения, согласно которой над указанными процессами стоят скорее концепты, чем явления и события реального мира, но предлагает оставить решение этой проблемы философам. Мёрдок явно отдает предпочтение точке зрения, согласно которой культурные события сами являются организацией событий в реальном мире, а не концептами в уме ученого, и он категорично заявляет, что «только культурные процессы могут быть историческими». «Я не могу принять точку зрения Уайта, — пишет он, — согласно которой эволюция — это отдельный культурный процесс» (Мёрдок, 1949:116, прим. 9, см. также с.131).

Причина раздора проста. С точки зрения философии науки ученый, законник, к примеру, — рассматривает мир, находящийся вне его, существующий независимо от него. В этом мире ученый наблюдает предметы и события. С целью их описания, анализа и интерпретации он сооружает концепты. Между этими концептами, с одной стороны, и наблюдаемыми явлениями и событиями — с другой, существуют многоступенчатые взаимоотношения. Если взаимоотношения тесные, концепты хороши, т.е. полезны и плодотворны. Время, пространство, атом, млекопитающее, лиса, эрозия и эволюция суть научные концепты. Если степень соответствия между концептом и реальным миром достаточно высока, то ответ на вопрос о том, существуют ли лиса или эволюционный процесс только в сознании исследователя или они суть реалии объективной действительности, весьма прост. В реальном мире существует класс таких явлений и событий, которые мы называем лисой или млекопитающим. Следовательно, правомерно заключить, что лисы и млекопитающие существуют в реальном мире. Концепты лисы и млекопитающего, тем не менее, имеют свое местоположение и в уме исследователя или наблюдателя, что обязательно для всякого концепта. То же с культурой: культура есть название класса явлений и событий, наблюдаемых прямо или косвенно в реальном мире; концепт культуры существует в уме исследователя. Точно так же время можно назвать атрибутом реального мира, равно как и концептом. Эволюция есть название вида взаимоотношений между явлениями и событиями реального мира: она одновременно и неразрывно темпоральна и формальна. В динамическом аспекте явления и события, связанные таким способом, образуют процесс, эволюционный процесс. Следовательно, эволюция одновременно является и концептом в уме

исследователя, и разновидностью процесса реального мира. Антропологи, которые отрицают существование эволюции, настаивая на справедливости дихотомии история/наука, прямо и откровенно признают, что их концептуализация чувственного восприятия единственно плодотворна и что концепция эволюции неплодотворна или по меньшей мере не соответствует культурному феномену. Даже унинительно пытаться убедить тесно спаянную когорту антропологов культуры признать, что концепт, считающийся фундаментальным и плодотворным во всех других науках, является таковым же и в рамках их собственной.

В «Истории и эволюции» Крёбер часто говорит об «эволюционизме Уайта» или о «том, что Уайт называет эволюционизмом» (1946:4,5,8,9,13). Внимательный читатель, разумеется, поймет, что таким образом он ссылается на мои рассуждения о различных типах процессов (см.: Уайт, 1938 и 1945б), но частые отсылки к «эволюционизму Уайта» могут оказать непредсказуемое воздействие на некритичного читателя. После длительного и скрупулезного обсуждения моих воззрений Крёбер находит «предложенное Уайтом разграничение ...неадекватным» (1946:14); «для эволюционизма Уайта просто не остается места» (с.13). Многочисленные примеры того, что я называю эволюцией, он считает «просто расширением понятия история»(с.14), что равносильно тому, чтобы назвать кита «расширением понятия рыба». Прочитав пятнадцать страниц подобного рода рассуждений, некритичный читатель вполне может заключить, что, поскольку Крёбер «опроверг» «эволюционизм Уайта», сама концепция эволюции оказывается порочной.

Именно такова в сжатом виде цель статьи Крёбера: отрицание эволюции. Концепт исключается не только на уровне культуры, но также и на уровнях физическом и биологическом, поскольку мы оба затрагивали эти уровни в нашей дискуссии. Поразительно, что Крёбер отстаивает такую точку зрения. Не я открыл процесс эволюции и не я сформулировал теорию эволюции. Процесс эволюции был вскрыт и подвергался анализу в физическом (неодушевленном), биологическом и культурном аспекте в течение десятилетий, даже столетий. Теория эволюции была сформулирована, использовалась и считалась основополагающей и плодотворной в физических, биологических и культуроведческих науках по меньшей мере в течение столетия. Вне зависимости от того, была моя попытка описать и охарактеризовать временные обобщающие (эволюционистские) процессы и отделить их от других типов процессов — временного индивидуализирующего и вневременного обобщающего — удачной или неудачной, и помимо

моей попытки. Эволюционизм — общепризнанный факт, опровергнуть который не сможет никакая критика или опровержение «эволюционизма Уайта».

Дихотомия история/наука приравнивает эволюцию к истории: эволюция = история. «Идею о том, что нынешние явления стали развитием предыдущих форм» Боас называет «исторической точкой зрения»(1904:515, также 1908:15,20). Радклиф-Браун определяет «исторический метод» как «объяснение нынешнего явления или комплекса явлений через прослеживание ступеней его развития»(1923:125). Стронг приравнивает «эволюцию культуры или историю культуры», считает, что «эволюционистский подход Тайлора и Моргана был широко историческим подходом», и утверждает, что он «не видит и семантически не принимает какую бы то ни было четкую разницу между историей культуры и эволюцией культуры, кроме как основанную на чистой абстракции» (Стронг, 1953:386,389,392). Крёбер и Клакхон выразили ту же мысль следующим образом: «Если естественная классификация имплицитно включает момент эволюционного развития,— это история...» (Крёбер и Клакхон,1952:175). По-моему, Торстейн Веблен говорил, что «в английском языке синонимов нет». Разумеется, история и эволюция — не синонимы, и только путаное мышление может их считать таковыми.

Одним из печальных последствий приравнивания истории к эволюции в интерпретации культурных явлений была попытка заставить эволюционизм выполнить работу истории — печальной, потому что выяснилось, что эволюционизм не может выполнить работу истории, в результате чего он был дискредитирован и признан бесплодным. Ожидалось, что формулы эволюции культуры смогут объяснить историю культуры народа или региона: «Представляется, — писал Боас, — что приемлемая общая теория развития цивилизации должна соответствовать следующему требованию: любое историческое событие в любом регионе должно вписываться в нее»(Боас,1910б:536). Но «общая теория» не может соотноситься с «историческими событиями» во всяком и каждом «отдельном регионе», потому что, как отмечает сам Боас, «у каждой культурной группы своя уникальная история». Из этого он заключает, что теория «общей эволюции во всемирном масштабе» необоснованна (Боас,1920:317).

Естественно, эволюционистская формула не может предусматривать историю конкретных регионов и народов по одной простой причине: обобщение есть обобщение, а не конкретизация. И все же не далее как в 1955 г. Стюард сожалеет о том, что «универсальные законы [культурного обмена] не

могут объяснить отдельных культур... особенности этих форм [которые определяют эволюционную последовательность] могут быть поняты только посредством выявления истории каждой их составляющей»(1955:18). Поскольку Стюард интересуется и историей, и эволюцией, как он понимает эти термины, он определяет эволюцию как разновидность истории. «Многолинейная эволюция, — пишет он, — неизбежно сочетается с исторической реконструкцией... Она занимается конкретными культурами»(1955:18-19). Иными словами, он ухитряется ехать на лошадке эволюционизма, не слезая с коня истории.

Смешение истории и эволюции привело к другому огреху в этнологической теории, а именно к убеждению в том, что существование диффузии отрицает теорию эволюции. Аргументы приводились примерно следующие: теория эволюционизма предполагалась некой разновидностью истории; предполагалось вычленить хронологическую серию событий в области культуры, неминуемую для всех «культурных» народов. Тогда, как только было продемонстрировано, что не все народы обязательно проходили через «обязательный» набор стадий в своем развитии, что они могли миновать какую-либо стадию и сразу перейти к следующей в результате диффузии, было сделано заключение о порочности теории эволюции. Любимым аргументом адептов тезиса «диффузия опровергает теорию эволюции» был, пожалуй, следующий: некоторые африканские племена миновали бронзовый век, и из каменного века сразу перешли в железный. Но были и многие другие примеры, достаточно просто привести сотни случаев, когда культурный опыт народа не соответствовал эволюционистской последовательности стадий. И столь убедителен был этот аргумент для многих этнологов — многие из которых, правда, и так резко отрицательно относились к теориям эволюции, — что они с радостью одобрили окончательный вывод, что весьма образно было выражено Лоуи: «Экстенсивное присутствие диффузии ...подрубил под корень всякую теорию об исторических законах», под которыми он понимал эволюцию (Лоуи, 1920а:434).

Подобный ход рассуждений ложен, что я показал более десяти лет назад (Уайт, 1945а). Последовательность стадий развития эволюционизма имеет отношение к культуре, а не к народам и регионам («конкретная культура» определяется только в терминах народа или региона и, следовательно, является этническим или географическим концептом). Говорили, к примеру, что письмо должно пройти в своем развитии определенную последовательность стадий, но никто не говорил о том, что это обязательно для каждого конкретного племени или нации. Разумеется, Морган не предполагал, что ученики школы Сенеки должны

были продраться сквозь иероглифику, прежде чем приступить к изучению алфавита. Антиэволюционисты смешали эволюцию культуры и историю культуры народа, — фатальная ошибка для этнологической теории. И отчасти она была сделана из-за того, что эволюцию считали разновидностью истории. Эволюция воспринималась как, образно говоря, «вертикальная теория», т.е. линейная последовательность событий во времени. «Экстенсивное присутствие диффузии» (Лоуи), горизонтальная история, была смешана с вертикальной историей, опровергая тем самым теорию эволюции. Эволюция стала считаться «псевдоисторией», как ее называл Сепир (Сепир, 1927:101), в то время как диффузия считалась «истинной историей». Тогда на вопрос «Как развивается культура, если эволюция — это иллюзия?» дается следующий ответ: «Культура развивается главным образом путем заимствований, возникающих благодаря случайным контактам», и именно такой ответ на этот вопрос дает Лоуи (Лоуи, 1920а:441). Разумеется, справедливо, что народы могут пополнять свои культурные запасы посредством заимствований друг у друга. Но следует также помнить, что такие вещи, как поэзия или алфавит, не могут быть заимствованы до тех пор, пока они не развились, а их развитие проистекает отнюдь не только за счет диффузии.

Джулиан Стюард повторяет старый тезис о том, что «диффузия опровергает теорию эволюции» даже в 1956 г. «Открытие того, что обычаи...заимствовались одним народом у другого, — пишет он, — нанесло удар по теории эволюции» (с.70). Тем не менее, отрадно наблюдать признаки начала перемены мнений в этой области. Гёбель, к примеру, заметил: «Чего эволюция...не делает, так это не формулирует порядка особенных стадий развития, через которые...должны пройти все общества...история определенного общества не может быть реконструирована исходя из общих положений эволюции» (1949:488). А более недавно Билз и Хойджер писали: «Следует подчеркнуть, что эти построения [ранних эволюционистов] имеют целью не разгадать тайны истории отдельных культур или народов, но обобщить эволюцию культуры как таковой. Подытоживается эволюция культуры, а не история отдельной культуры или отдельного народа» (1953:606).

## **Однолинейная и многолинейная эволюция**

Теперь мы обращаемся к теме однолинейности-многолинейности. Когда общественное мнение восстало против эволюционизма в области культуры, общим местом стало клеймить «классических» эволюционистов однолинейщиками, а потом

доказывать, что однолинейная эволюция порочна. С этой точки зрения эволюционизм мог быть полностью уничтожен. Боас, к примеру, постоянно повторял, что мысль о «единой линии развития культуры» характеризовала «антропологические труды» конца XIX в. (Боас, 1932:610; 1920:311). Сведение классического эволюционизма к апологетике однолинейности свойственно также Линтону (1936б:382), Турнвальду (1932:XI) и др.

Однако важно отметить, что два великих первооткрывателя эволюционизма в области культуры, а именно Спенсер и Тайлор, подчеркивали его многолинейность. «Социальный прогресс, — писал Спенсер, — не линеен, но дивергентен и ре-дивергентен. Каждый отдельный продукт дает рождение новой группе различных продуктов» (Спенсер, 1897:331). Тайлор говорит нам на первых страницах «Первобытной культуры», что «выполняя великую задачу рациональной этнографии... желательно выработать столь систематично, сколь возможно, схему эволюции этой культуры по многим линиям» (1871, I:20-21). Морган был единственным из троих, кто отстаивал идею однолинейности (1877:V-VII, 18), но и он признавал «отклонения от единообразия в отдельных случаях, вызванные особыми обстоятельствами» (с. 18).

Если возникла нужда в однолинейном эволюционизме, то это следует по большей части отнести за счет того, что само его определение было дано таким образом, чтобы сделать его непригодным. Отметив, что «мы должны постараться более ясно понять, что именно подразумевает теория однолинейного развития культуры, — Боас продолжает, — она означает, что *различные группы представителей человечества развивались повсеместно примерно по одним и тем же путям*» (1938а:178, выделено Уайтом). Лоуи считает, что однолинейная эволюция является «природным законом, который обязывает все *общества* развивать одинаковые традиции в единой последовательности» (Лоуи, 1920а:48, выделено Уайтом). Та же точка зрения повторяется Стюардом (1955:4). Как мы уже отмечали, нет ничего проще, чем показать, что всякое и каждое общество или народ не проходит через одинаковые стадии культурного развития, но никто из классиков эволюционизма и не говорил, что это так. Такие сторонники многолинейной эволюции, как Тайлор и Спенсер даже не говорили, что культура повсеместно должна пройти через серию одинаковых стадий развития. Тем не менее никто никогда не отрицал однолинейности последовательности: дикость (охота и собирательство), варварство (натуральное хозяйство), цивилизованность (письменная культура), которую признавали и Тайлор, и Морган.

Критикуя теорию однолинейной эволюции, Боас отмеча-

ет, что «культуры различаются так же, как виды, возможно, роды животных, и их общий базис утерян навсегда» (Боас, 1932:610). Но именно этот пример из области биологии (роды и виды) приводят и Спенсер, и Тайлор, подчеркивая многолинейный характер культурного развития (Спенсер, 1897:331; Тайлор, 1871, I:8, 14). Интересно отметить, что в начале своей карьеры Боас однозначно склонялся к однолинейности. В 1888 г. он замечал, что «сравнение социальной жизни различных народов доказывает, что основы их культурного развития удивительно идентичны (Боас, 1888:633-34). Спустя восемь лет он приветствовал «важнейшее открытие» того, что «человеческое общество росло и развивалось повсеместно таким образом, что его формы, взгляды, действия имели много общих основополагающих черт» (Боас, 1896:901).

Панорама истории культуры человечества поразила Боаса своим многообразием. «Вместо простой линии эволюции» он обнаруживает «множественность и разнообразие сходящихся и расходящихся линий» (Боас, 1904:522). Множественность и дивергентность этих линий делает сложным, пишет Боас, сведение их в одну когерентную систему (там же). Лоуи также находит «так много отклонений от единообразия» [цитата из Моргана: «Обнаружено, что прогресс шел по приблизительно одному пути в различных племенах и нациях... с отклонениями от единообразия в отдельных случаях, вызванными особыми обстоятельствами» — Древнее общество, с.18], что закон, если он работает, вряд ли может быть вскрыт человеческим сознанием» (Лоуи, 1948а:53).

Отвергая однолинейный эволюционализм, некоторые антропологи очень хотели бы принять теорию многолинейной эволюции. Так, Линтон выявляет «ряд ясно различимых течений в развитии культуры» (1938:244). Тоццер также отмечает «эволюции в культуре... но не одну... линию развития» (1925:16). Разумеется, нет никакого противоречия между однолинейностью и многолинейностью эволюции. Одна дополняет другую, как позитивное и негативное, правое и левое, — они просто составляющие единого процесса эволюции. Культура, подобно человеку, может рассматриваться как нечто единичное и как нечто множественное. Так, мы можем объять всю культуру человечества в целом, примером чего служат предложенные Морганом и Тайлором стадии дикости, варварства и цивилизованности. Или мы можем рассматривать линии культурного развития в различных регионах мира, к примеру, в Новом Свете в сравнении со Старым, или обратиться к более мелким пространственно-временным единствам, таким как Египет, Месопотамия, Индия и Китай в пе-

риод сельскохозяйственной революции бронзового века. Единство и различия не исключают друг друга, напротив, они характеризуют многие типы организации единого феномена, подобно симфонической композиции. То же и с культурой: она бесконечно разнообразна в своих конкретных проявлениях, но в то же время содержит единство и единообразие. Факт, отмеченный Тайлором почти столетие назад, хотя многие из его последователей не смогли уловить этого. «Мы имеем основания ожидать, — писал он, — что люди с одинаковым складом ума, помещенные в максимально различные обстоятельства ... станут развивать весьма различные формы цивилизации, и у нас есть конкретные доказательства того, что так оно и происходит» (1865:371). Но есть и единообразие, продолжает он, и это настолько «поражает... что действительно тяжело найти среди списка из двадцати наименований искусства и знания, обычаев и предрассудков, взятых наугад из описания любого нецивилизованного народа, единственный, близкого аналога которому нельзя найти где бы то ни было среди других народов, несходных с этим по физическим характеристикам и живущих за тысячи миль» (там же:371-72).

Один из ведущих современных американских представителей эволюционизма в области культуры, Джулиан Х. Стюард, различает три концепции эволюции: однолинейную, универсальную и многолинейную. Однолинейная эволюция, согласно Стюарду, «постулирует, что все общества проходят одинаковые стадии развития» (1955:4). Универсальная эволюция, пишет он, является слегка видоизмененной версией однолинейной эволюции, но имеет дело скорее с культурой как целым, нежели с отдельными видами культур. Он считает В.Гордона Чайлда и меня главными адептами как однолинейной, так и универсальной эволюции, за исключением графического изображения Чайлдом процесса эволюции в виде «дерева с ветвями, растущими по всему стволу, а каждая ветвь ошетиливается прутиками» (1951:166). Многолинейная эволюция, пишет Стюард, «предполагает, что определенные базовые типы культуры могут развиваться одинаково при одинаковых обстоятельствах, но лишь немногие конкретные аспекты феномена будут проявляться среди всех групп человечества в регулярной последовательности» (1955:4). Стюард отвергает и однолинейную, и универсальную эволюцию, но признает многолинейную эволюцию. «Это тот новый фундамент, — говорит он нам, — на котором современные эволюционисты хотят построить здание понимания развития человеческих культур» (1956:73-74)

Главное основание для непризнания однолинейного и многолинейного эволюционизма, кроме того, что все обще-



ства не обязаны проходить одни и те же стадии культурного развития, — это то, что общества не могут предоставить реестр конкретных событий в конкретное время и конкретном месте: «...универсальные законы, — протестует Стюард, — не могут объяснить конкретные черты конкретных культур... закон Уайта об энергетических уровнях не говорит нам ничего об отдельных культурах» (1955:18). Но это неизбежно, поскольку обобщение, по определению, не может объяснять конкретности. Тем не менее, Стюарда интересуют именно конкретности: он хочет «узнать, как факторы в каждой конкретной ситуации определили особенности развития данного типа общества» (1956:74).

Стюард, разумеется, имеет полное право заниматься любым аспектом культуры по своему выбору и решать наиболее интересные ему проблемы. Тем не менее, термины, в которых он определяет свои интересы, вновь демонстрируют смешение истории и эволюции. Очевидно, что Стюарда интересуют и эволюция, и история, с особым упором на последнюю. Но, будучи не в силах различить исторические и эволюционные процессы, из которых первые конкретизируют, а вторые обобщают, он стремится определить эволюцию в терминах истории. Так, он пишет, что «эволюция в области культуры может быть рассмотрена...как особый тип исторической реконструкции»(1955:27). Обсуждая «Методы многолинейной эволюции», он утверждает, что «методология изучения культуры остается главным образом в сфере исторического конкретизирования, а не научного обобщения» (там же:19-20). Стюард запутывает теорию эволюции и в другом пункте своих рассуждений. Он определяет «эволюцию в области культуры...как поиски культурных регулярностей или законов»(1955:14). Значит, когда он изыщет регулярности, он будет считать, что нашел примеры эволюции. Ошибка здесь скрыта в предположении о том, что если параллельные линии эволюции приводят к возникновению одинаковых регулярностей, то сходные события в области культуры, или регулярности, должны означать эволюцию. С таким же успехом можно утверждать, что, поскольку все коровы — млекопитающие, все млекопитающие — коровы.

Стюард приводит нам два примера кросс-культурных регулярностей, каждый из которых он называет «линией эволюции». Первый касается двух достаточно различных культур: овцеводческих алгонкинских племен Канады и занимающихся добыванием каучука племен мундуруку в Бразилии, которые одинаково отреагировали на влияние европейских торговцев. В каждом случае племя «утратило самостоятельность

в сфере обеспечения средств к существованию» и попало в зависимость от торговцев, снабжавших их пищей, одеждой, мануфактурой в обмен на меха алгонкинов и каучук мундурочи (1956:75). Во втором случае Стюард считает, что индейцы, живущие на равнинах Северной Америки и в пампасах Южной Америки, одинаково отреагировали на вторжение белого человека: получив в свое распоряжение лошадей, они сформировали бродячие банды грабителей, которые оказывали сопротивление захватчикам.

В обоих случаях перед нами одинаковые события, случившиеся в весьма далеко друг от друга расположенных регионах. Согласно Стюарду, это и есть «кросскультурные регулярности». Но что позволяет назвать их «линиями эволюции»? Мы наблюдаем всего лишь одинаковые причины, породившие одинаковые последствия. Если появление виски возымело определенный эффект на социальную жизнь эскимосов и апачей, можно ли это назвать «линией эволюции»? Следуя рассуждениям и доводам Стюарда, ответ должен быть положительным. Важно, однако, отметить, что, когда Стюард говорит о книге Редфилда, он отказывается приравнивать регулярности к эволюции. «Не все параллели обязательно базируются на сходстве развития, — пишет он. — Так, изменения в жизни сельского общества под воздействием урбанизации вряд ли можно назвать «эволюцией», как то утверждает Редфилд» (1955:27) Однако, очевидно, что регулярности Стюарда, под которые подпадают и трапперы, и трактирщики, в корне отличаются от тех процессов, которые он описывает, говоря о таких регионах, как Египет, Месопотамия и северный берег Перу (1956:75). В этом случае он вскрывает сходство в развитии, которое подразделяет на три стадии. Первая стадия: земледелие, оседлая жизнь в деревнях. Распространение земледелия в связи с ирригацией обозначает начало второй стадии, когда увеличивается население, происходит профессиональная дифференциация в обществе, появляется правящий класс, достигается значительный технологический прогресс. На третьей стадии национальные государства, достигнув пределов возможного водоснабжения, начинают войны с соседями, «государства вырастают в империи» и т.д. Здесь перед нами действительно эволюционный процесс, направленный характер перемен, хронологическая последовательность форм культуры, одна из которых вырастает из другой. Это нечто большее, чем простое сходство, как в случае с трапперами и трактирщиками. Таким образом, он все-таки описывает некоторые, по крайней мере, одну, «линию эволюции» (1956), и она действительно является настоящим эволюционным процессом, остальные же никакого отношения к эволюции не имеют.

## Полевые исследования и теория эволюции

Убежденность в том, что полевые исследования подорвали и практически опровергли теорию эволюции культуры, достаточно распространена среди антропологов. «Как только социологи оторвались от книг и теорий и обратились к живым людям, чтобы собрать нужные им сведения, — заметил Кимбелл Янг, — вся однолинейная теория обрушилась под собственным весом» (1942:99). Стюард замечает, что «полевые исследования... антропологов XX в. проверили и подвергли сомнению значимость... особых эволюционных формулировок таких авторов как Морган и Тайлор» (1949:1, он повторяет это замечание в 1955:15). Эта точка зрения поддерживается также Херсковичем (1933:67,72;1937:259), Сепиром (1920a:377), Гёбелем (1949:485) и др.

Тезис о том, что «полевые исследования подорвали и опровергли теорию эволюции культуры», прекрасно служил антиэволюционистам в течение десятилетий. Для людей не критичных он был не только правдоподобным, но и убедительным: эволюционисты были «книжными червями», по выражению Сепира (1920a:377); культурный эволюционизм стал «охотничьим угощем для натаски образного мышления» (Голденвейзер,1921:55); Радклиф-Браун отнес реконструкции эволюционистов к категории «предположительной истории», а Малиновский назвал их «ломбардом вольных построений». Таким образом, теория эволюции была представлена в виде чистой спекуляции, граничащей с фантазией. А затем пришла полевая работа, эмпирика, и факты, факты, факты...

Как ни правдоподобен на первый взгляд этот тезис, он, тем не менее, необоснован и способен ввести в заблуждение. В первую очередь он предполагает наличие непреодолимой пропасти между теорией и фактами, что есть бессмыслица. Кроме того, он разделяется с теорией эволюции как следствием первоначальной аксиомы.

Разумеется, между теорией и практикой нет никакой несовместимости; без теории факт мертв и бессмыслен; теория есть дыхание жизни науки. Что же касается непосредственно теории эволюции, то сложно назвать какие бы то ни было результаты полевых исследований с 1881 г., когда была опубликована «Антропология» Тайлора, которые бы не состыковывались с общей теорией эволюции культуры. И, что характерно, ни один из адептов тезиса о полевых работах и теории эволюции, насколько нам известно, не указал ни единого примера того, как именно полевые исследования опровергли теорию эволюции; они использовались лишь как предлог.

Справедливо, что Морган, когда в 1864 г. писал «Системы кровно родственные и взаимно склонные», не знал, что большинство примитивных народов в XIX в. были преимущественно моногамными — факт, который противоречил его теории о эволюции семьи от промискуитета к моногамии. Но его теория была частной теорией эволюции, а не общей, и её поддерживали далеко не все эволюционисты; Тайлор, к примеру, считал, что человек имел семью с самого начала. Во-вторых, теория первобытного промискуитета Моргана была вовсе не плодом его «богатого воображения», она вытекала из большого количества фактов и базировалась на них — на родословных, которые он сам составил в процессе полевых исследований.

Полевые исследования могут показать, по какой линии происходит наследование у данного народа: по материнской или по отцовской, но они не скажут вам, какая из них предшествовала другой в процессе социальной эволюции. Полевые исследования могут прояснить, есть у народа кланы или нет, но они не скажут вам, как образовалась клановая структура. Факты, интерпретированные в «Происхождении видов», были известны за два столетия до Дарвина. Полевые исследования снабжают учёного фактами, человеческий ум — его «образное воображение» — должен выработать теорию. Утверждение о том, что полевые работы опровергли теорию эволюции — хороший пример отношения членов группы Боаса к «классическим» эволюционистам и к самим себе: они представляют в ложном свете предшественников, они превращают в достоинства собственные недостатки. Остановимся вкратце на этих двух пунктах.

Если этнология Моргана была ложна, то отнюдь не из-за отсутствия полевых исследований. Сам Морган был усердным и неутомимым полевым исследователем. Он проводил месяцы и годы с ирокезами. Он совершил четыре экспедиции в районы Канзаса и Небраски, в Канаду, в верховья Миссури в 1859-1862 гг. (Уайт, 1951). А в 1878 г. он совершил археологическую и этнологическую поездку на Юго-Запад США (Уайт, 1942а). Согласно Кларку Уисслеру, Морган был «пионером, если не основателем полевых исследований феноменов культуры» (1929:340). И Лоуи, один из самых ярких критиков Моргана, отдает ему дань как полевому исследователю (1936б:169). О Тайлоре Лоуи пишет, что он «хотя и не был полевым исследователем, был весьма далек от кабинетного антрополога» (1937:69, выделено Уайтом). Молодым человеком он в изобилии наблюдал примитивные общества и останки доисторических культур в Мексике, а в 1884 г. он предпринял путешествие к индейцам хопи, живущим в пуэбло. И никто из антропологов не был более скрупулезен и осторожен в использовании фактов, чем Тайлор. Так что совер-

шенно очевидно, что мысль о том, что классические эволюционисты были кабинетными учеными, что их теории были ложными из-за отсутствия фактического материала и результатов полевых исследований, абсолютно неверна.

Мы предполагаем, что группа Боаса отвергала теорию эволюции не потому, что она противоречила результатам полевых исследований, но потому, что ее члены были против теории в целом. С легкой руки Боаса среди его учеников, пишет Радин, установилось отношение «резкого отторжения каких бы то ни было теорий вообще» (1933:253). Бертольд Лофер в рецензии, восхваляющей одну из книг Лоуи, провозгласил, что «никому не даст и гроша ломаного за новую теорию» (1930:162). Отвращение к теориям среди боасианцев было настолько велико, что Клакхон заметил: «Сказать о чем-то «теоретический» равносильно обвинению в некоторой непристойности» (1939:333). Как это часто отмечалось, для Боаса факт был чем-то высшим: «С Боасом антропология стала на фундамент эмпиризма» (Гёбель, 1949:485). «Боаса прежде всего следует воспринимать как полевого исследователя» (Лоуи, 1937:131). «Суть метода [Боаса], — пишет Радин (1939:301), — заключается в том, чтобы... собрать факты, и еще больше фактов... и дать им говорить самим за себя». Но факты не говорят и не могут говорить сами за себя; необходим творческий ум, чтобы сделать их доступными и осмысленными. Многие почитатели Боаса восхищались им за его отвращение к теории, философским системам, склонному к размышлениям уму в принципе. Иначе говоря, ошибки и недостатки этнологии Боаса, его антинаучность — поскольку без теории и философских систем нет науки — были обращены в достоинства (см. Уайт, 1947в:406-08 и 19466:91).

## Заключение

Таковы основные события в истории эволюционной теории в культурной антропологии с тех пор, как 100 лет назад вышла в свет книга «Происхождение видов». Вряд ли кто ныне осмелится отрицать фундаментальную значимость теории эволюции в биологических науках. Эволюционная теория все шире и шире используется в астрофизике и космогонии. Было время, когда теория эволюции в науках о культуре также была общепризнанной и приносила свои плоды. Образованному и мыслящему биологу, астроному, философу будет непросто объяснить, почему целая школа культурантропологов отвергла одну из наиболее фундаментальных и плодотворных концепций в истории науки. Мы постарались объяснить некоторые причины этого и указать на

методы, которые она использовала в своих попытках выхолотить эту концепцию со своих полей и изгнать ее из своих рядов.

В настоящее время существуют некоторые признаки того, что эпоха антиэволюционизма в культурной антропологии завершается. Это подобно выходу из темного тоннеля или пробуждению после кошмарного сна. Драгоценное время было потеряно в противостоянии этой плодотворной научной концепции, но теория эволюции вновь займёт свое место и докажет свою значимость в культурной антропологии, как это уже произошло в других областях науки. Древняя дихотомия история/наука не может более отрицать ее или затуманивать. И здание эволюционизма не будет более искусственно расчленено по живому на однолинейность и многолинейность. Мы снова вернемся к старой и простой мысли, так прекрасно выраженной Тайлором: «...основной принцип, который твердо должен себе усвоить каждый ученый, если он имеет желание познать или мир, в котором он живет, или историю прошлого» (1881:20).

*Перевод М.В. Тростникова*

Библиография: см. стр. 586-590

Лесли А. Уайт

# История, эволюционизм и функционализм как три типа интерпретации культуры\*

---

## Введение

**И**дея написать эту статью родилась так: меня пригласили выступить на семинаре перед студентами Чикагского университета. В ходе нашей дискуссии я ощущал, что никак не мог определить, откуда взялось это затруднение. Когда семинар закончился, мы переместились в тихое и непринужденное местечко — закусить и продолжить наш разговор. Перед этим меня осенило, что мешало мне вести дискуссию со студентами: они предполагали, или считали само собой разумеющимся, что если бы я был эволюционистом, то должен был бы противопоставлять себя функционалистам. Судя по всему, они также пребывали в уверенности, что человек, занимающийся историей культуры, обязательно резко отрицательно относится к функционализму. Вкратце их воззрения сводились к следующему: если человек поддерживает один из трех типов анализа культуры, он обязательно отрицает остальные два. Возможно, подобные воззрения будут казаться невероятными в 1975 г., но в 30-е годы они преобладали, поскольку узы, соединяющие учителей и учеников различных «школ», были весьма крепки.

Для таких воззрений у студентов были все основания. Между функционализмом (особенно Радклифа-Брауна) и этнологией Франца Боаса и его учеников существовал весьма сильный антагонизм. А культурный эволюционизм отвергался и подвергался поношениям со стороны большего числа американских антропологов. Для студентов было ясно, как день, что, если ты принадлежишь к одной школе, ты обязан отвергать остальные две.

Я пришел домой и написал эту статью. Я считал (и до сих пор

---

\* History, Evolutionism, and Functionalism: Three Types of Interpretation of Culture//Southwestern Journal of Anthropology :1:2:221-248. 1945.

считаю), что история, эволюционизм и функционализм суть три различных четко отграниченных друг от друга способов интерпретации культуры, каждый из которых одинаково важен.

Профессор Крёбер отозвался на мою статью в «Истории и эволюции» (1946). Он продемонстрировал резкое нежелание согласиться с моей троичной классификацией интерпретации культуры. Он предпочитает дихотомию «история/наука» и замечает, что, «если эта дихотомия справедлива, места для эволюционизма Уайта не остается» (с.13). «Иногда то, что Уайт называет эволюционизмом является историей, иногда — наукой» (с.15). Но если «эволюционизм Уайта окажется действительно ясным методом, его признание будет жизненно важно» (с.5; выделено Уайтом.)

Профессор Крёбер адресовал свою реплику «эволюционизму Уайта», не признавая того, что теория эволюции была весьма хорошо разработана — и плодотворна — задолго до того, как в конце XIX в. стало развиваться антиэволюционистское направление. Он трактует мою статью так, словно она является aberrацией. Но его пророчество о том, что признание значимости культурной эволюции было бы «чрезвычайно важным», родилось спустя десятилетия после наших статей по этому вопросу.

В современной антропологии широко распространена точка зрения, согласно которой существуют всего два, только два, не более чем два способа интерпретации культуры: «исторический» и «научный». Исторические штудии, согласно этой точке зрения, занимаются описанием хронологического ряда отдельных имевших место событий. Историческое объяснение культурной данности должно заключаться в воспроизведении предшествующих релевантных событий. Как об этом писал профессор Р.Г.Лоуи (1917а:82), «объяснение культурного феномена будет заключаться в соотнесении его с тем, что произошло ранее». Таким образом, употребление табака эскимосами Аляски должно быть «объяснено» посредством истории распространения табака и трубок по всему миру до тех пор, пока они не достигли эскимосов Азии, а впоследствии Аляски.

«Научная» интерпретация, согласно вышеуказанным воззрениям, не связана ни с временной последовательностью событий, ни с их уникальностью, но лишь с их общей схожестью. Эти схожести описываются посредством обобщения. Культурная данность «объясняется», таким образом, если удастся показать ее отнесенность к более широкому классу явлений. А.Р.Радклиф-Браун говорит об этом следующее: «К жизни человека в обществе применим обобщающий метод естественных наук, призванный сформулировать общие законы, лежащие в ее основе,



и объяснить любое данное явление в любой культуре как отдельный пример общего вселенского закона» (1931а: 154).

Следовательно, так называемые брачные группы арунты, кланов хопи, и «кукурузные» группы *isleta pueblo* могут быть объяснены посредством демонстрации того, что они суть конкретные примеры общего процесса сегментации в человеческом обществе.

Основной тезис данной работы заключается в следующем: в культуре существуют три четко разграниченных и вычленимых процесса и, соответственно, существовали и должны существовать три соответствующих способа ее интерпретации. Эти три процесса вместе с соответствующими им способами интерпретации культуры суть: 1) временной процесс является хронологической последовательностью единичных событий; его изучает история; 2) формальный процесс представляет явления во вневременном, структурном и функциональном аспектах, что дает нам представления о структуре и функции культуры; 3) формально-временной процесс, представляющий явления в виде временной последовательности форм; его интерпретацией занимается эволюционизм. Таким образом, мы различаем исторический, формальный (функциональный) и эволюционный процессы в отличие от просто исторического (временного) и «научного» (вневременного).

Разумеется, справедливо и имеет право на существование разграничение временных и вневременных аспектов различных явлений. Но назвать изучение одних «историей», а других — «наукой» необоснованно и неверно. Мы не говорим, что астрономия является «наукой», когда изучает вневременные повторяющиеся процессы поведения небесных тел, и что она не является наукой, когда изучает уникальные временные процессы, приведшие к образованию солнечной системы. Астрономия — наука, изучающая и интерпретирующая небесные явления в их временном, неповторяющемся (историческом) аспекте; в их вневременном повторяющемся (формально-функциональном) аспекте и в их формально-временном неповторяющемся (эволюционном) аспекте. Точно так же изучение культуры интерпретирует или должно интерпретировать культурные явления в тех же трех аспектах.

«Научное» изучение культуры, согласно вышеуказанной точке зрения, связано с вневременным аспектом явлений; «историческое» — с временным аспектом. Но, как мы только что продемонстрировали, в культуре существуют два отдельных четко отграниченных процесса, каждый из которых носит временной характер: исторический процесс и эволюционный процесс. Антропологи, которые различают лишь «историю» и

«науку», различить эти два временных процесса не смогли. Так, Боас (1904:515) считает «идею о том, что современные явления развились из предыдущих форм, с которыми связаны генетически», чисто эволюционистскую концепцию, примером «исторической точки зрения». Он называет эволюционистский подход Дарвина «историческим» (там же). В другой работе (1908:20) он приравнивает эволюционизм к истории: «эволюционисты и Бастиан представляют, таким образом, исторический подход (первые) и психологический подход (второй). Он также говорит о работах Спенсера, Тайлора и Моргана как об «иллюстрирующих историю цивилизации» (там же:15)». В то же время Радклиф-Браун (1923: 125) пишет: «Первое, что я предлагаю назвать историческим методом, объясняет данные установления...прослеживая стадии их становления». Для миссис А.У.Эрнле (1933:78) эволюционные теории Спенсера и Дарвина — «исторические»: «историческими являются обе концепции, поскольку они изучают временной ряд событий».

Смешение налицо. Два совершенно различных процесса, два различных типа интерпретации называются «историческими» лишь потому, что они «оба изучают временной ряд событий». Точно так же можно назвать черепах «птицами», потому что и те, и другие откладывают яйца. «Принципы социологии» Спенсера и «Древняя история» Моргана в той же степени «истории цивилизации», как и трактат по истории эволюции человека — история рас или трактат об эволюции денежных единиц — история коммерции и банковского дела, или монография о росте — биография человека. Но следует отметить, что при смешении эволюции и истории эти процессы все-таки трактуются по-разному: наиболее вероятно, что исторический процесс не назовут «эволюцией», в то время как эволюцию историей назовут. Соответственно, при смешении истории и эволюции последняя оказывается затуманенной и сокрытой, в то время как «история» выдвигается на передний план; эволюция и эволюционистский подход к интерпретации исчезают. Это крайне значимо. Это — выражение, как мы убедимся в дальнейшем, реакционных антиэволюционных тенденций, начавших доминировать в антропологии с 1890 г. Прежде чем обсуждать наш тезис, приведем некоторые факты из истории этнологической теории.

Точка зрения, согласно которой существуют лишь «исторический» и «научный» подходы, доминировала в антропологии не всегда. В американскую антропологию она была введена Францем Боасом и развита его учениками. Она — неотъемлемая часть воззрений группы функционалистов, возглавляемой А.Р.Радклифом-Брауном. До 1890 г., однако, в

работах ведущих антропологов были представлены все три типа подходов к интерпретации культурных явлений, — исторический, функциональный и эволюционный — все они применялись свободно и без каких бы то ни было предрассудков. Только после воцарения с легкой руки Боаса философии антиэволюционизма эволюционистский подход начал отвергаться или отбрасываться, в результате чего остались лишь «история» и «наука». Но обратимся сперва к работам ранних антропологов.

Работы Э.Б.Тайлора имеют отношение ко всем трем типам культурных процессов, выделенным нами выше. «Исследования по ранней истории человечества» (1865) и многочисленные статьи Тайлора в основном посвящены историческому процессу; он пытается проследить хронологическую последовательность отдельных событий, реконструировать историю. Его статьи о piston bellows и патолли являются классическими образцами подобного рода исследований. Он также интересуется формой и функцией в культуре, во вневременных, функциональных взаимоотношениях различных культурных особенностей или комплексов. Его статья «О методе исследования развития институтов» (1889) — замечательный пример функционального анализа. И, конечно, Тайлор весьма интересовался эволюционными процессами в культуре, в которых его внимание привлекали не хронологическая последовательность отдельных частных событий, но общий процесс хронологических перемен, временная последовательность форм, перерастание одной формы из предшествующей в последующую. Его трактовки эволюции технологии, социальных форм, языка, письма могут служить примерами исследований в этой области.

Хотя Льюис Морган занимался, в основном, эволюционистскими процессами, в распространении культуры он признавал и исторический процесс, и много внимания уделял вневременным, формально-функциональным аспектам культуры. По отношению к истории, в «Системах кровного и духовного родства» Моргана читатель обнаруживает богатую россыпь отсылок к процессам диффузии (1872, см. с.62, 181, 188, 198, 198, 471). В «Древнем обществе» он решительно утверждает принцип, согласно которому «где бы ни существовала континентальная связь, все племена должны были в какой-то степени содействовать прогрессу друг друга» (1877:40). А большая часть его труда по американской этнологии была посвящена реконструкции истории миграции народов и истории культуры американских индейцев (см. Морган 1869-70, 1877:108 и далее; 1880б:551;1881:196-97). «Дома и домашняя жизнь» Моргана дышит духом функционализма. В этой

работе он в основном касается взаимоотношений между культурными тенденциями и со значимостью одной тенденции с точки зрения других или с точки зрения культурного целого. «Архитектура жилища северных племен [говорит он] сама по себе имеет весьма небольшое значение, но как результат социальных условий их проживания...весьма и весьма значима»(с.105). Ярко и доказательно Морган показывает, как домашний уклад, способ существования, система землевладения, способ приготовления пищи из общих запасов, застольные традиции и архитектура жилища взаимосвязаны и взаимопереплетены в единой культурной структуре.

Таким образом, мы установили, что антропология в Европе и Америке, представленная двумя наиболее значимыми учеными XIX в., работавшими в этой области, признавала наличие трех типов культурных процессов; антропологические исследования 70—80-х годов. были историческими, эволюционистскими и функционалистскими. Ни Морган, ни Тайлор не подытоживали свои теоретические воззрения в философских работах; очевидно, они не считали это нужным. Но они сознавали различие этих трех процессов, и их работы написаны с учетом этого.

Все переменялось со времен Моргана и Тайлора. Сейчас признается лишь два типа культурных процессов: антропология может быть либо «наукой», либо «историей». В одной из своих самых ранних теоретических статей «Изучение географии» (1887:138) Боас обсуждает «старое противоречие между историческими и физическими [«научными»] методами». Но это различие, сформулированное более четко, мы обнаруживаем в его поздней статье «История антропологии» (1904:514): «В антропологии четко выделяют два метода исследования и целей изыскания: первый, исторический метод, пытается реконструировать реальную историю человечества; второй, обобщающий метод, старается установить законы их развития».

Эта дихотомия в явном или неявном виде присутствует во всех теоретических работах Боаса.

То же различие обнаруживается в трудах А.Л.Крёбера. Он говорит, что существуют «два пути интеллектуального освоения действительности в истории и в науке, каждый со своей отдельной целью и набором методов»(1917:208). Это главная тема его статьи «История и наука в антропологии», равно как и других работ (см. Крёбер 1918а и 1936). Эта дихотомия выделяется профессором Р.Г.Лоуи в «Примитивном обществе» (1920а) и в других работах (напр., Лоуи 1936а).

В «Методы и теории этнологии» (1933) д-р Пол Радин неоднократно проводит разграничение между «историческим подхо-

дом» и «научным подходом». Д-р Маргарет Мид (1939:47) утверждает, что «изучение культуры разделяется между описательным «историческим» подходом...и подходом, цель которого — изучение культурного процесса». Элиот Д. Чаппл и Карлтон С. Кун (1942) замечают, что «в последние двадцать лет большинство антропологов разделились на два лагеря... функционалистов и «историческую школу».

Профессор А.Р. Радклиф-Браун также проводит грань между историческим методом интерпретации и генерализирующим методом. В 1922 г. в работе «Некоторые проблемы социологии банту» он писал: «При анализе явлений культуры... существуют два метода объяснения... Первый может быть назван этнологическим методом; он старается... реконструировать... историю прошлого. Второй метод... может... быть назван социологическим... Цель этого метода... заключается в том, чтобы... интерпретировать установления в свете общих законов...» (с.39-40).

Более подробно он изложил эти идеи на следующий год в «Методах этнологии и социальной антропологии», а также в своем президентском обращении в секцию X Британской ассоциации развития науки; в 1931 г. в «Современном положении антропологических наук» он вновь обратился к этой теме. Ученики Радклифа-Брауна также применяли эту дихотомию в теории антропологии. Д-р Сол Такс, к примеру, начинает свою статью «Некоторые проблемы социальной организации» (1937) с рассуждений об «исторических» и «научных» методах объяснений.

Профессор Роберт Редфилд выдвигает различие между «историческими» и «научными» методами изучения культуры в предисловии к «Тепостлан»(1930). А в его предисловии к «Социальной антропологии североамериканских племен» (1937) — сборнике статей, посвященных Радклифу-Брауну, Редфилд различает два типа интерпретаторов культуры: «историков» и «обобщающих ученых».

Отделение антропологии Чикагского университета выпустило «Программу по антропологии» (1937) для студентов-выпускников, в котором вся антропология, физическая, равно как и культурная, подразделяется на два, и только на два раздела: «историческая» антропология и «научная» антропология. На их диаграмме (гл.1, с.3) не нашлось места эволюционистскому объяснению физической антропологии, которая является, как известно, одним из разделов биологии. Под рубрикой «исторические» изыскания на схеме мы находим «историю человеческих рас»; «научная» часть физической антропологии называется «биология человека». Стоит ли указывать на то, что эволюционистские интерпретации сильно

отличаются как от чисто исторических изысканий, так и от вневременных формально-функциональных интерпретаций. Учитывая доминирование теории эволюции в биологии, нежелание отобразить ее на диаграмме, представляющей виды исследований, принятых в физической антропологии, выглядит по меньшей мере вызывающе. Физическая антропология, не признающая эволюции человека, имеет весьма странный вид. Что сделали чикагские антропологи, так это взяли дихотомию «история/наука», рожденную и возвращенную в недрах культурной антропологии, и навязали ее физической антропологии (биологии). Воочию видно, как расширяется смешение и как ошибка порождает ошибку.

Интересно отметить, что некоторые социологи тоже проводят грань между «историческими» и «научными» интерпретациями. Известный польский социолог Людвиг Гумплович часто противопоставляет историческую интерпретацию методу обобщения, который он называет «научным» (1899:133, 199). В более поздние времена Роберт Э. Парк (1921:11), покойный профессор социологии Чикагского университета, отмечал: «И история, и социология изучают жизнь человека как человека. История, однако, стремится воспроизвести и объяснить конкретные события в том виде, в каком они действительно имели место в определенное время в определенном пространстве. Социология же старается выявить естественные законы и общности, имеющие отношение к природе человека и общества, которые действуют вне зависимости от времени и пространства».

Таким образом, мы видим, что эта концепция интерпретации культуры завладела антропологической мыслью в весьма сильной степени. Хотя, конечно, значимость определенного предположения отнюдь не зависит от того, сколько человек его разделяют. Ученым следует время от времени брать передышку и вместо каждодневного труда проверять и перепроверять предпосылки и постулаты, на которых основываются их исследования. Если предпосылки изначально некорректны, все исследования, базирующиеся на них, и все выводы, из них следующие, оказываются серьезно скомпрометированными.

Как уже отмечалось выше, мы считаем, что дихотомия «история /наука» некорректна. Существуют три ясно различимых процесса: исторический, эволюционный и формально-функциональный. Неспособность современной теории антропологии различить исторический и эволюционный процессы в значительной степени понизили ее плодотворность и эффективность. Отказ признать и допустить существование эволюционного процесса, не позволил культурной антропологии

выполнить наиболее важную и нужную роль: объяснить, по какому пути идет цивилизация<sup>1</sup>.

Теперь мы вернемся к нашему тезису о наличии и четком разграничении трех процессов в культуре. Более того, мы покажем, что эти три процесса различимы повсюду в природе, на всех уровнях действительности, в физических и биологических науках, равно как и в социальных. Таким образом у нас появится возможность увидеть антропологию в ее истинной перспективе на фоне науки в целом. Мы увидим, что антропология, как и другие науки — астрономия, физика, геология, биология, психология и пр., — интерпретирует факты с точки зрения трех процессов, выделяемых в природе, — исторического, эволюционного и формально-функционального.

Исторический процесс легко отличить от вневременного формально-функционального процесса. Первый занимается лишь хронологической последовательностью событий, каждое из которых уникально во времени и пространстве. Так, Наполеон покинул Эльбу, вернулся во Францию, был сослан на остров Св.Елены, где и умер. Перед нами временная последовательность событий, каждое из которых четко координировано во времени и пространстве. Каждое событие уникально, и, поскольку это так, их последовательность необратима и неповторима. Формально-функциональный подход интересует совсем иное. Он не связан с уникальностью событий, скорее его интересует их общее сходство. Предположим, мы изучаем мятежи и восстания с точки зрения формально-функционального подхода. В таком случае мятеж А интересует нас не тем, чем он отличается от других (хотя это безусловно так), но тем, чем он схож с другими мятежами. Время и место не играют роли; нам не важно, произошло восстание в декабре или в мае, во Франции или в России. Нас интересует мятеж как таковой; нам необходимо сформулировать некие общие постулаты, которые равно можно применить к любому мятежу. Нас интересует универсалия, которая сможет объяснить все частности.

Эволюционный процесс в некоторых аспектах напоминает исторический и формально-функциональный процессы. Эволюционный процесс связан с хронологической последовательностью, как и исторический процесс: Б следует за А, но предшествует В. Эволюционный процесс связан с формой и функцией, как вневременной формально-функциональный процесс: одна форма вырастает из другой и перерастает в третью. Эволюционный процесс связан с прогрессией форм посредством времени. В этом процессе временная последовательность и форма равно значимы и важны; оба сливаются в

интегрированный единый процесс изменения. Поясним сказанное примером.

В эволюции приматов можно выделить три стадии: А, обезьяноподобный хвостатый четвероногий; Б, безхвостый, имеющий руки антропоид; В, человек прямоходящий. Перед нами процесс изменений, в котором время, форма и функция одинаково важны. А, Б, и В суть формы, конфигурации взаимосвязанных частей. Они формально связаны друг с другом. Они появляются в определенной неизменной последовательности и, соответственно, связаны друг с другом темпорально. И в то же время научное описание этого процесса не является историей. Мы не имеем дело с конкретными событиями, уникальность которых имеет значимость. Мы имеем дело с классами событий; не с этой обезьяной или тем человекоподобным, но с классом обезьян и классом человекоподобных. Описание этого процесса не является также «научным» в смысле вневременного обобщения, поскольку временная последовательность для него крайне важна: Б не может появиться, пока не появился А, а появление Б определяет появление В.

Итак, мы видим, что эволюционный процесс и исторический процесс сходны тем, что оба включают временную последовательность. Отличие их заключается в том, что исторический процесс имеет дело с событиями, детерминированными определенными пространственно-временными координатами, проще говоря, с единичными событиями, в то время как эволюционный процесс имеет дело с классом событий, независимых от определенного времени и места.

Эволюционный процесс напоминает формально-функциональный процесс в том плане, что оба имеют дело с взаимоотношением формы и функции. Но эволюционный процесс связан с временными изменениями, которым подчиняются формы и функции, в то время как формально-функциональный процесс носит вневременной характер.

Общность эволюционного процесса, исторического и формально-функционального, с одной стороны, и различия между ними — с другой, объясняют тем, что исторический и формально-функциональный процессы имеют дело с одной, и только с одной фазой действительности, в то время как эволюционный процесс охватывает и включает в себя более широкий спектр явлений. Исторический процесс связан с событиями лишь во временном аспекте; формально-функциональный процесс — лишь с событиями в формальном и функциональном аспектах; эволюционный процесс рассматривает явление в формально-временном аспекте.

В этой связи полезно еще раз подчеркнуть следующее поло-



жение: все события определяются временными и пространственными координатами, т.е. все события происходят в пространственно-временном континууме. Выделенные нами три категории: историческая, эволюционная и формально-функциональная — не означают, что на деле существуют три различные группы явлений, одни из которых относятся к истории, но не к эволюции, другие — к формально-функциональной области, но не к истории и т.д. Выделенные нами категории определяют не различия в действительно происшедших событиях, но к концептуальным контекстам, к которым мы можем отнести действительно имевшие место события по нашей собственной воле. Любое событие может быть отнесено к любому контексту, т.е. любое событие может быть интерпретировано с исторической, эволюционной или функционалистской точки зрения. Проиллюстрируем сказанное примером: паровоз.

В действительности паровоз определен пространственно-временными координатами; образно говоря, он растворён в пространственно-временном континууме. Теперь мы можем пожелать взглянуть на паровоз как на формально-временной процесс, как на временную последовательность форм, как на происхождение одной формы от предыдущих форм и соответственно интерпретировать его. Такой подход будет эволюционистским исследованием: «эволюция паровоза». Но нас может заинтересовать другое. Нас может не интересовать, как паровоз развивался, — нас может заинтересовать, как он работает: его структура, функции его составных частей, связь между размером котла и объемом цилиндров, внешний вид и сопротивляемость встречному потоку воздуха, форма котла и потеря силы из-за утери тепла и т.д. Это будет формально-функциональное изучение паровоза. И у нас может возникнуть интерес иного рода: нас может заинтересовать не эволюция паровоза и не то, как он работает, — нас может заинтересовать его история. Мы можем захотеть узнать, когда, кем и где был изобретен паровоз, где он был впервые использован, в каких регионах получил распространение и т.д.

Следует помнить: паровоз всегда и везде существует одновременно в пространстве и во времени. Но как ученые мы можем по собственному желанию сконцентрировать свое внимание на одном аспекте его существования и пренебречь остальными. Мы можем проигнорировать временной аспект или формально-функциональный аспект; или же мы можем посвятить себя изучению событий в формально-временном аспекте. Короче говоря, мы можем отнести событие к любому контексту, созданному нами по нашему собственному выбору. Вся наука действует именно так (Уайт 1949, гл.1).

Как уже отмечалось в этой статье, три процесса — исторический, эволюционный и формально-функциональный — различимы на любом уровне действительности, на физическом и биологическом, равно как и на культурном. Давайте теперь подтвердим этот тезис.

В физическом мире ученый по большей части занимается вневременными, формально-функциональными взаимоотношениями между событиями: ежедневное вращение Земли, сжатие и расширение металлов, взаимодействие атомов, расщепление молекул, притяжение и отталкивание заряженных частиц и т.д. В исследованиях подобного рода явлений ученого интересуют изменения формальных и функциональных отношений между явлениями. В действительности каждое событие единично: каждое определяется особенными временными и пространственными координатами. Но для физика это может не иметь значения; ему все равно, происходит ли расширение железного бруска при нагревании в понедельник или во вторник, в Нью-Йорке или в Нью Джерси. Он, если можно так выразиться, абстрагирует событие от актуального пространственно-временного континуума и исследует его так, как будто оно от него независимо. Не интересует физика и конкретный брусок железа; подойдет любой из неопределенного класса брусков. Физик может повторить свой эксперимент, он может нагревать брусок железа вновь и вновь. Или же он может нагревать один брусок определенного класса за другим. Он может повернуть процесс вспять: сперва нагреть брусок, потом охладить его; он может заморозить воду, а потом растопить лед.

Перед нами примеры явлений, наблюдаемых во вневременном формально-функциональном аспекте; физик рассматривает их как повторяющиеся и обратимые процессы. Он описывает их в терминах вневременного обобщения. В такой ипостаси он — ни историк, ни эволюционист; он просто структуралист (формалист) и функционалист.

Вневременной формально-функциональный аспект физического феномена, возможно, наиболее бросается в глаза из всех трех аспектов, представленных в физическом мире. В самом деле, многие антропологи называют обобщающие описания вневременных формально-функциональных процессов «физическим методом». Но физика гораздо шире, она включает в себя и историю, и эволюцию.

Ученый, изучающий физический мир, зачастую заинтересован в хронологической последовательности единичных событий. Таково, например, образование Земли. Оно случилось лишь однажды. Оно произошло в определенное время в определенном месте при особенных обстоятельствах. Это событие ни-

когда более не повторится, и, хотя миллионы таких же планет могли образоваться в других галактиках или в отдаленных местах нашей собственной, рождение планеты, на которой мы живем, продолжает иметь значение как явление уникальное.

Ряд других примеров. Столкновение метеорита с землей на реке Подкаменная Тунгуска в 7.30 утра 30 июня 1908 г. единично. То же можно сказать об образовании Скалистых Гор, новой звезды N Кассиопеи, которое наблюдал Тихо Браге в 1572 г., извержении вулкана Кракатау в 1898 г. Это исторические события. Для того чтобы прояснить природу исторического процесса, необходимо отметить, что смерть мухи, снегопад или отдельно падающая снежинка являются такими же историческими событиями, т.е. могут быть отнесены к контексту истории — как происхождение Земли или битва при Ватерлоо. Смерть мухи может казаться нам менее значимой, чем смерть Цезаря, но, тем не менее, и то, и другое являются историческими событиями.

Опять-таки следует подчеркнуть, что все эти события могут быть помещены в иной столь же значимый контекст по выбору исследователя. Геолог может рассматривать образование горы как единичное явление или как часть общего процесса горообразования. Это зависит только от точки зрения геолога. Если он изучает историю планеты Земля, он будет рассматривать рождение Скалистых Гор как факт единичный. Если же он исследует процесс горообразования, появление той или иной конкретной горной цепи будет иметь значение не само по себе, а как часть общего процесса.

Эволюционный процесс также хорошо различим в физическом мире. Он не столь очевиден, как повторяющийся формально-функциональный процесс, но тем не менее его значимость стремительно возрастает с развитием современной физической теории. Повторяем, эволюционный процесс есть временная последовательность форм, для которой время и форма одновременно и неразрывно значимы. Эволюционный процесс не может быть ни повторяющимся, ни обратимым. Приведем ряд примеров из области астрономии и физики.

Солнце — не просто материальное тело, оно также и процесс. Солнце действует, равно как и существует. Каждую секунду огромное количество лучистой энергии, генерируемой внутри Солнца, выбрасывается в космос. Вследствие этого масса солнца уменьшается более чем на 4 млн. т. в секунду. Это не может продолжаться вечно. Астрономы говорят, что придет время, когда Солнце умрет<sup>2</sup>. Короче говоря, мы наблюдаем на Солнце временное развитие форм или состояний; это однопольный процесс, он неповторим и необратим.

Те же процессы мы наблюдаем среди радиоактивных веществ. Радий, к примеру, расщепляется на гелий и свинец. Этот процесс относится к числу процессов изменения и чередования форм; форма радия превращается в формы гелия и свинца. И в то же время это — временной, равно как и формальный процесс. Время — интегральная часть процесса; распад радия использовался при определении возраста Земли. Следовательно, процессы, наблюдаемые нами среди радиоактивных веществ, являются как временными, так и формальными. Короче говоря, это — формально-временной или эволюционный процесс. Как и другие эволюционные процессы, он необратим и неповторим. Когда радий распался, мы не можем вновь из гелия и свинца создать радий и вновь восстановить предыдущее состояние вещества.

Таким образом, мы убедились, что в физическом мире все три процесса явно различимы и выделимы. Изучающий физический мир исследователь непосредственно связан с каждым из них в зависимости от поставленных перед ним целей и задач; он поочередно оказывается историком, эволюционистом и функционалистом. Теперь обратимся к биологическим наукам и посмотрим, что происходит там.

Три процесса, с которыми приходится иметь дело науке, возможно, более известны и понятны в области биологии, нежели чем в неодушевленном мире физических наук. Все знакомы с процессом эволюции: с образованием одной формы из другой, с временной последовательностью форм от эгиппуса до современной лошади. Формально-временной процесс также известен каждому: рост живых существ. Детство, юность, зрелость, старость — необратимый, неповторимый процесс временной последовательности форм.

Исторический процесс среди биологических существ достаточно очевиден и является объектом пристального внимания, хотя некоторым, возможно, не приходило в голову, что в данном случае они имеют дело с определенным процессом. Однако тот факт, что биолог является как историком, так и эволюционистом, очевиден. Их крайне занимает проблема истории родов и особей. Как историки они занимаются единичными событиями, четко локализованными во времени и пространстве. К примеру, биолог хочет узнать, где и когда появился определенный род или определенный вид, куда он мигрировал, где достиг расцвета или исчез и т.д. Биолог, изучающий человека, специалист по физической антропологии интересуется историей человеческих рас. Он хочет знать, где и когда появились определенные физические типы — бушмены, пигмеи, айны, скандинавы — куда они мигрировали, ког-

да и с кем они вступали в смешанные браки и пр. Это чистая история, так же как и астрономия или геология, когда последние обращаются к хронологической последовательности событий, каждое из которых рассматривается как единичное. Биолог может быть историком, когда он изучает отдельные организмы, равно как и когда он изучает роды и виды. Этот интерес, возможно, наиболее заметен в психологии, хотя он достаточно различим и в других биологических науках. Психолог изучает поведение отдельного организма. Поведение определяется предшествующим опытом: один шестилетний ребенок боится змей, другой — нет. Человек, прошедший сквозь мучительный процесс развода, становится иным. Уборщица, выигравшая на тотализаторе, перерождается. Эти наблюдения, разумеется, применимы и к крысам, собакам, обезьянам и пр. Короче говоря, у опыта есть история и последовательность этих единичных исторических (или, точнее, биографических) событий, которая важна для интерпретации поведения. Вот почему врачи и психиатры начинают свою работу с изучения истории болезни своих пациентов.

Биолог, разумеется, интересуется вневременным, формально-функциональным аспектом изучаемых им организмов. Он исследует взаимоотношения между структурой и функциями органов. Он наблюдает повторяющиеся процессы: дыхание, пищеварение, сердцебиение. Связь между одной частью тела и другой, между одним процессом и другим также занимает его.

Таким образом, мы видим, что ученый-биолог, как и ученый-естественник, строит свои исследования с учетом всех трех процессов, которые мы выделили. И его интерпретация соответствует определенному процессу: историческому, эволюционному или формально-функциональному.

Обращаясь к сверхорганическому уровню, к культурным явлениям, мы вновь обнаруживаем три типа процессов и видим, что и здесь ученые, как и на других уровнях, строят свои исследования с учетом этих процессов, вырабатывая соответствующую интерпретацию.

Исторический процесс, разумеется, очевиден. Идет ли речь об огнестрельном оружии, фарфоре, гончарном круге, дифференциальном исчислении, печати, обряде обрезания, ритуале пожатия рук, буддизме или о чем угодно еще, обычай имеет свою историю. Он образовался в определенном месте и в определенное время и впоследствии распространился в определенные места в определенное время. Археолог и этнолог зачастую выступают в роли историка культуры; их цель — восстановить историю современных событий.

Ученый, исследующий культуру, также проявляет интерес к вневременному формально-функциональному аспекту анализа фактов. Форма, модель или структура явления культуры является объектом научного исследования. Это может быть социальная структура, форма правления, форма семьи; модели политического, экономического или религиозного поведения; или тип готического собора. Важно отметить, что «функционалисты», подобно Малиновскому и Радклифу-Брауну, много занимались структурой, «анатомией» или «скелетом» культуры, как они ее называли<sup>3</sup>.

«Функционалистов» также интересовали функциональные взаимоотношения или, по их выражению, «физиология» общества или культуры. Этот интерес прекрасно выражается фразой «как работает культура», т.е. как одна часть процесса соотносится с другой частью, какую роль определенная часть играет в общей структуре. Так, мы имеем работу Радклифа-Брауна «Мать брата в Южной Африке» (1924), анализ взаимоотношений компонентов различных элементов тотемизма (Радклиф-Браун, 1929), роли магии в сельском хозяйстве (Малиновский, 1935), социологии каноэ (Малиновский, 1922).

Процессы в их вневременном, повторяющемся и обратимом виде также привлекали внимание исследователей культуры. Так, анализировались процессы интеграции и дезинтеграции, формирование и распад семьи, повышение ценности и обесценивание денег и пр. События, которые считались исключительно образцами определенного класса, вновь и вновь попадают в поле зрения исследователей. Так, войны, забастовки, самоубийства, праздники, инициации, коронации, выборы анализируются с целью сформулировать общие законы, характерные для определенных событий<sup>4</sup>.

Формально-временной процесс выражается в том, что обычно называют ростом или развитием культуры. Это процесс, в котором лежащая в основе структура изменяется во времени, в котором организация функционально взаимосвязанных элементов темпорально трансформируется, в котором одна форма вырастает из предшествующей формы и перерастает в последующую<sup>5</sup>. Развитие топора, ткацкого станка, клана, денег, письма, профессиональных корпораций, расслоения классов, математики, монархии, физики<sup>6</sup> и пр. являют собой примеры такого рода процессов.

Имея дело с процессом эволюции, мы сталкиваемся не с единичными событиями, четко определенными во времени и пространстве, но с классом событий, не имеющих строгой отнесенности к определенному месту и времени. Производя исторический анализ, мы отметим, что, деньги впервые появи-

лись там-то и тогда-то, скажем, в Малой Азии в первом тысячелетии до н.э. Как эволюционистов нас будет интересовать только процесс развития денег, где бы и когда бы он ни происходил, сколько бы раз, один или двадцать один, он ни повторялся. Историк, исследуя деньги, обращается к определенной последовательности конкретных событий, эволюционист — последовательности событий как общему процессу трансформации.

Эволюционист, как и «функционалист», интересуется структурой и функцией. Но эволюционист фокусирует свое внимание на временных изменениях структуры и последовательности этих изменений; на том, как один комплекс взаимоотношений трансформируется в другую систему. С другой стороны, функционалист рассматривает свой материал во вневременном контексте; он анализирует структуру и «то, как она работает», не обращая внимания на то, как она возникла и во что может преобразоваться. Например, он будет анализировать кланы, их структуру и функции, чтобы впоследствии обобщить результаты и объяснить, что такое клан. Эволюциониста также интересует структура и функция кланов. Но его интересы более широки. Он хочет узнать, как появились кланы, как они развились до уровня социального института, как они исчезают по мере достижения культурой более высокой ступени развития<sup>7</sup>.

Природа трех процессов, о которых мы ведем речь, различия между ними могут быть прояснены посредством демонстрации того, как одно событие или несколько взаимосвязанных событий проявят себя в каждом из этих контекстов. Для этого мы продемонстрируем, как письмо будет интерпретировано историком, эволюционистом и функционалистом.

Историк отметит, что такие-то и такие-то люди, жившие в определенном месте в определенное время, имели определенную форму письма. В Египте в 2000 г. до н.э. была распространена смешанная форма письма, в которой знаки обозначали звуки, понятия и предметы. На Синайском полуострове определенный народ, сириты, сделал в определенное время огромный шаг вперед в искусстве письма. Они выработали систему, в которой небольшое количество упрощенных рисунков обозначало основные звуки, и только звуки. Эта система распространилась среди других народов в других странах. Когда эта система достигла Греции, там в ней были сделаны новые изменения. Греки полностью отказались от изобразительного характера букв и представили их как просто обозначения звуков. Они же создали буквы, обозначавшие гласные звуки, которые отсутствовали в алфавите сиритов. Из

Греции алфавит проник в Италию, а потом распространился по всей Северной Европе. Кроме того, он был принят в Малой Азии, Индии и Индонезии.

Перед нами история — отрывок из исторического сочинения. Интерес исследователя все время сосредоточен на единичном событии в конкретном месте в конкретное время.

Интересы эволюциониста лежат совсем в другой плоскости. Он не занимается конкретным событием в определенном месте в определенное время. Его интересует класс событий, его место в общем процессе. Так, он хочет узнать, как алфавит вырос из иероглифического письма и как последнее в свою очередь, произошло от письма изобразительного. Существует ли единый путь распространения письма или их несколько? Если путь един, каковы его стадии? Можем ли мы сформулировать принципы этого развития, чтобы их можно было применить к письму любых народов, живущих в любое время и в любом месте — к сиу с Великих Равнин в 1870 г., к майя из Юкатана в 98 г. н.э., к китайцам времен династии Хань и пр., — и тем самым объяснить все эти типы письма? Вот некоторые из вопросов, ответить на которые попытается эволюционист.

Интересно отметить, что в посвященной письму главе из книги Тайлора «Антропология» мы находим оба подхода: исторический и эволюционистский. Сперва он рассуждает о разных типах письма, начиная с самого примитивного, изобразительного. Затем он показывает, как изобразительное письмо переросло в более сложные формы, кульминацией которых явился алфавит. Обращаясь от эволюции к истории, Тайлор указывает на «финикийцев (или какой-то другой семитский народ)» как на народ, изобретший алфавит «около десятого века до н.э.» посредством использования принципа египетской системы письма: использования знаков для обозначения звуков. Затем Тайлор прослеживает пути распространения алфавита по другим странам: Греция, Рим, Западная Европа и повсеместно. «Когда брахман, — говорит он, — пишет свою Веду, мусульманин — Коран, иудей — Ветхий, а христианин Новый Завет, все они используют знаки, чья родина — картинки на стенах храмов Древнего Египта».

Профессор А.Л.Крёбер также использует и исторический, и эволюционистский подход в своей «Антропологии» (1923, гл.11). Хотя глава называется «Распространение алфавита», Крёбер начинает с описания эволюции письма, не с эволюции именно алфавита или какой-либо другой конкретной системы письма, но письма вообще, письма, рассматриваемого как вид обмена смыслами. Он говорит, что существуют «три



логически вычленимые стадии развития письма». Первая — изобразительное письмо. Следующая — стадия ребуса, когда рисунки используются для обозначения звуков, смыслов и вещей. Это, говорит Крёбер, промежуточная стадия, которая пролагает прямой путь к третьей, фонетической стадии.

Фактически Крёбер представляет нам формулу. Эта формула описывает процесс, формально-временной процесс, в котором одна форма вырастает из другой, предшествующей формы. Это не описание череды конкретных событий, происшедших в определенном месте в определенное время. Это скорее описание абстрактного процесса, конкретными проявлениями которого являются все формы письма. Формула Крёбера приложима ко всем системам письма во все времена и во всех местах. Когда мы прилагаем эту формулу, как это делает Крёбер, к иероглифам майя, шумерской клинописи, китайской и другим системам письма, значение каждой из них становится понятным и вся ситуация приобретает достаточно ясные очертания. Все системы объяснимы как системы посредством демонстрации того, что они представляют собой определенные стадии в общем процессе развития.

После описания эволюции системы письма Крёбер обращается к истории. Как Тайлор, он определяет приблизительное место и время зарождения алфавита. Он описывает последующее распространение алфавита среди других народов в других странах и т.д.

Таким образом, два знаменитых антрополога в своих работах, одна из которых была написана в Англии в 1880-е годы, а другая — в Америке в 1920-е годы, продемонстрировали оба подхода к анализу письма: исторический и эволюционистский. Эти подходы не разнесены по разным главам, одна из которых называется «История», а другая — «Эволюция»; в каждом случае оба подхода представлены в одной главе. И Тайлор, и Крёбер разделяют эти подходы внутри собственно рассуждений: каждый сперва говорит об эволюции письма, а потом — об истории алфавита. Очевидно, что оба автора рассуждают о двух разных аспектах письма: «стадиях развития», как их совершенно справедливо называет Крёбер, и истории алфавита.

Теперь обратимся к функционалистской интерпретации письма. Прежде всего, функционалист работает во вневременном контексте. Система письма его интересует не как единичный факт, имеющий место в определенном месте в определенное время, но как общее явление, независимое от времени и места. В отличие от эволюциониста он не станет заниматься процессом развития, который привел к образова-

нию системы письма, — его интересует лишь сама система, система как таковая, ее «анатомия» и «физиология», ее взаимоотношения с другими аспектами культуры. Функционалист будет рассматривать письмо с двух точек зрения: структуры и функционирования системы самой по себе и взаимоотношениями этой системы с другими аспектами культуры: социальной организацией, формами искусства, технологией и пр. Первый подход достаточно узок: он ограничивается только рамками системы. Второй подход гораздо шире.

Изучая систему письма как таковую, функционалист будет заниматься структурой используемых знаков или обозначений и тем, что они призваны изображать. Что используется — рисунки или другие обозначения; что они изображают — предметы, смыслы или звуки, — вот на какие вопросы будет отвечать функционалист. Он захочет узнать, к примеру, что обозначает рисунок медведя: само изображенное животное, идею силы или звук медведь. Другой пример: то, каким образом китайцы выражают различные значения словом чау в письменной форме. Просто знак чау означает корабль. Но если к нему добавляется еще один знак или этот знак совмещается с другим, значение меняется: тогда это — пух, пушок, ворс. Если прибавить другой знак, чау будет означать резервуар, водоем, пруд, или болтливость, словоохотливость (Тайлор, 1881:171). Использование знаков или обозначений для выражения одних звуков, присутствие/отсутствие гласных и пр. — примеры вневременного формально-функционального аспекта письма.

Если функционалист интересуется лишь системой письма как таковой, то, как мы уже отмечали, этот интерес весьма узок. Если же его интересует связь между письмом, с одной стороны, и другими элементами культуры — с другой стороны, — «роль письма в культуре в целом», — то этот интерес значительно более широк и, безусловно, гораздо более подходит культурантропологу, нежели изучение лишь системы письма как таковой.

Письмо тесно связано с социальной организацией, особенно с разделением труда и расслоением классов внутри общества. Может сложиться ситуация, когда лишь одна социальная группа или класс умеет писать. Это могут быть священники, летописцы («книжники и фарисеи») или политический класс, как, например, мандарины в древнем Китае. В нашем обществе существует класс людей, именуемых «писателями» — не учеными, не исследователями, не художниками, но «писателями». Умение читать и писать может быть необходимым условием для участия в голосовании или для занятия официальной должности. В былые времена в Китае желающие

занять пост чиновника должны были выдержать письменный экзамен, основанный на классических произведениях.

Письмо может быть включено в сакральный контекст или функционировать и в сакральном, и в обыденном употреблении, примером чего является различие между иероглифическим и иератическим письмом в Древнем Египте. Использование письма в магических формулах и ритуалах также весьма важно. Широко известно представление о том, что записанное слово обладает магической силой.

Письмо может быть тесно связано непосредственно с искусством. В самом деле, китайская каллиграфия сама по себе — искусство. Печать и издательское дело в нашей культуре тоже иногда достигают уровня искусства.

Искусство письма связано с уровнем технического развития. Производство бумаги и подходящих чернил характерно для недостаточно развитых культур. Стальное перо сменяет гусиное по мере развития металлургии. Печатный пресс, линотип и пишущая машинка — другие примеры воздействия технологического прогресса на искусство письма.

Итак, мы убедились, что отдельное культурное явление может быть исследовано и интерпретировано с трех точек зрения: цели и задачи историка, эволюциониста и функционалиста весьма различны и различимы. Здесь следует отметить, что и на других уровнях, в естественных и биологических науках, равно как и в науке о культуре, эти три процесса различимы при исследовании определенного явления, что позволяет выделить три типа их интерпретации, описанных в данной работе. Это крайне важное положение, и его следует подчеркнуть особо. Оно проясняет то обстоятельство, что социологические науки не уникальны, и с точки зрения подхода к анализу фактов, явлений, событий ничем не отличаются от других наук. Напротив, общественные науки в этом плане по природе своей подобны естественным и биологическим. С позиций философии все науки суть одна наука. Общественные, естественные и биологические науки, следовательно, не являются различными науками; все они выражают одну и ту же точку зрения, используют одинаковую методiku и одинаково значимы для различных граней нашего опыта. Принимая во внимание незрелость общественных наук, присутствующую в умах многих определенную неясность и неопределенность относительно природы общественных наук, это положение требует и заслуживает особого внимания. Анализ процессов и уровней в науке представлен на помещенной в приложении таблице.

В более ранней статье «Наука есть онаучивание» (1938) я попытался подойти к трем выделенным мной в науке процес-

сам с позиций философского рационализма. Суть аргументации сводилась к следующему. Действительность, которую наука пытается интерпретировать, состоит из событий. Каждое событие определяется пространственными и временными координатами — пространственными координатами  $x$ ,  $y$ ,  $z$  и временной координатой  $t$ . Основное различие между событиями состоит, следовательно, в пространственно-временных отношениях. Действительность предстает нам в виде четырехмерного континуума. Но с целью научного ее изучения и интерпретации мы, производя логический анализ, можем разбить этот пространственно-временной континуум на составляющие. Так, мы можем анализировать события с точки зрения их временных взаимоотношений, отбрасывая формальный аспект. Или мы можем исключить временной фактор и анализировать только формально-функциональный аспект событий. Наконец, мы можем рассматривать события непосредственно в формально-временном аспекте. Перед ученым, следовательно, открываются три пути. Он может попытаться разобраться с событиями в их пространственно-временном воплощении или же выделить какой-либо один аспект, временной или формальный. Иначе говоря, ученый может интерпретировать события как эволюционист (в координатах пространства-времени), как историк (с точки зрения времени) или как формалист-функционалист (с позиций формы и функции).

С этой точки зрения интерпретация эволюциониста более фундаментальна, чем интерпретация историка или функционалиста. Она более фундаментальна, потому что эволюционист рассматривает события во всей их полноте и общности, в терминах пространственно-временных связей и отношений, в то время как историк и функционалист, каждый из них, имеет дело лишь с одним аспектом — временным или формальным; поэтому их интерпретация частична и однобока. Но из того, что с позиции философа интерпретация эволюциониста более фундаментальна, отнюдь не следует, что она «более важна» и что антропология должна предпочесть этот метод двум другим. Культурная антропология нуждается во всех трех методах интерпретации, равно как и естественные науки, и биология. Более того, просто сказать, что один метод «более важен», чем другой, означает сказать бессмыслицу. Все зависит от целей и задач, стоящих перед исследователем. Если кто-то хочет реконструировать историю, будет ли то история реки, пород лошадей или способов ткачества, тогда исторический метод — единственный, который можно применить. Точно так же, если кто-то хочет произвести функциональный или эволюционистский анализ, он должен использовать эволюционный или функциональный ме-

тоды. Это не подлежит обсуждению, и было бы совершенно излишне говорить об этом, если бы не существовало весьма распространенного убеждения в том, что, если кто-либо избрал основным для своих исследований какой-то один из типов интерпретации, он должен отрицать, игнорировать или умалять остальные два. Это узкий и неправильный взгляд на вещи. Один тип интерпретации имеет такие же права на существование и столь же необходим, как другой. Все три метода важны, чтобы наука была полной и сбалансированной.

Кроме того, оставив в стороне всякое объяснение природы этих процессов с позиций философского рационализма, необходимо отметить тот факт, что все науки прошли по этим трем дорогам. Это действительно факт, и он действительно важен. Как бы к этому ни относиться, очевидно, что наука направляла свои интерпретации по этим трем руслам. Будь то естественные науки, биология или социальные науки, везде мы находим исторические, эволюционные и функциональные интерпретации. Что касается именно культурной антропологии, то мы должны отметить, что все интерпретации<sup>8</sup> культуры прекрасно укладываются в лоно одного из этих трех типов: исторического, эволюционистского и функционалистского. Относительное отсутствие эволюционистской интерпретации в культурной антропологии в последние десятилетия, отвержение и отрицание эволюционистской теории многими антропологами может быть расценено как временная реакция на засилье и огрехи эволюционизма конца XIX в. Мы говорим «временная», потому что сложно поверить в то, что культурная антропология сможет в течение длительного времени противостоять или игнорировать теорию столь фундаментальную и плодотворную в современной науке и философии. Эволюционистская теория — спинной хребет биологии, уберите ее — и что останется? Теории эволюции в течение длительного времени играли важную роль в физической теории. Декарт, Лейбниц, Кант и Лаплас разработали теории неорганической, космогонической эволюции, которые в значительной степени повлияли на физику и астрономию; Герберт Спенсер приложил теорию эволюции ко всем аспектам действительности, физической, равно как и биологической и социальной. В наши дни выходят в свет труды, посвященные эволюции звезд, галактических систем и Вселенной<sup>9</sup>. На значение эволюционистской теории в современной науке и философии в целом, так же как и в астрономии и физике, указывают следующие цитаты, взятые из трудов двух знаменитых физиков, Нобелевских лауреатов.

Роберт А. Миликен (1930:166) называет концепцию эволюции одной из «трех идей, которые... превосходят все осталь-

ные по значению, которое они оказали и призваны оказать на развитие человечества». Об их значении он пишет: «Поскольку открытие за открытием в современной науке отодвигает все дальше и дальше возраст звезд, возраст солнечной системы, возраст Земли, возраст гор, органической жизни, доисторического человека, истории, подтвержденной письменными памятниками, социальных институтов, теория эволюции стала доминировать в весьма широком смысле над каждым аспектом человеческой мысли» (1930:183).

Эрвин Шредингер утверждает: «Идея эволюции имела более глобальное воздействие, чем любая другая теория, на все области современной науки, и, в действительности, на всю современную жизнь в ее самом общем виде, равно как и на отдельное представление о ней, сформулированное Дарвином...» (1935:83).

На общественные науки эволюционистская теория также оказала огромное влияние. В самом деле, Тайлор уже давно указывал (1881:20), что это «основной принцип, который твердо должен усвоить себе каждый ученый, если он имеет желание познать или мир, в котором он живет, или историю прошлого. Эволюционизм часто признавался как нечто само собой разумеющееся в экономике, социологии и, до относительно недавнего времени (нескольких десятилетий назад), в культурной антропологии. Однако в более позднее время в науке энергичная философия антиэволюционизма развилась более чем в одной школе этнологии. Школа Боаса десятилетиями вела войну с эволюционизмом. Культурно-историческая школа, возглавляемая отцом Шмидтом, открыто противостояла эволюционизму. Функционалистские школы в принципе не противостояли эволюционизму, но по своим воззрениям и в своей деятельности являлись антиэволюционистскими.

Итак, обозрев море науки во всей его широте и глубине, мы обнаружили, что философия эволюционизма превалирует практически везде, кроме современной культурной антропологии. Если оставить в стороне теологию<sup>10</sup>, противостоящую теории эволюции по базовым идеологическим причинам, культурная антропология осталась последним бастионом антиэволюционизма. Антиэволюционистское мировоззрение, в немалой степени в духе У.Дженнингса Брайана, живет среди учеников Франца Боаса<sup>11</sup> и патера Шмидта<sup>12</sup>. Однако мы можем быть уверены, что такое состояние дел вечно не продлится. Рано или поздно противостояние культурной антропологии этой наиболее фундаментальной и плодотворной теории в современной науке сдаст свои позиции и вновь наука о культуре будет свободно идти по дороге эволюционизма, равно как и по дорогам истории и функционализма.

## Выводы

Современная антропологическая теория признавала только два вида процессов в явлениях культуры и, соответственно, только два типа их интерпретации: временной процесс, интерпретацией которого считалась «история», и вневременной процесс, интерпретация которого называлась «наукой». Эта точка зрения является ошибочной и неудачной. Во-первых, она противопоставляет «науку» «истории», исходя из того, что изучение хронологической последовательности единичных событий наукой не является, в то время как естественные науки, такие как астрономия, геология и биология, проявляют интерес к историческим последовательностям, равно как и к другим типам интерпретаций. История — это один из способов «онаучивания». Во-вторых, дихотомия «наука-история» смешивает собственно историю с процессом эволюции или вовсе отказывает последнему в праве на существование. В неспособности разграничить и распознать эти два фундаментально различающихся процесса заключается основная ошибка данного подхода. Исключение эволюционистской точки зрения из антропологической теории является выражением реакционной антиэволюционистской философии, процветающей в определенных школах культурной антропологии в последние десятилетия. Отрицание эволюционизма есть ошибка в логическом анализе, белое пятно в философии, и, что еще хуже, удар по антропологии как науке. Отрицание эволюционизма уже во многом обеднило культурную антропологию и лишило ее наиболее ценной функции — определения направления развития культуры в прошлом и возможного направления ее развития в будущем.

Логический анализ раскрывает три вида процессов — временной, формально-временной и формально-функциональный — на всех уровнях реальности: физическом, биологическом и культурном. Для каждого вида процессов существует соответствующий способ интерпретации: история, эволюционизм и функционализм. История науки показывает, что все науки облекали свои интерпретации в одну из этих трех форм. До реакционного похода против теории эволюции культурная антропология также использовала эти три типа интерпретаций. Но в последние десятилетия культурная антропология, наряду с фундаменталистской теологией, стала прибежищем антиэволюционистского подхода. Концепция эволюции показала себя одной из наиболее важных и плодотворных теорий в сфере науки. Для культурной антропологии невозможно бесконечно противопоставлять себя этой концепции или игнориро-

вать ее. Изучение культуры снова встанет на путь теории эволюции и с ее помощью возродится к жизни. Но это не означает, что мы не должны не принимать во внимание историю или преуменьшать значение функционализма. Нам необходимы все три типа интерпретаций, и мы будем их использовать, если считаем своей целью развитие нашей науки до наивысшей степени.

## Примечания

<sup>1</sup> «Знание развития человеческой жизни, от далекого прошлого до настоящего, поможет нам не только предсказать будущее, но и будет направлять нас в выполнении нашего долга оставить мир лучшим, чем мы его нашли» — заключительные слова «Антропологии» Тайлора (1881).

<sup>2</sup> Vide e.g.\* Георгий Гамов (1940). До некоторой степени понятия «жизнь» и «смерть» применительно к звездам являются «только метафорой». Этот взгляд на вещи кажется слишком узким. Как антропологи, мы не можем утверждать, что когда индеец называет сестру матери матерью, он пользуется метафорой. Он вполне вправе применить этот термин к двум индивидуумам так же, как мы имеем право применять его только к одному. Следовательно, если астрофизик желает говорить о неповторимом, необратимом, формально-временном процессе, характерном для звезд, тем же языком, каким пользуемся мы для описания того же процесса, характерного для биологических организмов, что они и делают, какое право имеем мы утверждать, что метафорой пользуется именно он? Разве у нас больше прав на эти слова, чем у астронома? Значение имеет только вид процесса, обозначаемый данным термином. В данном случае очевидно, что и астрофизик, и биолог употребляют термины «жизнь» и «смерть» по отношению к одному и тому же, а именно к формально-временному процессу.

<sup>3</sup> Произведения Радклифа-Брауна изобилуют полемическими высказываниями по поводу социальной структуры или аллюзиями на нее. «Анатомия» и «скелет» см: Малиновский, 1922:11,18,22,24 и т.д. Хотя Герберт Спенсер был в первую очередь эволюционистом, он часто говорит о «морфологии» и «физиологии» общества («Принципы социологии»).

<sup>4</sup> Многие из монографий «чикагской школы» социологии посвящены примерно следующей теме: интерпретация вневременного аспекта формально-функционального единства. Так, например, «Забастовка» (The Strike) Э.Т.Хиллера, «Танцплощадка Такси» (The Taxi Dance Hall) Пола Г.Кресси, «Дезорганизация семьи» (Family Disorganization) Э.Р.Маурера, «Бригада» (The Gang) Ф.Ж.Трейшера, «Продавщица» (The Saleslady) Ф.Р.Донована и т.д.

<sup>5</sup> «...Виды орудий или обычаев или верований, происшедшие один от другого...» (Тайлор, 1871:14-15).

<sup>6</sup> В этой связи интересно отметить работу А.Эйнштейна и Л.Инфельда «Эволюция физики»(1938). Не история физики, но эволюция, поскольку их задача — не рассказать об определенных новых и единич-

\* См. напр. (лат.).



ных событиях, но показать, как росла и развивалась философия физики, как одна форма физической теории переросла в другую. В их книге могло не содержаться ни единого упоминания о конкретных людях, конкретных датах, конкретных местах.

<sup>7</sup> «Кланы не появляются на самой ранней стадии развития общества, они образуются на более высоком уровне развития...Что является справедливым для развитой родовой [клановой] системы, не может быть справедливым для родовой [клановой] системы, которая еще только зарождается...Известно, что греки прошли через период родовой [клановой] организации. Но это может означать лишь то, что на определенном уровне родовая [клановая] система проявляет тенденции к упадку...[И он говорит о кланах], которые в конце концов исчезают под давлением сильного центрального правительства...» (Лоуи 1940б:256; 1920а:162,147).

<sup>8</sup> Обратите внимание, мы говорим интерпретация, а не люди. Работы некоторых людей могут подходить более чем под одну категорию, что и происходит в действительности, как мы уже отмечали в данной статье.

<sup>9</sup> См.напр. Хейл(1908); Джинс (1921). Известный американский астроном Харлоу Шепли использует в своей работе концепцию эволюции как нечто само собой разумеющееся. Британская Ассоциация Развития Науки посвятила серию своих ежегодных заседаний в 1931 г. обсуждению космической эволюции.

<sup>10</sup> Немаловажно заметить, что одна из двух антиэволюционистских школ в большинстве своем состоит из католических священников. Также значим тот факт, что клерикальные католические антропологи и социологи занимают определенное положение в школе Боаса. Профессор Лоуи, в частности, очень высокого мнения об их эффективной службе на благо антиэволюционизма (см.напр. Мюнч и Спалдинг 1928; Зибер и Мюллер 1941).

<sup>11</sup> Как писал в 1941 г. профессор Мелвилл Дж. Херсковиц, «Я рад...подтвердить свою веру в то, что использование (экономистами или кем бы то ни было еще) такой концепции, как «стадии развития», предполагает веру в тип социальной эволюции, которая не может, на основе объективно достоверных фактов, быть признана стоящей» (1941:273).

Чуть позднее д-р Скуддер Мекил заметил, что «со всякой теорией, заключающей в себе упоминание о стадиях эволюции применительно к культуре, уже практически полностью покончено» (1943:747)

<sup>12</sup> Ср.Зибер и Мюллер (1941), которые посвятили много времени опровержению «фантастических капризов» эволюционистов.

<sup>13</sup> Как шаг в этом направлении см. статью «Энергия и эволюция в культуре»(1943), а также «Проблема терминологии родства»(1939а), которые могут служить примером приложения эволюционистской теории к конкретной проблеме.

Приложение

	История	Эволюция	Функционализм
Процесс	Временной	Формально-временной	Формально-функциональный
Науки о культуре	История обычаев, идей, форм искусства и пр.	Эволюция культурных черт, институтов, философских систем, эволюция культуры в целом	Изучение социальной структуры и функции; «анатомия» и «психология» культур и обществ
Биология	История видов, особей, разновидностей и пр.  История человеческих рас.  Биографии. Клинические исследования	Эволюция жизни, видов  Развитие отдельных людей	Изучение структуры и функции Анатомия Физиология Психология
Естественные науки	История солнечной системы, горных систем, рек, ледников и пр.	Эволюция Вселенной, звезд, галактик, молекул и пр.  Радиоактивность	Изучение структуры и функции вневременных повторяющихся процессов

Библиография

- Beals Ralph L., and Harry Hoijer  
An Introduction to Anthropology. New York: Macmillan, 1953.
- Benedict Ruth  
The Science of Custom. // In: The Making of Man. V.F. Calverton, ed. New York: Random House, 1931, pp.: 805-817.
- Anthropology and the Humanities. American Anthropologist, 1948, N 41, pp.: 465-468
- Boas Franz  
The Study of Geography. Science, 1887, N 9, pp.: 137-141.  
[1888] The Aims of Ethnology. // In.: Race, Language and Culture (1940). New York: Macmillan, pp.: 626-638.  
Dissemination of Tales among the Natives of North America. Journal of American Folklore, 1891, N 4, pp.: 13-20.

- The Limitations of the Comparative Method of Anthropology. Science, 1896, N 4, pp.: 901-908.
- The History of Anthropology. Science, 1904, N 20, pp.513-24.
- Anthropology. Lectures on Science, Philosophy and Art. New York: Columbian Univ., 1908.
- Ethnological Problems in Canada.//Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1910, N 40, pp.529-539.
- The Mind of Primitive Man. New York: Macmillan, 1911.
- The Methods of Ethnology. // American Anthropologist, 1920, N 22, pp.311-321.
- The Aims of Anthropological Research.// Science, 1932, N 76, pp.605-613.
- The Mind of Primitive Man, rev.ed. New York: Macmillan, 1932.
- Bryan, William Jennings, and Mary Baird Bryan  
The Memoirs of Wiliam Jennings Bryan. Philadelphia: John C.Winston, 1925.
- Chapple Eliot D. and Carleton S.Coon  
Principles of Anthropology. New York: Holt, 1942.  
Chicago, University of  
A Syllabus of Anthropology. Mimeographed copy, 1937.
- Childe V. Gordon  
Social Evolution. London: Watts, 1951.
- Einstein Albert and Leopold Infeld  
The Evolution of Physics. New York: Simon and Schuster, 1938.
- Gamow George  
The Birth and Death of the Sun. New York: Viking Press, 1940.
- Goldenweiser Alexander  
Four Phases of Anthropological Thought: an Outline. // Papers and Proceedings, American Sociological Society, 1921, N 16, pp. 50-69.  
Anthropological Theories of Political Origins. // History of Political Theories. C.E.Merriman and H.E.Barnes, eds. New York: Macmillan, 1924, pp. 430-456.  
History, Psychology and Culture. New York: Knopf, 1933.
- Graebner Fritz  
Kulturkreise and Kulturschichten in Ozeanien. // Zeitschrift für Ethnologie, 1905, N 37, pp. 28-53.
- Gumpłowicz Ludwig  
The Outlines of Sociology. F.W.Moore, trans. Philadelphia: American Academy of Political and and Social Science, 1899.
- Hale George Ellery  
The Study of Stellar Evolution: an Account of Some Recent Methods of Astrophysical Research. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1908.
- Herskovits Melville J.  
Man, the speaking Animal.// Sigma Xi Quaterly, 1933, N 21, pp. 67-82.  
The Significance of the Study of Acculturation for Anthropology. // American Anthropologist, 1937, N 83, pp.259-264.  
The Economic Life of Primitive Peoples. New York: Knopf, 1940.  
Economics and Anthropology: a Rejoinder.// Journal of Political Economy, 1941, N 49, pp. 269-278.  
Man and His Works. New York: Knopf, 1948.
- Hoebel E.Adamson  
Man in the Primitive World. New York: McGraw-Hill, 1949.
- Hoernlé Mrs.A.W.  
New Aims and Methods in Social Anthropology.// South African

- Journal of Science, 1933, N 30, pp. 74-92.
- Jeans Sir James H.**  
Cosmogony and Stellar Evolution. // Nature, 1921, N 107, pp. 557-560; 588-590.
- Kroeber A.L.**  
The Superorganic.// American Anthropologist, 1917, N 19, pp.163-213.  
The Possibility of a Social Psychology.// American Journal of Sociology, 1918, N 23, pp.633-650.  
Anthropology. New York: Harcourt-Brace, 1923.  
So-called Social Science.// Journal of Social Philosophy, 1936, N 1, pp. 317-340.  
History and Evolution.//Southwestern Journal of Anthropology, 1946, N 2, pp.1-15.
- Kroeber A.L. and Clyde Kluckhohn**  
Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, 1952, N 47. Cambridge Harvard Univ.Press.
- Laufer Berthold**  
Review of Culture and Ethnology by R.H.Lowie.// American Anthropologist, 1930, N 20, pp.87-91.
- Lévi-Strauss Claude**  
Histoire et ethnologie.// Revue de Methaphysique et de Morale, 1949, N 58, pp.363-391.
- Linton Ralph**  
The Sudy of Man. New York: Appleton-Century, 1936.  
The Present Status of Anthropology//Science, 1938, N 87, pp. 241-248.
- Lowie Robert H.**  
Culture and Ethnology. New York: Douglas C. McMurtie, 1917.  
Primitive Society. New York: Bony and Liverlight, 1920.  
Review of Die Anfänge des menschlichen Gemeinschaftslebens im Spiegel der neuren Völkerkunde by Wilhelm Koppers. // The Freeman, 1921, N 3, pp.595-596.  
Cultural Anthropology: a Science.// American Journal of Sociology, 1936, N 42, pp.301-320.  
Introduction to Cultural Anthropology/ 2nd. ed. New York: Farrar and Rinehart, 1940.  
Evolution in Cultural Anthropology: a Reply to Leslie White.// American Anthropologist, 1946, N 48, pp.223-233.  
Social Organization. New York: Rinehart and Co., 1948.  
Primitive Religion. rev.ed. New York: Liverlight, 1948.
- Malinowski Bronislaw**  
Argonauts of the Western Pacific. New York: E.P.Dutton, 1922.  
Coral Gardens and their Magic. 2 vol. New York: American Book, 1935.
- Mead Margaret**  
Anthropology. Britannica Book of the Year, 1939.
- Mekeel Scudder**  
Review of Lamps of Anthropology by John Murphie.// American Sociological Review, 1943, N 8, p.747.
- Millikan Robert A.**  
Science and the New Civilization. New York: Scribner's, 1930.
- Morgan Lewis Henry**  
Indian Migrations.// North American Review, 1869-1870, NN 109;

- 110, pp. 391-442; 33-82.  
Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family. Smithsonian Contributions to Knowledge, 1871, N 17.  
Ancient Society. New York: H.Holt, 1877.  
On the Ruins of the Stone Pueblo on the Animas River in New Mexico: With a Ground Plan. Cambridge: Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology. 12th Annual Report, 1880.  
Houses and House-Live of the American Aborigines. United States Geographical and Geological Survey of the Rocky Mountains Region. Contributions to North American Ethnology, N 4, 1881.
- Muntsch Albert and Henry S.Spalding  
Introductory Sociology. New York: D.C.Heath, 1928.
- Murdock George Peter  
Social Structure. New York: Macmillan, 1949.
- Park Robert Ezra  
Sociology and the Social Sciences // Introduction to the Science of Sociology by Robert E.Park and Ernest W.Burgess. Chicago: Univ.of Chicago Press, 1921, pp.1-63.
- Radcliffe-Brown A.R.  
Some Problems of Bantu Sociology.// Bantu Studies, 1922, N 1, pp.38-46.  
The Methods of Ethnology and Social Anthropology.// South African Journal of Science, 1923, N 20, pp. 124-147.  
The Mother's Brother in South Africa.// South African Journal of Science, 1924, N 21, pp. 542-555.  
The Sociological Theory of Totemism.// Proceedings, Fourth Pacific Science Congress, vol.3, Biological Papers, 1929, pp.295-305.  
The Present Position of Anthropological Studies.// Proceedings, British Association for Advancement of Science, 1931, pp.141-171.  
On Social Structure // Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1940, N 70, pp.1-18.
- Radin Paul  
Primitive Man as a Philosopher. New York: Appleton, 1927.  
The Method and Theory of Ethnology. New York: McGraw-Hill, 1933.
- Redfield Robert  
Tepoztlan, A Mexican Village: A Study of Folk Life. Chicago, Univ. of Chicago Press, 1930.  
Introduction. Social Anthropology of North American Tribes. Fred Eggan ed., Chicago: Univ. of Chicago Press, 1937, pp. VII-XII.
- Rivers W.H.R.  
The History of Melanesian Society. 2 vol. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1914.
- Sapir Edward  
Review of Primitive Society by R.H.Lowie.// The Freeman, 1920, N 1, pp.377-379.  
Anthropology and Sociology.// The Social Sciences and Their Interrelations. William F. Ogburn and Alexander Goldenweiser, eds. Boston: Houghton Mifflin, 1927, pp.97-113.
- Schmidt Wilhelm  
Primitive Man.// European Civilization. Its Origin and Development I. Edward Eyre, ed. London: Humpfrey Milford, 1934, pp.5-82.  
Primitive Revelation. St.Louis: B.Herder Book Co., 1939.

- Schrödinger Erwin  
Science and Human Temperament. London, 1955.
- Sieber Sylvester A. and Franz H. Mueller  
The Social Life of Primitive Man. St. Louis: B. Herder, 1941.
- Spencer Herbert  
The Principles of Sociology, vol. III. New York: Appleton, 1897.
- Steward Julian H.  
Cultural Casuality and Law: A Trial Formulation of the Development of Early Civilizations.// American Anthropologist, 1949, N 51, pp. 1-27.  
Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution. Urbana: Univ. of Illinois Press, 1955.  
Cultural Evolution.// Scientific American, 1956, N 194, pp. 69-80.
- Strong William Duncan  
Historical Approach in Anthropology.// Anthropology Today, an Eyclopedic Inventory. Prepared under the Chairmanship of A.L. Kroeber. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1953, pp. 386-397.
- Swanton John R.  
Some Anthropological Microconceptions.// American Anthropologist, 1917, N 19, pp. 459-470.
- Tax Sol  
Some Problems of Social Organization.// Social Anthropology of North American Tribes. Fred Eggan, ed. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1937, pp. 3-32.
- Thurnwald Richard  
Economics in Primitive Communities. London: Oxf. Univ. Press, 1932.
- Tozzer A.M.  
Social Origins and Social Continuities. New York: Macmillan, 1925.
- Tylor Edward Burnett  
Researches into the Early History of Mankind. London; John Murray, 1865.  
Primitive Culture, 2 vol. London: John Murray, 1871.  
On the Game of Patolli in the Ancient Mexico and its Probable Asiatic Origin.// Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1879, N 8, pp.: 116-129.  
Anthropology. London: Macmillan, 1881.  
On the Method of Investigating the Development of Institutions.// Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1889, N 18, pp. 245-269.
- White Leslie A.  
Science is Sciencing.// Philosophy of Science, 1938, N 5, pp. 369-389.  
Diffusion vs. Evolution: an Anti-Evolutionist Fallacy.// American Anthropologist, 1945, N 47, pp. 339-356.  
Evolutionism in Cultural Anthropology: a Rejoinder.// American Anthropologist, 1947, N 49, pp. 400-413.  
The Science of Culture. New York: Farrar, Straus, 1949.
- Williams Joseph J.  
Boas and American Ethnologists.// Thought, 1936, N 11, pp. 194-209.
- Young Kimball  
Sociology. New York: American Book Co., 1942.

Эдмунд Лич  
Введение.  
[Структурное исследование  
мифа и тотемизма]\*

---

**И**здатели потенциально клеветнических романов иногда пытаются спасти свою шкуру и предваряют текст уведомлением о том, что «все действующие лица данного произведения полностью вымышлены». Почти то же самое можно сказать о главном закулисном герое этой подборки критических эссе: каждый из авторов является носителем своих весьма определённых идей о сути творчества Леви-Стросса и готов отстаивать их на своем собственном поле. Но различные отображения Леви-Стросса, которые тем самым обращаются в подобие старой гримзы тети Салли, на мой взгляд, имеют мало общего между собой; однако не мне судить, как они соотносятся с реальным, живым Леви-Строссом, профессором Коллеж де Франс. Если эта книга сможет пролить хоть какой-то свет, то произойдет это скорее благодаря свету, который она проливает на основные воззрения и подходы отдельных британских социальных антропологов, нежели по причине наличия сколь-нибудь последовательного анализа трудов наиболее известного из ныне живущих антропологов континентальной Европы.

Идея проведения симпозиума возникла весной 1963 г., когда члены Ассоциации социальных антропологов на встрече в Оксфорде решили посвятить следующую встречу серии докладов, посвященных деятельности Леви-Стросса. К тому времени как я оказался вовлеченным в это мероприятие в качестве руководителя семинара, большинство основных участников уже согласились подготовить доклады. На этой стадии я расценил свою роль как чисто каталитическую и разослал участникам копии английского перевода «La Geste d'Asdival», подготовленную для меня м-ром Николасом Мэнном. Я особенно благодарен профессору Леви-Строссу и м-ру Мэнну за раз-

---

\* Introduction//The Structural Study of Myth and Totemism. L., 1971. P. VII — XIX.

решение напечатать этот перевод в качестве заставки к сборнику материалов симпозиума.

Многие авторы целиком переработали свои сообщения, и напечатанные здесь тексты в некоторых случаях значительно отличаются от оригинальных. Особенно это относится к докладам Барриджа и Уорсли. В этом издании отзыв д-ра Ялмена на «*Le Cui et le cuit*» Леви-Стросса помещено непосредственно после доклада д-ра Дуглас, но читатель должен помнить, что эта книга в момент проведения симпозиума еще не вышла в свет. Если бы она была опубликована раньше, доклады и дискуссии на семинаре могли принять совсем другой оборот. К примеру, д-р Дуглас выражает удивление и недоумение по поводу того, что Леви-Стросс настаивает на том, что миф абсолютно не похож на поэзию, поскольку «поэзия есть разновидность речи, которая не может быть переведена иначе как ценой серьезных искажений, в то время как мифическая значимость мифа сохраняется в самом отвратительном переводе». Д-р Дуглас считает, что этот аргумент некорректен, поскольку сам Леви-Стросс сделал структурный анализ стихотворения Бодлера, используя ту же самую методику, что и при анализе структуры мифов. Здесь явное непонимание. Д-р Дуглас сумела бы лучше понять точку зрения Леви-Стросса, если бы прочитала «*Le Cui et le cuit*», где весьма ясно объясняется, что способ, при помощи которого миф передает значение (или, скорее, опыт), идентичен способу, при помощи которого музыка передает опыт. Леви-Стросс, судя по всему, считает, что мы воспринимаем узорчатую структуру мифа так же, как воспринимаем повторения контрапункта и гармонические сочетания. Согласно этой аналогии, детали отдельных мифологических историй подобны мелодии отдельной музыкальной фразы, а мелодия является сравнительно простым элементом в общении, который достигается при слушании музыки. Напротив, в поэзии значение слова в данном употреблении всегда имеет первостепенное значение.

Но хотя я считаю, что в данном конкретном случае критика д-ра Дуглас несправедлива, есть другие места в ее докладе, к которым я отношусь с большей симпатией. К примеру, она отмечает, что, по мнению Леви-Стросса, мифическое качество мифа может распознать каждый, и обращает внимание на замечание Рикёра о том, что Леви-Стросс рассматривает лишь те мифы, которые взяты из географических регионов, где распространен тотемизм, но нет ни одного примера из семитских, доэллинистических или индо-европейских мифов». Это важное замечание. В самом деле, единственные мифы, которые рассматривает Леви-Стросс, это мифы, в которых не-



которые или все действующие лица являются животными, наделенными человеческими свойствами. Подобное ограничение позволяет Леви-Строссу достаточно просто подтвердить тезис Руссо о том, что различие между Человеческим и Животным, или между Культурой и Природой является одним из основных в мышлении первобытного человека. Те же из нас, кто подходит к проблеме интерпретации мифа с других позиций, зачастую сталкиваются с тем, что вопрос «Что есть миф и что не есть миф» весьма сложен. Первыми различие между мифами и историей провели древние греки, но сделали это настолько неуверенно, что по сей день различия вызывают сомнения. Поскольку произвольность содержания вербальных категорий — основная тема работы Леви-Стросса, касающейся первобытного сознания (*La Pensée sauvage*), мне кажется удивительным, что он столь уверен в том, что миф является естественной категорией.

С другой стороны, мне совсем не нравится, что д-р Дуглас в последних параграфах своего доклада обрушивается на представление Леви-Стросса о том, что человек — творец культуры подобен самоделкину, выводящему свое коллективное представление о культуре из найденного в самом захламенном углу лавки старьевщика мировой истории и останков физической среды обитания человека. В отличие от д-ра Дуглас я не вижу принципиальной разницы между этим выражением и формулировками типа «культура Ветхого Завета» или «культура австралийских аборигенов».

Хотя лично я являюсь гораздо большим поклонником методов Леви-Стросса, чем большинство моих коллег, чьи работы представлены в этой книге, я, разумеется, не стану утверждать, что техника анализа мифа и тотемизма, выработанная Леви-Строссом, является единственно верной и что следовать можно только ей, и я более чем убежден, что сам Леви-Стросс никогда бы такого не предположил. Дорога аналитического прогресса не проходит через раболепное копирование признанных методик, будь то методики Леви-Стросса или кого бы то ни было еще. Мы сможем достичь новых земель только в том случае, если будем систематически пытаться видоизменить или даже вывернуть наизнанку ранее сформулированные доказательства. В этой связи хотелось бы отметить, то с моей точки зрения работа д-ра Барриджа распадается на две приблизительно равные части. Первая часть в значительной степени посвящена демонстрации значимости гегельянских категорий в мышлении Леви-Стросса. Вторая, которая меня лично вдохновляет гораздо больше, посвящена анализу мифа, который сам д-р Барридж записал в

одной из экспедиций. Д-р Барридж отмечает, что «используемая им процедура анализа нахально взбирается на широкую спину Леви-Стросса, но больше по части содержания, чем по части формы». Очевидно, что полученные результаты далеки от тех, что получил бы сам Леви-Стросс, но без революционных работ последнего они вообще не могли бы быть получены.

Я думаю, что ответ на критику, которая содержится в конце доклада д-ра Барриджа, опять-таки можно найти в области музыки. Д-р Барридж сожалеет о том, что в руках Леви-Стросса «все мифы становятся одинаковыми, поскольку он одинаково поступает с одними и теми же вещами». Насколько справедливо это замечание, станет ясно в зависимости от уровня, на котором был произведен анализ. К примеру, некая истина содержится в утверждении «вся музыка одинакова», если сравнивать ее с другими типами коммуникации, к примеру с человеческой речью. В то же время в лингвистике существуют универсалии, справедливые для любого языка, к примеру, бинарная оппозиция между дифференциальными признаками. Однако и в музыке, и в человеческой речи можно найти весьма значительное разнообразие проявлений. Справедливо, что на одном уровне все работы Леви-Стросса посвящены тому, чтобы выделить и описать общий язык всех мифов в том же смысле, в каком можно говорить об общности всей музыки. Но я считаю себя обязанным поинтересоваться у д-ра Барриджа, что позволяет ему быть столь уверенным в том, что это «единообразие» «иллюзорно».

В любом случае, это не единственный уровень, на котором «работает» анализ Леви-Стросса. Доклад д-ра Мендельсона главным образом посвящен критическому разбору книги Леви-Стросса «Тотемизм сегодня». В отличие от двух предыдущих авторов, он более склонен объяснять идеи Леви-Стросса, нежели критиковать их, но он привлекает внимание к тому, что вызывает наибольшие трудности у большинства англоязычных читателей. Леви-Стросс в нескольких словах говорит об огромных этнографических пространствах. И зачастую оказывается, что его подход к отбору фактов весьма выборочен и по большей части основан на интуиции самого исследователя. Англичанин со свойственным ему уклоном в эмпирику неизбежно задастся вопросом: «Хорошо, а что будет, если принять во внимание все (или все-таки только различные) факты?»

И именно поэтому мне кажется, что доклад профессора Уорсли особенно важен.

Что касается данного конкретного симпозиума, то доклад

профессора Уорсли имеет два главных измерения. Во-первых, он разделяет марксистскую или околомарксистскую ориентацию Леви-Стросса, что позволяет ему с симпатией относиться к тому, как Леви-Стросс работает с материалом. В то же время он прекрасно осознает разницу между французской любовью к логике и английским пристрастием к эмпирическим деталям. Наконец, у него есть большое преимущество перед всеми остальными докладчиками в том, что он сам достаточно долгое время провел в экспедициях среди австралийских аборигенов, где тотемизм по сей день играет главенствующую роль в общественной жизни. Доклад Уорсли, в самом деле, — стержень этой книги, так что его следует читать особенно внимательно. Он прекрасно демонстрирует и преимущества, и ограниченность методов Леви-Стросса в интерпретации корпуса эмпирического этнографического материала. Но помимо этого предложенная им новая концепция, заимствованная у психолингвиста Выготского, заслуживает нашего пристального внимания.

«Первобытное сознание» («*La Pensée sauvage*») Леви-Стросса — вещь выдающаяся, которая, пожалуй, демонстрирует невозможное — то, что некая логика может быть вычленена даже из самого неподатливого этнографического материала. Хотя, конечно, все антропологи убеждены в том, что какая-то логика такого рода должна присутствовать обязательно. Мы бы не занимались тем, чем занимаемся, если бы не думали, что в этнографических исканиях есть хоть какой-то смысл. Но какой именно? В «*La Pensée sauvage*» понятия тотемизма и таксономических систем не различаются. Но Уорсли, следуя за Выготским, предполагает, что в примитивном мышлении могут присутствовать различные виды классификации различных уровней дифференциации, которые он предлагает назвать «сочетаниями», «комплексами» и «концептами». Вот идея, которая заслуживает пристального внимания и дальнейшей разработки.

В то же время я должен объясниться: лично я отнюдь не поддерживаю профессора Уорсли целиком в его скептицизме. К примеру, мне кажется, что он очевидно ошибается, предполагая, что категория рода во французском языке связана с полом и что по этой причине очевидно абсурдно думать, что существует «некая внутренняя концептуальная и социальная значимость в отнесении всех предметов во французском языке к мужскому или женскому роду». Род не связан с полом; пол — один из «предметов», определяющихся родом. Это очевидно, поскольку англичане, как правило, делают ошибки в роде и им весьма сложно следить за подобными рассуждениями Леви-Стросса.

Именно в этом сходятся все авторы данного сборника (а не только я и д-р Ялмен). Они не пытаются спорить с Леви-Строссом, говорить, что он неправ, — они просто считают, что он некоторым образом дает понять, что проблема слишком проста. Они сожалеют о том, что Леви-Стросс пытается подогнать все этнографические материалы под один ранжир. Разве кроме бинарных оппозиций ничего нет? В некоторых случаях, на мой взгляд, критики бьют мимо цели, но повод выстрелить у них все же есть. Очевидно, что некоторые ментальные процессы в чем-то подобны компьютерному мышлению. Но если, исходя из этого, мы зявим, что «человеческий мозг подобен компьютеру», то придется признать, что о таком компьютере электронщики даже и не мечтают. Дело даже не в том, что человеческий мозг совмещает конкретное и абстрактное мышление (что характеризует цифровые и аналоговые компьютерные системы), но сам принцип сравнения явно унижаетелен для человека. Там, где компьютер стоит перед выбором из двух возможных вариантов (плюс-минус), человек принужден выбирать из сотни возможных вариантов и вариаций. Сообщения такой системы несводимы к простому логическому анализу. Уорсли считает, что ряд логических операций, произведенных одновременно, способен адекватно интерпретировать подобное сообщение. В этой связи я хотел бы процитировать отчет одного из моих учеников, м-ра Джеффри Бенджамина, об экспедиции к темиар-сенуа в джунгли Малайзии.

«Несколько месяцев назад Вы спрашивали, есть ли у меня материал о воззрениях темиаров на животных — сейчас у меня этого материала больше, чем я могу разобрать (в смысле, систематизировать). Леви-Стросс прыгал бы от радости — нет ни одного представителя животного мира — от червя до тигра, — к которому они были бы равнодушны. Каждой особи отведена своя ячейка в очень сложной системе голубиных гнезд. Более того, многие растения попадают в те же самые ячейки. Некоторые отведены животным, которые вызывают конвульсии, если их съесть, кроме того, существуют животные, которых никто не должен приручать, животные, которые годятся только на мясо, животные, над которыми нельзя смеяться (главным образом беспозвоночные), животные, для названия которых используется целая серия эвфемизмов, животные, которых всем дозволено есть, животные, которых дозволено есть только представителям следующих (в основном инклюзивных) социальных категорий: дети, женщины, родители маленьких детей, старики, старухи, — животные, есть которых решаются только отдельные личности, и т. д. И

для обоснования всего этого существуют целые циклы мифов. Большинство из них соотносятся с центральным мифом о творении... творец представляется в виде горы Чангей (Сунгей) в Пераке! Гора Чангей имеет ряд близких существ из мира животных, каждое из которых выполняет поставленную перед ним задачу, и большинство из них как-то соотносится с определенными породами деревьев, а все вместе непосредственно участвуют в текущей жизни. Другие племена — семаи, ланопы, батеки и пр. — в этих построениях играют роль координаторов, и все вместе начинает выглядеть так, как будто они являются «кланами» в весьма разработанной структуре тотемизма».

Я не могу отделаться от ощущения, что столь сложный фактический материал легче анализировать методом, предложенным Уорсли, чем методом Леви-Стросса.

Доклад д-ра Фокса — чертик в табакерке, но в каком-то смысле именно он скорее всего способен вызвать ожесточенную полемику. В то время как другие авторы отталкиваются от последних работ Леви-Стросса, д-р Фокс возвращается к классическому труду Фрейда «Тотем и табу».

На уровне фактов он демонстрирует ряд интересных вещей. В первую очередь, что подлинные слова Фрейда в корне отличаются от того, что вычитали в его трудах многочисленные критики из числа антропологов! Для меня явилось сюрпризом, что его теория инцеста была связана с теорией о праве наследования по одной линии. Взгляды Фрейда базировались на предположениях эволюционистов, но, учитывая это, его аргументы вполне соответствуют результатам последних исследований антропологов относительно взаимосвязи между отношениями инцеста и правилами наследования.

Д-р Фокс показывает, что «и Фрейд, и Леви-Стросс, главным образом, интересовались одним и тем же вопросом: как *Ното* стал *sapiens*'ом? Что отделяет человека от Природы, оставляя его при этом частью Природы?» Но он продолжает эту мысль и приходит к своего рода бинарной оппозиции; он утверждает, что «для Фрейда прорыв является аффективным феноменом, для Леви-Стросса — интеллектуальным». И судя по всему, основная цель автора — обвинить Леви-Стросса в исключительно интеллектуалистском социологическом подходе, в то время как «ни чувства, ни общественные институты не должны доминировать, мы должны искать взаимосвязь между ними». Д-р Фокс особо подчеркивает «обратную связь» между индивидуальной психологией и социологическим фактом и, судя по всему, считает, что Леви-Стросс не обращает на это внимания. Мне лично эта точка зрения кажется весь-

ма странной, поскольку «обратная связь» — понятие, которому Леви-Стросс уделяет весьма большое внимание и заключение «Le Cui et le cuit», будучи слишком метафизичным для того, чтобы его можно было перевести, посвящено именно взаимосвязи между культурой и мыслью, выраженной в мифе. Позвольте мне процитировать:

«Les mythes signifient l'esprit, qui les élabore au moyen de monde dont il fait lui-même partie. Ainsi peuvent être simultanément engendrés, les mythes eux-mêmes par l'esprit qui les cause, et par les mythes, une image du monde déjà inscrite dans l'architecture de l'esprit» (Levi-Strauss, 1964, p.346)<sup>1</sup>.

Если д-р Фокс способен совершить подвиг перевода этого странного набора слов на свой родной язык, он увидит, что Леви-Стросс говорит, что миф образует мост между эмотивным опытом и интеллектуалистской мыслью, которую сам д-р Фокс считает столь важной, и что он, кроме того, говорит нечто глубокое относительно того, как миф увековечивается, т.е. о том, что, согласно анализу д-ра Фокса, является краеугольным камнем психосоциальной теории Фрейда, проблему, которую Фрейд удалось «разрешить», лишь прибегнув к сырым ламаркистским предположениям.

Из этих комментариев к докладам моих коллег явствует, что моя собственная роль координатора семинара поставила меня в достаточно парадоксальное положение. Я не считаю себя попугаем-подражателем Леви-Стросса, но, что достаточно очевидно вытекает из сборника моих статей «Переосмысливая антропологию» (Лич, 1961), работы Леви-Стросса оказали на меня большое влияние. Мои коллеги, принявшие участие в семинаре, в гораздо меньшей степени являются его должниками, и многие из тех, кто принял участие в семинаре и выступал в дискуссиях, продемонстрировали абсолютное незнание работ Леви-Стросса. Поэтому, хотя некоторые критические замечания были вызваны искренним чувством и проистекали от принципиально различного подхода английских эмпириков и французских интеллектуалов, иные имели источником английское высокомерие или пали жертвой прямой дезинформации. Некоторые комментаторы, к примеру, уверенные в абсолютности постулатов британской ортодоксальной социальной антропологии, пытались определить нынешнюю известность Леви-Стросса как «преходящую моду», хотя, разумеется, все на свете есть проходящая мода. Критики Малиновского говорили то же самое 40 лет назад, и, конечно, они были правы. Сейчас мы не придерживаемся доктрин, которые Малиновский отстаивал с таким энтузиазмом, но современная антропология была бы совершенно

иной, если бы Малиновского не существовало. Леви-Стросс — такая же по масштабу фигура. Как бы ни переменялись оценки его теорий через 30 лет, он оставил значительный след в нашей науке. В то же время, в утверждении о том, что взгляды Леви-Стросса модны, есть доля смысла, и, мне кажется, понятно, почему. Функционализм в антропологии, особенно в тех формах, которые были свойственны Малиновскому, оказался учением ограниченным, поскольку, если все надо рассматривать в контексте, то как можно вообще обобщать? «Структурализм» Леви-Стросса является диалектической реакцией на «функционализм» в этом узком смысле слова. Наконец, именно благодаря Леви-Строссу сравнительный анализ различных культур вновь получил право на существование, особенно в тех областях, где осмотрительные антропологи избегали сравнительного анализа со времен сэра Джеймса Фрэзера.

В любом случае стоит подчеркнуть, что, хотя Леви-Стросс произвел революцию в области социальной антропологии, в своих построениях он опирался на достижения других наук. Анализ волшебной сказки Владимира Проппа появился в 1928 г. (Пропп, 1958; Леви-Стросс, 1960); детальный анализ индо-европейской мифологии Жоржа Дюмезиля датируется 1929 г. (Дюмезиль, 1940, предисловие), а оба эти автора весьма близки Леви-Строссу. Что в самом деле сделал Леви-Стросс, так это сблизил понятие «структуры», существующее в лингвистике, фольклористике, психоанализе, математике, науке о системах коммуникации и приложил его к ортодоксальной этнографии. Этот факт весьма встревожил британских социальных антропологов лишь потому, что сами они сформулировали иную концепцию структуры, основанную на биологии, так что порой они отзывались о его работах так, как будто Леви-Стросс посягнул на права британцев.

У многих английских антропологов вызывает отвращение то, что может быть названо пророческой элегантностью сочинений Леви-Стросса. С этого берега Ла-Манша общей бедой французских интеллектуалов представляется их способность облечь глубину мысли в туманную словесную форму. Некоторые замечания Леви-Стросса, в английском переводе кажутся начисто лишенными смысла. Вместе с тем вера в то, что лишь выраженное простым английским языком достойно выражения, представляется мне показателем крайнего высокомерия. Леви-Стросс зачастую умудряется подарить мне ряд идей даже в том случае, если я, положив руку на сердце, не очень понимаю, что же именно он говорит.

Мои коллеги, принявшие участие в семинаре, высоко оце-

нили взгляды Леви-Стросса, в корне отличающиеся от привычных воззрений других антропологов. Однако было бы ошибкой думать, что Леви-Стросс стремится стать еретиком во всех областях сразу. Например, что касается анализа мифа, то он во многом разделяет взгляды Малиновского, согласно которому в каждом отдельном культурном контексте «миф определяет социальную деятельность». Но при этом его интересуют и другие проблемы, на которые Малиновский особого внимания не обращал. К примеру, исследование межкультурных связей неизбежно влечет за собой следующий круг вопросов: (1) Одинаков ли во всех культурных ситуациях характер структуры мифов и способ, которым они передают информацию? (2) Существуют ли мифические темы-универсалии, которые допустимо изучать как в отдельности, так и в межкультурном аспекте? Если на второй вопрос ответить «да», то очевидно, что таких сюжетов весьма немного. Леви-Стросс не говорит, что все мифы принадлежат к этой весьма ограниченной категории; он лишь утверждает, что именно эти мифы представляют особый интерес с точки зрения анализа межкультурных связей. Примеры тем-универсалий: является ли смерть концом всего? является ли закон инцеста непреложным? как произошло человечество? Эти вопросы не только универсальны, они являются базовыми, и я был поражен, когда обнаружил, что некоторые участники семинара называли их «весьма тривиальными»!

Предположение о том, что Леви-Стросс говорит: «Все мифы одинаковы», является передергиванием. Он скорее утверждает, что на определенном уровне абстракции диалектическая повторяющаяся структура всех мифов одинакова, или, точнее выражаясь, «содержит вариации на общую тему». Некоторые из моих коллег, принявшие участие в дискуссии, в том числе, возможно, д-р Дуглас, считают, что, когда Леви-Стросс демонстрирует структурное сходство, он тем самым показывает собственное остроумие. Тут я должен возразить. Если мы согласимся с точкой зрения самого Леви-Стросса о том, что существует особый язык мифа, то этот язык ставит перед нами те же задачи, которые возникают при расшифровке неизвестной древней рукописи, к примеру знаменитого критского диска. Криптографическая процедура анализа такого языка хорошо понятна. Она носит структурный характер. Когда такого рода языки в конце концов оказываются расшифрованными, первые попытки перевода встречаются насмешками. Но чем больше появляется текстов аналогичного характера, тем скорее признается справедливость дешифровки. Ученые сейчас уверены в том, что надпись на критском



диске является формой древнегреческого языка, невзирая на то, что первые предположения такого рода считались абсурдными. В то же время, мне кажется, что у антропологов были веские основания скептически относиться к «структурному анализу мифа» Леви-Стросса, когда его методика была впервые опубликована в 1955 г., но после появления «*Le Cui et le suit*» осенью 1964 г. возможно спорить лишь об отдельных деталях. Леви-Стросс показал, что такая вещь, как «язык мифа», существует, что это за язык и как он передает информацию.

Что касается меня лично, то я считаю, что он сделал гораздо больше. Он представил нам ряд новых гипотез по анализу знакомого материала. Мы можем вновь посмотреть на казалось бы хорошо известное и раскрыть там новые глубины. Вопрос не в том, прав или неправ Леви-Стросс; здесь речь скорее идет о литературной или театральной критике. Столкнувшись с принципиально новой точкой зрения, человек неожиданно видит знакомое в совсем ином ракурсе и понимает то, что раньше оставалось недоступным.

По вопросам тотемизма я уже везде, где можно, выражал свое восхищение, свои сомнения, свои оценки анализа Леви-Стросса (Лич, 1964), и я не хочу ничего добавлять к тому, что сказано другими участниками семинара по данному конкретному вопросу. Однако представляется полезным отметить, что, помимо гегельянски-марксистского элемента, неизменно встречающегося в аргументации Леви-Стросса, в его работах существует также экзистенциалистский фон, который весьма важен в целом ряде аспектов. Он важен для утверждения о том, что порядок, который мы ощущаем в мире, в определенной мере накладывается на мир нами самими, что у человека есть выбор, как организовать мир, причем организовать этот мир можно разными способами в весьма произвольной манере — самоделькин из «Первобытного сознания» («*La Pensée sauvage*»); он важен также для утверждения о том, что структура родственных связей способна трансформироваться.

В конце «*Tristes Tropiques*» Леви-Стросс утверждает, что мы не можем быть одни, существуют только «мы» или «ничто». Но выбор «мы» предоставляет безграничное множество вариантов определения самого понятия. Миф — лишь часть аппарата, посредством которого мы определяем выбор для самих себя, другой частью того же аппарата является тотемизм, но сам выбор свободен, не предопределен. Мы можем выбрать, как относиться друг к другу или к нашему окружению или даже к той таинственной кошке Леви-Стросса, чьи тотемические сфинксоподобные характеристики так восхитили д-ра Барриджа и д-ра Мендельсона.

## Примечание

1 Мифы означают разум, который разрабатывает их с помощью мира, часть коего — он сам. Таким образом, могут быть одновременно порождены сами мифы разумом, который их создает, а мифами — образ мира, уже начертанный в построении разума (франц.).

## Библиография

- Dumézil G.  
1940. Mitra Varuna: Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté (Bibliothèque de l'École des Hautes Études: Sciences Religieuses, Vol.56. Paris.
- Leach, E.R.  
1961. Rethinking Anthropology. London.: Athlone Press.  
1964. Telstar et les aborigènes ou «La Pensée sauvage». Annales No.6. Nov-Dec.Paris.
- Lévi-Strauss, C.  
1958. La Geste d'Asdival (École Pratique des Hautes Études: Sciences Religieuses, Extr. Annuaire 1958-1959, pp.3-43). Reprinted in Les Temps Modernes, March 1961.  
1960. La Structure et la Forme. Réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp. Cahiers de l'Institut de Science Économique Appliquée (Paris) No.99. March (Série M. No7), pp.3-36.  
1962a. Le Totémisme aujourd'hui (English translation, 1964a. Totemism. London: Merlin Press).  
1962b. La Pensée sauvage. Paris: Plon.  
1964. Le Cru et le cuit. Paris: Plon.
- Propp V.  
1958. Morphology of the Folk Tale (English Translation from the Russian) Part III. International Journal of American Linguistics 24:4
- Vygotsky L.S.  
1962. Thought and Language. Cambr., Mass.: M.I.T.Press.

*Перевод М.В. Тростникова*

Альфред Р. Радклиф-Браун  
**Методы этнологии  
и социальной антропологии**<sup>1</sup> \*

---

**В** этом послании, как мне кажется, вряд ли я мог бы предпринять что-то лучшее, нежели обратиться к той проблеме, которая вот уже несколько лет волнует умы этнологов и антропологов во всем мире, а именно к вопросу о целях и методах изучения обычаев и институтов нецивилизованных народов. Совершенно очевидно, что эта проблема имеет фундаментальное значение, ибо наука вряд ли сумеет достичь сколько-нибудь удовлетворительного прогресса и снискать общее признание, если в ней нет хотя бы какой-то степени согласия относительно целей, которые она преследует, и методов, при помощи которых она пытается их достичь. Несмотря на обилие книг и статей, посвященных проблеме метода, которые вышли за последние десять-пятнадцать лет, такого согласия все еще нет. Проблема до сих пор находится в стадии обсуждения, она все еще остается животрепещущей, и нам лучше всего было бы начать нашу работу с ее рассмотрения.

Понятия «этнология» и «социальная (или культурная) антропология» до настоящего времени применялись без каких-либо различий для обозначения исследования культуры, или цивилизации, которая представляет собой, по определению Тайлора, «то сложное целое, которое включает в себя знания, верования, искусства, мораль, обычай и любые иные способности и привычки, приобретаемые человеком как членом общества». При такой формулировке предмета исследования проблема метода заключается в том, каким образом надлежит изучать явления культуры, какие методы объяснения следует к ним применять и каких результатов, интересных с теоретической точки зрения или практически полезных, следует ожидать от нашей науки.

---

<sup>1</sup> A. R. Radcliffe-Brown. *Method in Social Anthropology*. Bombay, 1960. P. 3-31.

Сам Тайлор, чье право называться отцом-основателем, на мой взгляд, никто не станет оспаривать, отмечал, что существуют два разных метода, при помощи которых можно объяснять явления культуры<sup>2</sup>, и я убежден, что неразбериха, возникшая в нашей науке, в немалой степени связана с тем, что нам не удалось четко разграничить эти два метода.

Давайте посмотрим, что они собой представляют. Первый, который я предлагаю называть историческим, дает интерпретацию конкретного института или комплекса институтов, прослеживая этапы его развития и выявляя по мере возможности конкретные причины или события, вызвавшие каждое из происшедших с ним изменений. Например, если нас заинтересовал институт представительной власти в Англии, то мы можем изучить его историю, отмечая те изменения, которые происходили в нем с момента его возникновения и прослеживая таким образом его развитие вплоть до сегодняшнего дня. Располагая адекватными историческими данными, мы можем изучать явления культуры подобным образом.

В связи с данным типом объяснения необходимо отметить, что он не дает нам знания общих законов, поиском которых заняты индуктивные науки. Отдельный элемент или состояние культуры объясняются их происхождением от какого-то другого элемента, который, в свою очередь, прослеживается до третьего элемента, и так далее до тех пор, пока мы еще что-то можем проследить. Иными словами, этот метод показывает действительные временные связи между конкретными институтами, событиями или состояниями цивилизации.

Однако мы располагаем скудными историческими данными об институтах нецивилизованных народов. Если мы интересуемся, к примеру, обычаями аборигенов Центральной Австралии, то сразу же станет очевидным, что мы никогда не сумеем получить никакой непосредственной информации об истории этих племен. В таких случаях единственно возможный способ применения исторического метода состоит в том, чтобы произвести гипотетическую реконструкцию истории этих племен на основе свидетельств косвенного характера.

То, что обычно называют этнологией, по большей части представляет собой совокупность подобных гипотетических реконструкций, т. е. гипотетическую историю. Позвольте мне проиллюстрировать этот метод, обратившись к типичному примеру. К востоку от Африканского континента находится большой остров — Мадагаскар. Исследование населения этого острова показало, что оно, как и следовало ожидать, родственно народам Африки. Вы встретите, особенно на запад-

ном побережье острова, множество индивидов, явно принадлежащих к негроидному, т. е. африканскому, типу; разумеется, я имею в виду физические характеристики. Кроме того, многие элементы мадагаскарской культуры, по-видимому, являются также и элементами африканской. Однако более углубленное исследование показывает, что на острове имеются расовые и культурные элементы, не встречающиеся в Африке; их изучение позволяет нам неопровержимо доказать, что некоторые из них происходят из Юго-Восточной Азии. Изучение расовых и культурных особенностей Мадагаскара позволяет нам со всей определенностью утверждать, что несколько столетий назад на остров произошла миграция выходцев из Азии, родственных по языку, культуре и некоторым расовым характеристикам нынешним обитателям Малайского архипелага. Мы можем даже установить приблизительные временные рамки этой миграции. Она должна была произойти раньше того времени, к которому относятся первые исторические сообщения о Мадагаскаре, но позже появления металлургии в том регионе, из которого прибыли иммигранты.

Более детальное исследование расовых и культурных особенностей Мадагаскара может позволить нам в значительной мере реконструировать историю острова. Мы видим, что здесь присутствуют по крайней мере два элемента, слившихся воедино в островной культуре, или две культурные страты (как их иногда не очень правильно называют); глубокое систематическое исследование этой культуры в сопоставлении с культурами Юго-Восточной Азии и Африки должно помочь нам проанализировать существующий комплекс культурных элементов и определить, какие из них были завезены иммигрантами, а какие принадлежали древнему населению острова. Таким образом мы можем реконструировать ряд особенностей той культуры, которая существовала на острове до пришествия выходцев из Азии.

Итак, мы анализируем культуру Мадагаскара, прослеживая тот исторический процесс, конечным результатом которого она является, и, в силу отсутствия каких бы то ни было исторических документов, делаем это с помощью гипотетической реконструкции истории, опирающейся на максимально полное исследование нынешних расовых характеристик, языка и культуры острова, дополняемое по возможности археологической информацией. Кое-что в нашей итоговой реконструкции будет вполне точным, кое-что будет установлено с той или иной степенью вероятности, а в ответ на некоторые вопросы мы так никогда и не сможем предложить ничего, кроме догадок.

Из данного примера видно, что метод исторической интерпретации может быть применен даже тогда, когда мы не располагаем никакими историческими документами. По письменным источникам мы можем узнать лишь историю цивилизации на наиболее поздних стадиях ее развития, охватывающих несколько последних столетий; а это не более чем фрагмент истории существования человечества на Земле. Археологи, перекапывая землю, обнажая постройки и поселения, реставрируя утварь и, порой, останки людей далекого прошлого, дают нам возможность заполнить некоторыми подробностями обширный доисторический период. Этнологический анализ культуры, который я проиллюстрировал на примере Мадагаскара, дополняет сведения, получаемые нами из истории и археологии.

Такого рода историческое исследование культуры дает нам только знание событий и их последовательность. Существует и другой тип объяснения, который я предлагаю назвать «индуктивным», поскольку по своим целям и методам он по существу сходен с естественными, или индуктивными науками. Индуктивный метод базируется на постулате, что все феномены подчинены естественному закону, вследствие чего возможно при помощи определенных логических процедур открывать и доказывать общие законы; последние представляют собой общие — т. е. обладающие большей или меньшей степенью общности — утверждения, каждое из которых относится к определенному разряду фактов или событий. Сущностью индукции является процесс обобщения; каждый отдельный факт объясняется как частный случай какого-то общего правила. Падение яблока с дерева и движение планет вокруг Солнца есть разные проявления закона гравитации.

Индуктивная наука завоевывала одну область природы за другой: сначала движение небесных тел и физические явления окружающего мира; затем химические реакции веществ, из которых состоит Вселенная; позднее настала очередь биологических наук, нацеленных на открытие общих законов, которые управляют реакциями живой материи; и наконец, в прошлом веке те же самые индуктивные методы нашли применение в изучении проявлений человеческого разума. Нам осталось лишь применить эти методы к изучению феноменов культуры, или цивилизации: права, морали, искусства, языка и всевозможных социальных институтов.

Существуют, стало быть, два совершенно разных метода обращения с культурными фактами, и поскольку они отличаются друг от друга — как по тем результатам, к достижению которых они стремятся, так и по логическим процедурам, при

помощи которых они этих результатов пытаются достичь, — то было бы предпочтительным рассматривать их как самостоятельные, хотя и, несомненно, связанные друг с другом области исследования, и дать им разные названия. Названия «этнология» и «социальная антропология» кажутся для этой цели вполне подходящими, и я предпочитаю пользоваться ими. В последнее время, на мой взгляд, наметилась отчетливая тенденция к такому разграничению указанных терминов, однако, насколько мне известно, такое различие еще никогда не проводилось систематически. Я бы предложил ограничить использование термина «этнология» исследованиями культуры, проводимыми с помощью описанного выше метода исторической реконструкции, а термин «социальная антропология» применять для обозначения той дисциплины, которая пытается сформулировать общие законы, лежащие в основе феноменов культуры<sup>3</sup>. Тем самым, как мне кажется, я всего лишь придаю бóльшую ясность и определенность тому различию, которое подспудно уже присутствует в сложившемся употреблении этих терминов.

Я думаю, что недвусмысленное признание существования двух совершенно разных методов изучения культурных фактов поможет нам понять споры о методе, занимающие в последние годы внимание исследователей.

Во второй половине прошлого века над умами ученых господствовала концепция эволюции, и антропологи нередко были вынуждены принимать в исследованиях культуры эволюционистскую точку зрения. Ныне понятие эволюции утратило свою определенность. Если посмотреть с индуктивной точки зрения, процесс эволюции является результатом кумулятивного действия одной или нескольких постоянно действующих причин. Так, биологическая эволюция, согласно теории Дарвина, представляет собой процесс, происходящий под непрерывным воздействием принципов наследственности, изменчивости и естественного отбора. В этом смысле развитие культуры тоже можно представить как процесс эволюции, но лишь в том случае, если мы докажем существование некоторых особых принципов, или законов, результатом непрерывного действия которых оно является. Вместе с тем, если принять точку зрения, которую можно было бы назвать исторической, процесс эволюции иногда может быть рассмотрен как ряд последовательных стадий развития. Например, данные геологии показывают нам, что в истории существования на Земле живой материи были последовательные периоды, характеризующиеся появлением различных форм живых организмов — от беспозвоночных до высших млекопи-

тающих. Однако по-настоящему понять эти последовательные стадии развития можно будет лишь тогда, когда мы определим законы, их породившие; только в этом случае их, собственно, и можно считать стадиями эволюционного процесса.

Антропологи прошлого столетия рассматривали эволюцию почти исключительно с исторической, а не индуктивной точки зрения. Поэтому они не ставили перед собой задачу обнаружить фундаментальные законы, управляющие развитием культуры, а стремились лишь показать, что это развитие было процессом, в ходе которого человеческое общество проходило через ряд стадий, или фаз. Это совершенно очевидно, если вспомнить некоторые из тем, волновавших умы антропологов всего несколько лет назад. Существовала, например, такая идея, высказанная Бахофеном, будто каждое человеческое общество проходит через стадию матриархата, т. е. такую стадию развития, на которой родство ведется исключительно или преимущественно по женской линии — не по линии отца, а по линии матери; на основе этого делался вывод о том, что матрилинейные народы всегда более примитивны по сравнению с патрилинейными или, иначе говоря, что матриархат представляет собой раннюю стадию развития, или эволюции. Еще один пример. Когда возник интерес к тотемизму, некоторые антропологи, исходя из факта широкого распространения этого института среди нецивилизованных народов, высказали предположение, что тотемизм является необходимым этапом развития общества и религии; Колер, а вслед за ним Дюркгейм предположили даже, что тотемическая форма общества представляет собой самую раннюю стадию развития общества, о которой мы можем получить какую-то информацию.

Наиболее выразительный пример теорий такого рода, которые обычно относят к так называемой эволюционной школе антропологии, можно найти в книге Льюиса Моргана «Древнее общество». В ней он пытается выделить несколько стадий социального развития, каждая из которых характеризовалась бы определенными социальными институтами. Нынешние туземцы, с его точки зрения, представляют нам те стадии развития, через которые много веков назад прошли цивилизованные народы. Теории Моргана не были приняты другими антропологами полностью, однако некоторые из них имели, да и до сих пор имеют последователей из числа исследователей данного предмета. Даже те, кто отвергал конкретные гипотезы Моргана, все-таки приняли его общую точку зрения, т. е. так называемую — и, на мой взгляд, неправильно — «эволюционную» точку зрения.



Предположение, выдвинутое Морганом и другими антропологами, состояло в том, что культура развивается однолинейно, благодаря чему все известные нам культуры якобы можно расставить в единый ряд таким образом, что относительно каждой культуры, занимающей в этом ряду более высокое положение, можно будет утверждать, что она прошла в прошлом через те стадии, которые представлены в данном ряду низшими культурами. Это предположение, все еще открыто кое-кем принимаемое, вследствие роста наших знаний о народах мира и их культурном многообразии становится все труднее и труднее отстаивать. Подавляющее большинство фактов говорит о том, что развитие культуры не было однолинейным процессом и что каждое общество под влиянием факторов истории и среды приобретает свой особый тип.

Сейчас у меня нет времени подробно вдаваться в критику так называемой эволюционной школы. В последние годы она стала объектом всесторонней критики в Англии, Германии и Америке, и я могу отослать вас к книге профессора Лоуи «Примитивное общество», где вы найдете обоснованную — и, как мне кажется, убедительную — критику того типа эволюционных теорий, ярчайшим представителем которых был Морган. Здесь же я хочу только отметить, что антропологи указанной школы рассматривали культуру и ее историю лишь с одной точки зрения, а именно как процесс развития, и проявляли интерес исключительно или же главным образом к проблемам развития; они рассматривали развитие культуры с исторической точки зрения, как последовательность стадий, в то время как индуктивный подход видит в нем результат действия особых законов. Если же заглянуть в самую суть вопроса, как мне это представляется, то эволюционная антропология никогда ясно не осознавала своих целей, никогда не знала с определенностью, заниматься ли ей реконструкцией истории культуры или пытаться открыть общие законы культуры как целого. Результатом этой неопределенности стал фундаментальный методологический порок, к которому у меня сейчас нет возможности обратиться, но к которому я вынужден буду вернуться позже в этом послании.

Уже в прошлом веке в Германии сложилась влиятельная школа, принявшая методологические принципы, в корне отличавшиеся от принципов эволюционной. Эту школу, основателем которой был Ратцель, иногда называют «географической». Один из позднейших ее представителей Шмидт называет свой метод «Kulturhistorische» («культурно-историческим»), Фробениус называет его «Kulturmorphologie» («культурной морфологией»), а Гребнер и некоторые другие авторы имену-

ют свои исследования этнологией. Основная особенность этой школы заключается в том, что ее внимание зачастую всецело сосредоточено на феномене диффузии культуры. Мы знаем, что элементы культуры посредством различных процессов могут переноситься из региона в регион, от народа к народу. Например, Япония в последнее время восприняла многие элементы европейской цивилизации. Этот процесс, который мы можем воочию наблюдать, не представляет собой ничего нового и происходит с тех пор, как на Земле впервые появился человек. Совершенно очевидно, что в истории культуры он должен был сыграть очень важную роль.

В начале нашего века наука о культуре достигла такой фазы, когда в ней сформировались две совершенно разные школы, преследующие разные цели и имеющие мало или почти ничего общего между собой. Эволюционные антропологи все рассматривали с точки зрения развития и обычно истолковывали развитие культуры как процесс однолинейной эволюции. Представители же «культурно исторического» направления почти всецело сосредоточились на изучении феномена переноса культурных элементов из одного региона в другой и либо отвергали теорию эволюции, либо не проявляли к ней никакого интереса. Первая из этих двух школ доминировала в Англии, вторая — в Германии.

В 1911 г. д-р Риверс в президентском обращении к антропологической секции Британской Ассоциации обратил внимание на это расхождение в методах исследования между эволюционными антропологами и исследователями культурной истории и выдвинул предложение, что для прогресса в изучении культуры необходимо соединение этих двух методов. Он высказал мнение, что прежде, чем обращаться к проблемам развития, нам необходимо изучить влияние диффузии. «Эволюционистские спекуляции не могут иметь никакой прочной основы до тех пор, пока не будет проведен анализ культур и цивилизаций, ныне существующих на Земле».

То направление исследований, которое д-р Риверс называет «этнологическим анализом культуры» и которое я проиллюстрировал на примере Мадагаскара, получило развитие преимущественно в Англии, во многом благодаря влиянию самого Риверса. И хотя безвременная кончина, вырвавшая его из наших рядов, была одной из величайших потерь для науки за последние годы, в Англии есть такие ученые, как Перри и Эллиот Смит, которые с энергией и энтузиазмом продолжают исследования в этом направлении.

У меня нет возможности рассмотреть теории и методы этих авторов. Я хочу лишь отметить, что благодаря их влия-

нию историческая точка зрения получает все большее и большее признание. Как я уже говорил, антропологи старой закалки не вполне отдавали себе отчет в том, хотят ли они реконструировать историю цивилизации или открыть ее законы. Зачастую они пытались делать и то и другое одновременно. Ученые нового поколения ясно осознают свою цель: показать, как различные элементы культуры разносились диффузией из единого центра по всему миру. Стало быть, их метод — исторический.

В Америке после Моргана теоретические исследования развивались относительно слабо. Исследователи культуры были целиком поглощены сбором информации о быстро исчезающих коренных народах своей страны, подавая пример всему остальному миру, которому, к сожалению, никто не последовал, по крайней мере в Британской империи. Между тем, в последнее десятилетие все большее внимание уделялось проблеме объяснения огромной массы данных, собранных таким образом, и сложилась отчетливая тенденция использования того метода исследования, который я назвал историческим. Влияние Боаса вело явно в этом направлении. Однозначное требование строго исторического подхода обнаруживается и в статье «Восемнадцать обетов», опубликованной в 1915 г. профессором Крёбером. Эволюционистские доктрины, особенно представленные в работах Моргана, были подвергнуты основательной критике многими авторами, среди которых можно было бы назвать Свентона и Лоуи. Одной цитаты будет вполне достаточно для того, чтобы проиллюстрировать точку зрения, в целом типичную для нынешних американских антропологов или, во всяком случае, для большинства из них. Эту выдержку я почерпнул из работы Сепира, в которой предпринимается попытка сформулировать принципы, при помощи которых можно было бы реконструировать историю культуры на основе изучения распространения различных культурных элементов. В работе, озаглавленной «Этнология как историческая наука», он пишет:

«Культурная антропология все более и более быстро приближается к тому, чтобы стать строго исторической наукой. Изучаемые ею факты и связи между ними не могут пониматься иначе как конечные результаты специфических последовательностей событий, уходящих корнями в далекое прошлое. Некоторые из нас больше интересуются психологическими законами человеческого развития, которые мы считаем себя способными извлечь из сырого материала этнологии и археологии, нежели установлением конкретных исторических фактов и взаимосвязей, помогающих понять этот материал,

однако вовсе не очевидно, что определение таких законов непременно должно быть делом антрополога, а не историка в привычном узком смысле слова».

Сепир использует слова «этнология» и «антропология» как взаимозаменяемые, но говорит именно о той дисциплине, которую я предлагаю называть этнологией. Он придерживается мнения, что она должна ограничиваться историческим методом интерпретации и отказаться от всяких попыток искать общие законы.

Итак, мы видим, что из нераздельной этнологии-антропологии прошлого столетия постепенно выделилась особая наука (которой я предлагаю ограничить значение термина «этнология»), все более и более ограничивающаяся исторической точкой зрения. Большинство ученых, занимающихся ею, отвергают эволюционные теории прежних дней — либо полностью, либо частично, считая их необоснованными и нуждающимися в модификации. Некоторые из них почти полностью ограничиваются изучением проблем диффузии культуры, другие же занимаются также и проблемами развития, но подходят к ним с той особой точки зрения, к которой их привело признание этнологии как систематической попытки реконструкции истории культуры.

Предпринимаются усилия в целях более точного определения исследовательских методов этой дисциплины. В Германии этой проблемой занимался Гребнер, в Англии — Риверс; ряд авторов работали над ней в Америке. К сожалению, до сих пор ученым не удалось прийти к какому бы то ни было согласию относительно того, какими методами исследования следует пользоваться этнологии. В частности, имеют место серьезные разногласия по поводу ряда методологических допущений, а также того, что следует и что не следует принимать в качестве данных. Например, некоторые этнологи, наиболее ярким представителем которых является Эллиот Смит, склонны объяснять все сходства, какие только обнаруживаются в разных культурах мира, диффузией из одного общего центра. Если они находят в каких-то двух регионах один и тот же элемент культуры, то, независимо от того, связаны ли как-то эти регионы или нет, они делают вывод, что данный элемент был занесен в них из какого-то единого центра. Как правило, они отрицают возможность того, чтобы одно и то же изобретение было сделано дважды или чтобы один и тот же институт сам возникал в разных местах и в разные времена. Я убежден, что Эллиот Смит даже различные формы тотемизма рассмотрел бы как имеющие один и тот же источник и распространившиеся по всему миру из единого центра. С другой стороны, не-

которые считают вполне возможным, что одно и то же изобретение может делаться дважды, а аналогичные институты — возникать независимо друг от друга в обществах, не имевших друг с другом ни прямых, ни опосредованных контактов. Так, некоторые американские исследователи придерживаются мнения, что, по крайней мере, гончарное дело могло быть изобретено параллельно как минимум дважды — в Старом Свете и Новом. Пока сохраняются такие разногласия в отношении ключевых методологических постулатов науки, очевидно, не может быть никакого общего согласия и в отношении результатов. Свидетельства, приводимые некоторыми авторами в поддержку своих теорий, другими отвергаются как бездоказательные, и вместо сотрудничества мы получаем противостояние, нагнетающее страсти и отравляющее атмосферу спокойной беспристрастности, в которой только и может существовать наука. Мы можем лишь надеяться на то, что этнологи, признав ограниченный характер своей науки как попытки реконструировать историю культуры, все-таки сумеют достичь большей степени согласия в отношении методов исследования и благодаря этому получить такие результаты, которые можно было бы представить миру как имеющие под собой прочную базу в виде авторитетного признания всего этнологического сообщества.

Как же обстоит дело с другой областью исследования, поначалу входившей в состав антрополого-этнологического комплекса? Мы видели, что такие авторы, как Крёбер и Сепир, настаивают на исключении из их специальной науки (этнологии, как я ее называю) всяких попыток поиска общих законов. Они, как мне кажется, не стали бы отрицать, что вполне возможно открыть общие законы феноменов культуры и что такие попытки вполне оправданны. Они, как мне кажется, согласились бы с тем, что явления культуры можно исследовать и с индуктивной точки зрения, т. е. при помощи таких методов, какими пользуются естественные науки для изучения всех иных феноменов Вселенной. Однако оба упомянутых автора, а вместе с ними и другие в один голос называют такой индуктивной наукой о культуре «психологию».

Я хочу со всей определенностью подчеркнуть, что социальная антропология — это наука, настолько же независимая от психологии, насколько сама психология независима от физиологии, а химия — от физики. Не больше и не меньше. Эта точка зрения отнюдь не новая. Дюркгейм и школа, сложившаяся вокруг «*Annee sociologique*», отстаивали ее с 1895 г.

В данный момент я не могу обсуждать проблему взаимоотношений между социальной антропологией и психологией.

Однако я попытаюсь разъяснить различие между ними на одном примере. Человек совершает убийство; он арестован полицией, предстает перед судьей и присяжными; он осужден и повешен палачом. Здесь мы имеем ситуацию, в которую вовлечено некоторое множество индивидов — каждый со своими мыслями, чувствами и действиями. Можно исследовать судью и т. д. в рамках общей ситуации, принимаемой как данность. Такое исследование по существу является делом психологии. Однако такого рода исследование, как бы далеко мы в нем ни зашли, не даст нам ровным счетом никакого объяснения всей процедуры в целом, в которой каждый из индивидов играет свою соответствующую роль. Для этой цели мы должны изучить ситуацию в целом, рассматривая ее как действие, осуществляемое обществом, или государством, через своих специально назначенных представителей, т. е. как коллективную реакцию со стороны общества на обстоятельства, вытекающие из убийства. И тогда индивиды как конкретные лица, обладающие своими особыми мыслями и чувствами, уже не представляют никакого интереса и теряют всякое значение для нашего исследования. Объектом изучения становится процесс в целом, а индивиды интересуют нас лишь постольку, поскольку они в этот процесс вовлечены. Такие исследования социальных институтов и социальных реакций как раз и составляют специальную задачу социальной антропологии, как я определил ее в начале этого послания.

Таким образом, различие между психологией и социальной антропологией в целом можно определить, сказав, что первая занимается изучением индивидуального поведения и его связи с конкретным индивидом, а вторая — изучением поведения групп, или коллективов индивидов, и его связи с группой. Коллективное поведение, вне всяких сомнений, включает действия индивидов. Мы увидели, что процесс, посредством которого общество осуществляет наказание убийцы, включает действия полисмена, судьи и палача; если же рассмотреть ситуацию в полном объеме, то мы должны добавить к ним журналиста, освещающего ход судебного процесса в прессе, и гражданина, читающего газетные репортажи. Данный пример продемонстрировал нам, что психология и социальная антропология рассматривают эти действия с совершенно различных точек зрения. То, что в этих событиях уместно для одной науки, в значительной мере неуместно для другой.

Я не надеюсь в отведенное мне время показать во всех подробностях, каковы различия между психологией и социальной антропологией. Но, наверное, выбранного мною при-

мера будет достаточно, чтобы увидеть, что такие различия есть. На мой взгляд, одной из главных причин, по которой социальная антропология не заняла место, которое должна была бы занять, явилось то, что нам не удалось до конца осознать ее отличие от психологии. Та наука, которая в Германии получила название «психологии народов», а также в немалой мере и английская антропология состояли из попыток дать объяснение обычаев и верований примитивных народов с позиции психологии, т. е. психических процессов, происходящих в индивидуе. Например, вера в магию объяснялась как результат действия психологических законов ассоциации идей. Такое применение психологии к изучению феноменов культуры никогда не создаст нам науки, равно как и попытка объяснить поведение индивида в физиологических категориях никогда адекватно не заменит нам психологию. Если бы это было все, что может нам предложить социальная антропология, то были бы правы те авторы, которые подводят под рубрику «психологии» все исследования культуры, явно не имеющие чисто исторического характера. Но если мы признаем — а сейчас самое время это сделать, — что социальная антропология есть самостоятельная наука со своим предметом изучения и своими особыми методами, нацеленная на открытие таких законов, которые ни в каком смысле не являются законами психологии, то тогда (и только тогда) социальная антропология сразу же займет подобающее ей место и совершит большой шаг вперед.

Вторым препятствием, стоявшим на пути развития социальной антропологии, было влияние идеи эволюции в той особой форме, которую она приобрела на заре своего существования, вкуче с тем историческим креном, который с самого начала отмечался в исследованиях культуры. Мы уже видели, что современная этнология отказалась от понимания эволюции как последовательности фаз, через которые общество проходит в своем развитии. Для нее не менее важно отказаться от этой формы эволюционной доктрины, хотя бы ввиду ее абсолютной бездоказательности.

Если идея эволюции и может быть каким-то образом использована в социальной антропологии (а я, со своей стороны, считаю, что ей можно и нужно найти применение в социальной антропологии), то необходимо облечь эту идею в форму суждения об общих законах, или принципах, в результате постоянного действия которых сформировались все те разнообразные формы общества, которые существовали в прошлом и существуют в настоящее время (аналогично тому, как эволюционная теория в биологии пытается установить общие за-

коны, чье действие породило разнообразные ныне существующие и вымершие виды). Но такие законы не могут быть адекватно установлены, пока сама наука не достигнет значительного прогресса.

Вследствие исторического крена ранней антропологии и господства ложных представлений об эволюции, к которым он привел таких авторов, как Морган, антропологи были заняты не поиском законов, а выяснением происхождения. Были сформулированы различные теории происхождения тотемизма, экзогамии и даже теории происхождения языка, религии и самого общества. Теории такого рода занимали очень большое место в антропологической литературе. Однако остается сомнительным, продвинули ли они реально вперед наше знание и понимание цивилизации, помимо того, что весьма окольным путем привлекли внимание к культуре примитивных народов и привели тем самым к более глубокому ее изучению.

Позвольте мне продемонстрировать на конкретном примере разницу между исследованием происхождения и изучением законов. Во второй половине прошлого века существовало множество теорий происхождения тотемизма, ни одна из которых, однако, не снискала общего признания. Пожалуй, наибольшей известностью среди них пользуется теория сэра Джеймса Фрэзера, согласно которой примитивный человек, будучи неосведомленным в физиологии зачатия, пришел к выводу, что женщина беременеет от съеденной пищи; на основе этого верования якобы и возникли обычаи, по которым от каждого индивида требовалось соблюдение определенных ритуальных обязательств перед тем видом животного или растения, от которого он, как считалось, произошел. Таким образом возникла одна из форм тотемизма (тотемизм зачатия), а уж от нее потом произошли все иные формы. Сэр Джеймс Фрэзер не говорит нам, считает ли он, что этот процесс произошел единожды в определенном регионе, из которого потом распространился по всему миру, или же один и тот же процесс происходил независимо в разных частях земного шара.

Методологическое возражение против этой и всех подобных теорий состоит в том, что их, видимо, невозможно проверить. Мы можем показать, что тотемизм мог возникнуть таким способом (хотя это требует множества допущений относительно механизма возникновения социальных институтов), но не имеем ни единой возможности — во всяком случае, я таковой не вижу, — доказать, что это именно тот способ, которым он действительно возник.

Кроме того, эта теория и подобные ей даже в том случае,



если бы они действительно объясняли, как когда-то в прошлом возник тотемизм, все же не объясняют того, почему он после этого сохранился. А эта проблема не менее важна, чем проблема происхождения.

Если же мы вообще отбросим вопрос о возможном происхождении тотемизма и вместо этого попытаемся открыть его законы, то мы получим в итоге теорию совершенно иного рода. Если вы позволите, я проиллюстрирую это положение сжатым изложением собственной теории тотемизма. Я представлю ее в виде нескольких общих утверждений, которые, на мой взгляд, в будущем можно будет убедительно доказать при помощи обычных логических методов индукции:

(1) В примитивных обществах любые предметы, оказывающие важное влияние на социальную жизнь, неизбежно становятся объектами ритуальных обрядов (негативных или позитивных), и функция таких ритуалов заключается в том, чтобы выражать, а тем самым закреплять и увековечивать признание социальной ценности тех объектов, к которым они обращены.

(2) Следовательно, в обществе, выживание которого полностью или в значительной степени зависит от охоты и собирательства, различные виды животных и растений, в особенности те из них, которые употребляются в пищу, становятся объектом ритуальных обрядов.

(3) В некоторых типах дифференцированных обществ (например, племенах, разделенных на сибы или кланы, т. е. на группы родственников) различные сегменты общества имеют тенденцию отграничиваться друг от друга различием ритуала; обряды одного и того же типа, общего для всего племени, направляются каждым из его сегментов на свой особый объект или класс объектов.

(4) Следовательно, в то время как в недифференцированных обществах (например, у андаманцев) ритуальное отношение к животным и растениям, используемым в пищу, является общим недифференцированным отношением между социумом и миром природы в целом, для дифференцированных обществ характерна общая тенденция развивать особые ритуальные отношения между каждым из социальных сегментов (кланов или других групп) и какими-то одним или несколькими видами животных и растений или же, в некоторых случаях, каким-то особым фрагментом природы, в который включено много видов.

Сейчас у меня, разумеется, нет возможности развить и объяснить эту теорию тотемизма более подробно. Первый и третий тезисы устанавливают общие законы, обсуждение ко-

торых потребовало бы рассмотреть в полном объеме общую теорию ритуала.<sup>4</sup> Я даю лишь схематичное изложение этой теории, дабы показать вам, что возможна такая теория тотемизма, которая, будучи доказанной, поможет нам понять не только тотемизм, но также и многое другое, не обращаясь к каким бы то ни было гипотезам об историческом происхождении тотемизма. Далее я хотел бы указать, и указать со всей определенностью, что такого рода теория (будь то очерченная выше или какая-то другая) может быть проверена при помощи обычных процедур верификации. Я впервые заинтересовался тотемизмом около 16 лет назад. Тогда я решил начать с исследования какого-нибудь примитивного народа, у которого бы тотемизм отсутствовал, — если бы, конечно, такой удалось найти. Такой народ я нашел на Андаманских островах. Поработав какое-то время среди андаманцев, я рискнул сформулировать рабочую гипотезу тотемизма; она во многом совпадала с теми тезисами, которые я вам только что изложил. Позднее я отправился в Австралию, где обнаруживаются некоторые из наиболее интересных форм тотемизма, намереваясь провести там лет восемь — десять, т. е. столько, сколько, как я считал, потребовалось бы для проверки этой гипотезы. К сожалению, через два с небольшим года моя работа была прервана войной, и я, поскольку представилась такая возможность, поехал в Полинезию, где, судя по всему, сохранились остатки тотемической системы, ныне включенные в систему политеизма. Таким образом, хотя я и не могу сказать, что мне удалось полностью подтвердить указанную гипотезу, мне тем не менее представилась возможность проверить ее на довольно обширном полевом материале. Во всяком случае, здесь я привожу ее как пример гипотезы, которая еще не проверена, но поддается проверке, в отличие от теорий происхождения тотемизма.

Кроме того, в самом слове «происхождение» наличествует некоторая двусмысленность. В том смысле, в каком это слово употребляется Дарвином в заглавии его работы «Происхождение видов», оно обозначает те силы, или законы, которые действовали в прошлом и продолжают действовать в настоящее время, производя и воспроизводя модификации живой материи. В этом смысле теория, которую я только что схематично изложил, может быть также названа и теорией происхождения тотемизма. Она имеет дело с силами, или законами, действовавшими в прошлом и действующими до сих пор, которые производят и воспроизводят модификации культуры; ссылаясь на эти законы, она объясняет существование тотемизма в одних обществах и отсутствие его в других.

Между тем как в обыденном употреблении, так и в антропологии в слово «происхождение» чаще вкладывается исторический смысл. Каждый конкретный институт возникает в определенное время и в определенном обществе как результат определенных событий. Чтобы выяснить его происхождение, мы должны узнать, каким образом — а если возможно, то где и когда — он возник. Я говорю о происхождении именно в этом смысле; и я стараюсь показать вам, что социальная антропология таким происхождением специально не занимается и не должна заниматься. Спору нет, там, где у нас имеются реальные исторические данные о происхождении того или иного института, их знание может представлять для антропологии очень большую ценность. Однако не подтвержденные и вообще не поддающиеся проверке гипотезы о происхождении никак не могут быть использованы для поиска общих законов.

Специфические социальные силы, изучение которых является делом социальной антропологии, постоянно присутствуют в любом обществе и поддаются наблюдению и изучению в точно такой же степени, в какой психолог может наблюдать проявление определенных сил в индивидуальном человеческом поведении.

Мне бы хотелось, чтобы вы четко уяснили, что непрестанные поиски теорий происхождения мешали социальной антропологии развиваться в тех направлениях, которые могли бы стать для нее наиболее плодотворными. Социальная антропология не просто не испытывает никакой нужды в теориях исторического происхождения, но, более того, такие теории и сосредоточение внимания на них могут принести ей немало вреда. Не говоря уж о том, что при отсутствии подлинных исторических данных теории происхождения вынуждены базироваться на предполагаемых общих законах. Многие из теорий прежней антропологии покоятся на допущении, что изменения в культуре вызываются потребностью или желанием человека понять и объяснить феномены окружающего мира; это желание заставляет человека формулировать объяснения, и как только они принимаются, его поведение начинает претерпевать изменения под их воздействием, в результате чего складываются всевозможные обычаи. Классический пример этой гипотезы можно найти в теории анимизма Тайлора и Фрэзера. Примитивный человек хочет объяснить феномены сновидений и смерти; он формулирует гипотезу, что у человека есть душа, которая продолжает жить и после смерти тела; как только эта гипотеза принимается, он создает на ее основе бесчисленное множество ритуальных обычаев, в частности

связанных со смертью, похоронами и почитанием предков. Однако предположение о том, что изменения в культуре обычно происходят подобным образом — через понимание, объяснение и установление обычая на основе сложившегося таким образом верования (а именно это допущение, видимо, и лежит в основе многих других теорий происхождения, подобных приведенной здесь в качестве примера), — это общий закон, нуждающийся в проверке. Этот закон еще можно применить к некоторым изменениям, происходящим в наших развитых цивилизациях, где желание объяснений и их поиски приобрели благодаря развитию науки очень важное значение. Но для примитивных народов он, как мне кажется, имеет сравнительно небольшое значение; я думаю, что у них основой возникновения и развития обычая является потребность в действии и коллективном действии, ощущаемая в определенных обстоятельствах, оказывающих влияние на общество или группу, а обычай и связанные с ним верования создаются с тем, чтобы удовлетворить эту потребность. Обсуждение этой темы увело бы нас слишком далеко, и я упоминаю об этом лишь для того, чтобы показать, что теории происхождения, подобные анимистической теории или, например, теории тотемизма Фрэзера, неизбежно предполагают такие допущения, которые, будь они истинными, были бы общими законами. Следовательно, прежде чем приступать к разработке теорий происхождения, необходимо тщательно проверить предполагаемые нами общие законы и продемонстрировать их действие при помощи достаточно широкой индукции.

Теперь, я надеюсь, вы увидите, куда привели нас наши рассуждения. Неразбериха, царившая в изучении культуры, сдерживавшая ее развитие и вызывавшая в последние годы серьезное недовольство среди ученых, явилась результатом того, что методология нашей науки не была разработана в достаточной степени. Средство исправить эту ситуацию одно — признать, что два разных метода объяснения культурных фактов, исторический и индуктивный, должны быть четко отделены друг от друга, а сделать это будет легче всего, если мы признаем, что они относятся к разным дисциплинам, имеющим разные названия. Тогда этнология будет означать попытки реконструкции истории культуры и должна будет со всей строгостью и определенностью принять историческую точку зрения и разработать специальные методы, при помощи которых можно было бы получать выводы, обладающие определенной степенью вероятности. Эта позиция разделяется ныне большинством американских ученых и постепенно обретает почву в Германии и Англии. Социальная антропология же

будет в этом случае чисто индуктивной наукой о феноменах культуры, нацеленной на открытие общих законов и приспособляющей к своему предмету исследования обычные логические методы естественных наук. Теории происхождения, занимавшие столь большое место в антропологической литературе прошлого столетия, будут тогда рассматриваться как своего рода ничейная территория на стыке этнологии и социальной антропологии. Поскольку они представляют собой попытки реконструировать историю культуры, то они относятся скорее к этнологии; но поскольку они предполагают и не могут не предполагать существование определенных общих законов, они находятся в зависимости от социальной антропологии, которая должна такие законы наглядно продемонстрировать в действии и верифицировать. Иначе говоря, теории происхождения должны объединить в себе достижения этнологии и социальной антропологии, дабы когда-нибудь в будущем извлечь из этого определенную пользу. Сегодня же им необходимо собирать точные и общепризнанные результаты социально-антропологических и этнологических исследований, а это станет возможным лишь тогда, когда каждая из этих дисциплин будет строго придерживаться своих собственных целей и методов.

Оставив в стороне эту ничейную территорию теорий происхождения, что можно сказать о взаимоотношении между этнологией и социальной антропологией? Социальная антропология как индуктивная наука должна опираться исключительно на факты и на достоверные наблюдения этих фактов. Если этнология выдвигает гипотезы, недостаточно доказанные (а в настоящее время лишь немногие из этнологических гипотез могут быть доказаны в полной мере), то такие гипотезы социальная антропология использовать не может. Ибо в противном случае гипотеза бы настраивалась на гипотезу, а это чересчур шаткое строение. Этнология может дать социальной антропологии мало, крайне мало новых фактов. Она не способна на большее. Что касается знаний о том, какие изменения и при каких обстоятельствах имели место, то здесь социальная антропология должна опираться на историю, а не на гипотетическую историю.

С другой стороны, я склонен полагать, что этнология никогда не достигнет чего-то серьезного без помощи социальной антропологии. Когда Адам Смит впервые попытался составить «гипотетическую историю», он стремился строить свои гипотезы на основе «известных принципов». Любая гипотетическая реконструкция может претендовать на успех лишь в том случае, когда она базируется на прочном знании

законов истории. Но дать такие законы может только социальная антропология. Если вы изучите двухтомную «Историю меланезийского общества», в которой Риверс предпринял этнологический анализ культуры Океании и попытался реконструировать ее историю, вы увидите, что на протяжении всей книги выводы строятся на предположениях о том, что могло бы произойти при определенных условиях, например, когда два народа с разными культурами входили в контакт и поселились на одном острове. Все допущения такого рода представляют собой гипотетические общие суждения, которыми специально занимается социальная антропология и которые могут быть доказаны только с помощью индукции. И основное возражение против предположений, используемых Риверсом, состоит в том, что они, судя по всему, не основываются на достаточно широкой индукции и, следовательно, остаются спорными, отчего и все здание, на них построенное, очень шатко.

Или же почитайте Сепира, который попытался установить принципы, при помощи которых мы могли бы вписать так называемую «временную перспективу» в факты локального распределения культурных элементов. Вы еще раз столкнетесь с тем, что он предполагает — и не может не предполагать — определенные общие принципы, или законы. Они могут быть истинными, а могут и не быть; доказать их — дело индуктивного метода, а стало быть, социальной антропологии. И если уж этнология пользуется такими допущениями — а я не вижу, как она могла бы этого избежать, — то она должна опираться на социальную антропологию, их подтверждающую.

Итак, как только этнология и социальная антропология будут признаны отдельными науками — одна исторической, а другая индуктивной, — отношение между ними будет отношением односторонней зависимости. Социальная антропология может существовать и без этнологии, но этнология, видимо, не может существовать без тех допущений, которые входят в компетенцию социальной антропологии.

Давайте теперь перейдем к краткому рассмотрению еще одного важного вопроса, а именно вопроса практической ценности тех результатов, которых соответственно можно ожидать от этнологии и социальной антропологии.

Этнология дает нам гипотетическую реконструкцию исторического прошлого цивилизации, причем некоторые из ее выводов устанавливаются с достаточно высокой степенью вероятности, другие же остаются не более чем правдоподобными догадками. Ее практическая ценность для человеческой

жизни не может отличаться от ценности истории и уж точно не может быть большей. Голые исторические факты часто сами по себе бывают очень интересными. Нам, быть может, любопытно будет узнать, что несколько веков назад произошло проникновение на Мадагаскар выходцев из Юго-Восточной Азии. Но простое знание событий прошлого само по себе не способно дать никаких ориентиров для нашей практической деятельности. Ибо для этого нам нужны не факты, а обобщения, основанные на фактах. Давать такие обобщения не входит в задачи истории и этнологии. И историки, и этнологи все более это осознают. Поэтому я не могу убедить себя в том, будто изобретательные и интересные построения этнологов будут когда-нибудь иметь большую практическую ценность для человечества. Поскольку вы можете заподозрить меня в том, что я, отстаивая здесь притязания социальной антропологии, несправедлив к этнологии, то я процитирую вам, что говорит в рецензии на книгу Лоуи «Первобытное общество» профессор Крёбер. Профессор Крёбер — один из самых решительных сторонников строго исторического метода изучения культуры. От него, стало быть, менее всего можно ожидать какой-либо предвзятости по отношению к своей науке. Он пишет:

«Если мы теперь перейдем от успеха книги в логическом применении метода к самому методу, что же мы можем сказать о его ценности? Видимо, неизбежно придется признать: хотя сам метод обоснован и является единственным, который этнолог считает правомерным, тем не менее для исследователей в других областях науки и для любознательных интеллектуалов выводы, получаемые с его помощью, окажутся скорее всего бесполезными. Лишь немногие результаты могут найти применение в других науках, и даже психология, лежащая в основе антропологии, вряд ли сможет что-то из нее почерпнуть и использовать. Короче говоря, отсутствуют причинные объяснения. Данный метод позволяет нам узнать, что когда-то произошло то-то и то-то и при таких-то и таких-то обстоятельствах. Человеческая природа остается неизменной со всеми ее консерватизмом, инертностью и подражательностью. Но конкретные формы, принимаемые теми или иными институтами, несомненно, зависят от множества различных факторов, и если существуют какие-то общие и постоянно действующие факторы, то они не могут быть выделены и остаются такими же неопределенными, как и три упомянутые выше тенденции. Современная этнология, следовательно, говорит по существу о том, что то-то и то-то произошло, и может поведать нам, почему это произошло именно так, а не

иначе, в том или ином конкретном случае. Она не говорит, да и не пытается ничего сказать о том, почему все это вообще происходит в обществе.

Такой пробел, вероятно, неизбежен. Он не может быть ничем иным, как результатом нормального научного метода, используемого в истории. Важно, чтобы этнолог признал это. До тех пор пока мы будем предлагать миру лишь реконструкции частных подробностей и упорствовать в своем негативном отношении к более широким выводам, мир будет видеть в этнологии мало проку. Люди хотят знать, почему. Когда угасла первоначальная вспышка интереса, вызванная тем фактом, что у ирокезов имеются матрилинейные кланы, а у арунта — тотемы, они хотят знать, почему у них все это есть, а у нас нет. Ответ этнологии, приводимый Лоуи, по сути гласит, что существуют такие племена, столь же примитивные, как ирокезы и арунта, у которых, как и у нас, нет ни кланов, ни тотемов. Но опять-таки возникает вполне оправданный вопрос: почему в некоторых культурах сформировались кланы и тотемы, а в других — нет? И мы в ответ либо говорим, что не знаем этого, либо говорим, что диффузия некой идеи одних регионов достигла, а до других не дошла. Можно было бы заявить, что такие вопросы наивны. Но они все же возникают и будут возникать. И, казалось бы, этнологи должны чистосердечно признать, насколько ограниченными являются достигаемые ими результаты, как мало они удовлетворяют требование (будь то оправданное или праздное) давать более масштабные выводы и как мало они предлагают формулировок, которые помешали бы рядовому исследователю вновь броситься в удобные объятия легковесных и необоснованных теорий. Такого признания в книге Лоуи нет.

И наконец, как бы прочно ни привязывали нас научные идеалы к тем инструментам, которыми мы пользуемся, нам необходимо также признать, что желание практического применения знания в человеческом поведении — желание неизбежное. Отрасль науки, отказывающаяся от надежды внести хоть какой-то вклад в упорядочение жизни, заходит в тупик. Следовательно, если мы не можем предложить ничего, чем мир мог бы воспользоваться, на нас лежит обязанность по крайней мере осознать эту неудачу.

Сколь бы серьезной ни была эта относительная бесполезность, такая позиция все-таки предпочтительнее по сравнению с той, которая признает предъявляемые требования, но пытается удовлетворить их выводами, сделанными на основе поверхностных размышлений и под влиянием личных предубеждений. В конце концов, честность — первейшая добродетель.



тель, и сдержанность Лоуи представляет собой большой прогресс по сравнению с блистательными иллюзиями Моргана. Но кое-кто вздохнет с сожалением по поводу того, что честь метода, столь успешно представленная в этой книге, не заставляет быстрее биться сердце видением более широких перспектив».

Таким образом, если этнология с ее строго историческим методом исследования может нам сказать лишь о том, что какие-то события произошли, могли или должны были произойти, то социальная антропология со своими индуктивными обобщениями может сказать нам, каким образом и почему, т. е. согласно каким законам, такие вещи происходят. Может быть, и опрометчиво пытаться предсказать, что принесет нам в будущем наука, ныне находящаяся еще в младенческом состоянии, но я бы предположил, учитывая, каких результатов мы уже достигли в нашей жизни благодаря открытиям наук о природе, что открытие фундаментальных законов, управляющих поведением человеческих обществ и развитием социальных институтов (права, морали, религии, искусства, языка и т. д.), вероятно, будет иметь огромные и далеко идущие последствия для будущего человечества. Не так давно обретенное нами знание законов физических и химических явлений уже позволило нам достичь огромного прогресса в материальной цивилизации благодаря контролю над силами природы. Открытие законов человеческой психики, являющееся особой задачей психологии, видимо, обещает нам аналогичный прогресс в вопросах воспитания и образования. Разве не вправе мы заглянуть вперед, в то время, когда адекватное познание законов социального развития, дав нам знание о социальных силах (как материальных, так и духовных) и контроль над ними, позволит достичь результатов величайшего значения? Такова, во всяком случае, моя вера, и такой должна быть вера социального антрополога. Кто из нас в наше время не ощущает, что многое в нынешней цивилизации лучше было бы изменить или вообще устранить? Но мы не знаем, как достичь желаемых целей, ибо наши знания о процессах социального изменения слишком скудны, да и те в лучшем случае чисто эмпирические или немногим более того. В своих попытках совладать с болезнями нашей цивилизации мы напоминаем эмпириков в медицине, только еще более невежественны. Они ставят эксперименты, испытывают одно средство за другим, не зная с определенностью, какими будут результаты. Мы тоже ставим или пытаемся ставить эксперименты в практической политике, и единственное, что отличает нас от революционеров, — то, что последние готовы к ге-

роическим действиям, рискуя всем ради веры в свою панацею. Давайте же прежде всего признаем свое невежество и потребность в знаниях более чем эмпирических, а затем приступим к терпеливой работе по накоплению таких знаний с надеждой на то, что будущие поколения сумеют применить их для построения такой цивилизации, которая будет больше соответствовать чаяниям человеческого сердца.

Между тем этот прогноз результатов, которых мы можем ожидать от социальной антропологии в отдаленном будущем, вероятно, будет не очень-то по душе «человеку дела», ищущему непосредственной отдачи от своих затрат. Давайте же посмотрим, каких более быстрых практических результатов можно достичь при помощи нашей науки. В этой стране мы сталкиваемся с одной чрезвычайно сложной и запутанной проблемой. Это потребность найти какой-нибудь способ, при помощи которого две очень разные расы с совершенно разными формами цивилизации могли бы жить вместе в одном обществе, поддерживая друг с другом тесные политические, экономические и моральные контакты, чтобы при этом белая раса не утратила тех достижений своей цивилизации, которые обладают высочайшей ценностью, и чтобы не было того нарастающего беспокойства и внутреннего брожения, которое, видимо, всегда угрожает нам, когда в обществе отсутствуют стабильность и единство. Я не сомневаюсь, что найдутся люди, отрицающие существование такой проблемы или ее сложность; однако я верю, что люди думающие все более и более приходят к осознанию как трудноразрешимости, так и её насущности, а некоторые уже увидели, что мы не обладаем ни знанием, ни пониманием, необходимыми для того, чтобы с этой проблемой справиться.

Мне кажется, что здесь социальная антропология может сослужить хорошую службу и принести значительные и почти немедленные результаты. Изучение верований и обычаев коренных народов с целью не просто реконструировать их историю, а раскрыть их смысл, их функцию, т. е. то место, которое они занимают в душевной, моральной и социальной жизни, может оказать неоценимую помощь миссионеру или государственному служащему, занимающимся практическими проблемами приспособления местной цивилизации к новым условиям, вызванным оккупацией страны. Представим миссионера или чиновника, интересующегося возможными результатами усилий по искоренению или дискредитации обычая *уку-лобола*. Он может поэкспериментировать, но тогда он рискует вызвать такие непредвиденные результаты, что от эксперимента будет больше вреда, чем пользы. Этнологи-

ческие теории, описывающие вероятную прошлую историю африканских племен, не окажут ему вообще никакой помощи. Но социальная антропология, хотя пока еще и не имеет возможности предложить окончательную теорию *лобола*, тем не менее может сообщить ему много такого, что оказало бы ему немалую помощь, а также указать ему такое направление исследования, следуя в котором он мог бы узнать еще больше. Это лишь один из множества примеров, которые я мог бы привести. Проблема, связанная с тем, как избавиться от веры в колдовство, — еще один пример, когда социальная антропология может снабдить миссионера или администратора такими знаниями и пониманием, без которых те, вероятно, не сумели бы найти удовлетворительного решения стоящих перед ними практических проблем. Пытаться решать эти практические проблемы — не дело социального антрополога; заниматься этим было бы для него, на мой взгляд, неразумно. Ученый должен оставаться максимально свободным от практического применения полученных им научных результатов; в особенности это касается тех проблем, которые превратились в предмет горячих и нередко предубежденных дискуссий. Работа ученого — изучать жизнь и обычаи коренного населения и находить для них объяснение с позиции общих законов. Миссионер, учитель, просветитель, администратор, судья — вот те люди, которые должны применять полученные знания для решения практических проблем, с которыми нам в настоящее время приходится сталкиваться.

Мне хотелось бы более подробно остановиться на этом вопросе и показать вам, как хотя бы небольшое знание социальной антропологии могло бы спасти нас от многих крупных ошибок в обращении с коренными народами. Однако я должен перейти к заключительной теме моего послания. Это связь между социальной антропологией и этнографией.

Под этнографией я имею в виду наблюдение и описание феноменов культуры, или цивилизации, особенно у неразвитых народов. Следовательно, она обеспечивает фактическими данными как этнологию, так и социальную антропологию. В прошлом работа по наблюдению и фиксации этнографических данных осуществлялась главным образом людьми, почти или вовсе не имевшими подготовки в области социальной антропологии и нередко плохо знакомыми с этнологией. Факты, собранные таким образом со всего земного шара, изучались далее антропологами, обычно не имевшими возможности самостоятельно заниматься этнографическими наблюдениями; антропологи анализировали эти факты. Результаты такого разделения труда были крайне неудовлетворительны-

ми для обеих сторон. Наблюдения, зафиксированные неподготовленным путешественником или миссионером, чаще всего ненадежны и крайне редко бывают точными. Ясно, что в физике и химии трудно провести точные наблюдения, не имея систематической подготовки в соответствующей науке. В этнографии же работа по осуществлению наблюдений даже еще сложнее, чем в физике. Нет ни одной науки, в которой бы наблюдение было более сложным делом или даже, осмелюсь заметить, столь же сложным. В прошлом этнография немало пострадала от отсутствия подготовленных наблюдателей и надежных описаний, которые только они и могли бы нам дать. Ныне этот недостаток потихоньку преодолевается, и постепенно накапливается объем информации, собранной подготовленными наблюдателями в разных районах мира.

Между тем разделение труда между наблюдателем и теоретиком было неудовлетворительным и еще по одной причине. Во-первых, социальный антрополог был вынужден полагаться на описания, точность которых он никак не мог проконтролировать; во-вторых, он не мог проверить свои гипотезы дальнейшими наблюдениями, а этот процесс представляет собой неотъемлемую часть индуктивного метода.

Мне представляется, что разрыв между наблюдением и гипотезой плох со всех сторон и что социальной антропологии никогда не удастся достичь прогресса, пока она не соединит их воедино так, как это сделано в других науках. Мой личный опыт твердо убедил меня в этом. Я читал разные интерпретации обычаев тех народов, среди которых мне довелось жить, и у меня есть уверенность, что авторы этих интерпретаций никогда не решились бы их предложить, если бы им самим случилось наблюдать этих людей и их обычаи. Мне самому также доводилось разрабатывать гипотезы для объяснения обычаев разных регионов. Позже, когда я посещал эти регионы, малейшие реальные наблюдения очень быстро заставляли меня отказываться от них.

Чтобы достичь прогресса, социальная антропология должна соблюдать все правила индукции. Сначала из наблюдений берутся факты, а потом для объяснения этих фактов формулируется гипотеза. Но это лишь первые два шага в индукции, причем не самые сложные. Следующим шагом является повторное обращение к полевым наблюдениям с целью проверки и подтверждения гипотезы. Может оказаться, что рабочая гипотеза нуждается в модификации, иногда ее нужно совсем отвергнуть и заменить новой. И этот процесс продолжается до тех пор, пока мы не сможем превратить нашу гипотезу в теорию, обладающую определенной степенью вероятности.

Такой процесс индукции, сочетающий в себе наблюдение и построение гипотезы, должен осуществляться социальным антропологом в полевых условиях. Я глубоко убежден, что только так мы сможем подобающим образом выполнять свою работу. Ученый, не только получивший знание научных методов этнографического наблюдения, разработанных в последней четверти прошлого столетия д-ром Риверсом, но и хорошо знающий теорию социальной антропологии, должен быть готов провести несколько лет своей жизни в ближайшем контакте с тем народом или народами, которые он изучает. Он должен не только вести наблюдения, но и пытаться объяснить обычаи и верования этих людей, т. е. стремиться показать, что каждый из этих обычаев и каждое из этих верований являются частными случаями некоторого общего закона, свойственного человеческому обществу.

Несомненно, существует опасность того, что наблюдение попадет под влияние прежде усвоенных теорий. Любое этнографическое наблюдение оказывается под влиянием тех или иных предубеждений, но предубеждения опытного антрополога несравненно менее вредны, нежели предрассудки простого путешественника или профессионально неподготовленного, пусть даже и образованного, человека, на сообщения которых о нецивилизованных народах нам в прошлом приходилось полагаться.

Позвольте мне теперь максимально коротко сформулировать основные идеи, которые я здесь отстаивал. Систематическое изучение цивилизации началось с середины прошлого века. Сначала оно не вполне осознавало свои цели и методы. Последователи новой науки были вынуждены принять теории, методы и свидетельства, которые мы теперь должны поставить под сомнение или отвергнуть. Однако именно благодаря труду этих людей смогла сформироваться новая наука. С конца прошлого века предпринимались определенные усилия по введению более строгих методов наблюдения и интерпретации. Одним из результатов этих усилий стало то, что мы теперь располагаем гораздо большим объемом точной информации о культуре нецивилизованных народов, в свете которой многие из прежних обобщений оказались необоснованными. В отношении метода интерпретации наиболее заметной тенденцией было возрастающее влияние исторической точки зрения и исторического метода, приведшее к признанию особой самостоятельной науки (которую я здесь называю этнологией), которая строго ограничивается задачами гипотетической реконструкции прошлого, исключая всякие обобщения и всякие попытки формулировать законы. В частности, многие

прежние теории эволюции были поставлены под вопрос, а многими учеными и вовсе отвергнуты.

В то же время ученые почти не обращали внимания на другой метод исследования, а именно индуктивный, при помощи которого мы пытаемся вывести обобщения и открыть естественные законы человеческого общества. Это произошло по двум причинам. Во-первых, антропологи занимались не поиском законов, а выяснением происхождения. Во-вторых, эту науку путали с психологией, и эта путаница все еще сохраняется в умах многих исследователей цивилизации и заставляет их считать изучение обычаев примитивных народов с индуктивной точки зрения задачей психологов.

Следовательно, во имя будущего науки о цивилизации необходимо разделить эти два разных метода, а это легче будет сделать, если мы будем использовать в отношении них разные имена, назвав первый этнологией, а второй — социальной антропологией. Эти две дисциплины хотя и самостоятельны, но связаны друг с другом. В частности, я считаю, что этнология не сможет развиваться без помощи социальной антропологии; историю цивилизации невозможно реконструировать без знания фундаментальных законов жизни общества.

Далее я утверждал, что от социальной антропологии мы можем ожидать результатов огромного практического значения, причем не только в более или менее отдаленном будущем, но и прямо сейчас, на что мы вряд ли можем надеяться в отношении этнологии.

Итак, я особо подчеркивал возможности социальной антропологии в противовес возможностям этнологии. В последние годы этнология привлекала к себе в Англии, Германии и Америке необоснованно много внимания, в то время как социальная антропология везде, кроме Франции, испытывала незаслуженное пренебрежение. Это, на мой взгляд, достаточное оправдание — если вообще требуются какие-то оправдания — для данной попытки добиться признания ее важности и практической ценности.

Сейчас, как мне кажется, настал критический момент для изучения примитивной культуры. После семидесятилетних напряженных усилий оно наконец-то обрело почву. Оно все более осознает свои цели и методы, свои возможности и ограничения. Социальная антропология получила — правда, не без долгой борьбы, — признание в университетах и вне университетских стен как равная в ряду других наук. Ныне она в состоянии, как мне кажется, дать такие результаты, которые будут иметь непосредственную практическую ценность, в особенности для тех людей, которые заняты управлением и

просвещением отсталых народов. В последние годы возросло число ученых, прошедших профессиональную подготовку в области строгих методов наблюдения и обладающих знаниями, необходимыми для успешного проведения полевых исследований. Между тем, пока наука набирается опыта, сам предмет ее исследования очень быстро исчезает. Распространение белой расы и европейской цивилизации по всему миру вызвало в нем в течение одного-двух столетий колоссальные изменения. Коренные народы во многих регионах были истреблены, как, например, тасманийцы, или же находятся на грани исчезновения, как, например, австралийские аборигены и наши бушмены. Повсеместно, даже если самим людям удастся выжить, их обычаи и образ жизни изменяются. Они уже не изготавливают тех вещей, которые делали раньше, они изучают новый язык, их обычаи выходят из употребления, многие из их прежних верований предаются забвению. Материал, на который опираются этнологические и социально-антропологические исследования, исчезает буквально на наших глазах. Нет, кажется, больше ни одной науки, которая бы находилась в таком положении. Нет больше ни одной науки, в которой работа, не сделанная сегодня, возможно, уже не может быть сделана никогда.

Поэтому наша работа неотложна, а ввиду ее огромной важности для решения практических проблем, стоящих перед этой страной, где нас окружает коренное население, я бы осмелился предположить, что в данный момент для Ассоциации не может быть более важного направления работы, нежели всяческое поощрение и оказание всесторонней помощи социальной антропологии и научному изучению коренных народов этого континента.

## Примечания

<sup>1</sup> South African Journal of Science. V. XX (October, 1923), p. 124-147. Президентское послание секции «Е» Южно-Африканской Ассоциации Развития Науки, 13 июля 1923 г.

<sup>2</sup> E. Tylor. Researches into the Early History of Mankind, p. 5.

<sup>3</sup> Может возникнуть вопрос, почему бы не воспользоваться словом «социология» вместо тяжеловесного выражения «социальная антропология». Словоупотребление должно быть точным, а многое из того, что в англоязычных странах обычно называется социологией, представляет собой несколько аморфную дисциплину, о приверженцах которой Штейнмец как-то сказал: «On desireé des vérités larges, éternelles, valables pour toute l'humanité, comme prix de quelques heures de spéculation somnolente». (Желают истин великих, вечных, значи-

мых для всего человечества в качестве цены за несколько часов дремотных размышлений. — франц.).

<sup>4</sup> В работе об андаманцах я уже опубликовал часть данных, доказывающих первые два утверждения.

## **Библиография**

F. Graebner. Methode der Ethnologie. Heidelberg, 1911.

W. H. R. Rivers. The Ethnological Analysis of Culture; Presidential Address to the Anthropological Section of the British Association for the Advancement of Science, 1911.

W. H. R. Rivers. The History of Melanesian Society. 2 vols. Cambridge, 1914.

A.L. Kroeber. Eighteen Professions // American Anthropologist. V. 17, 1915, p. 283.

H.K. Haebelin. Anti-Professions. A Reply to Dr. A.L. Kroeber // Ibid., p. 756.

E. Sapir. Time Perspective in Aboriginal American Culture. A Study in Method. Ottawa, 1916.

J. R. Swanton. Some Anthropological Misconceptions // American Anthropologist. V. 19, 1917, p. 459.

F. Boas. The Methods of Ethnology // American Anthropologist. V. 22, 1920, p. 311.

W. Schmidt. Die kulturhistorische Methode und die nordamerikanische Ethnologie // Anthropos. Band XIV — XV, 1920, S. 546.

*Перевод В.Г. Николаева*



Альфред Р. Радклиф-Браун

# Историческая и функциональная интерпретации культуры и практическое применение антропологии в управлении туземными народами<sup>1\*</sup>

---

**А**нтропология все более и более претендует на то, чтобы к ней относились как к науке, имеющей непосредственную практическую ценность для решения проблем управления и просвещения отсталых народов. Признание этих ее притязаний в последнее время во многом определяет развитие антропологических исследований в Британской империи: в Ашанти, Нигерии, Папуа и подмандатной территории Новая Гвинея введены специальные должности правительственных антропологов; служащие, отправляющиеся на колониальную службу в Африку, проходят антропологическую подготовку; в 1920 г. была учреждена Школа африканской жизни и языка в Кейптауне, а совсем недавно была открыта Школа антропологии в Сиднее. Эти изменения выдвинули на передний план следующий вопрос: какого рода антропологические исследования имели бы практическую ценность для решения проблем колониального управления? Работа этнографа, просто собирающего информацию об образе жизни и обычаях туземцев, бесспорно, имеет большое значение. Но наука не ограничивается сбором данных; она должна их интерпретировать. Когда мы имеем дело с явлениями культуры, в нашем распоряжении есть два метода интерпретации, которые можно было бы назвать историческим и функциональным. Когда мы используем исторический метод, мы «объясняем» культуру или какой-то отдельный ее элемент, показывая, каким образом они стали такими, каковы они есть, в процессе исторического разви-

---

\* A. R. Radcliffe-Brown. Method in Social Anthropology. Bombay, 1960, p. 32-34.

тия. Этот метод наиболее пригоден в том случае, если мы располагаем исчерпывающими историческими данными. Что же касается нецивилизованных народов, о которых мы такими исчерпывающими данными не располагаем, то здесь применение исторического метода представляет собой гипотетическую реконструкцию прошлого. Антропологическое теоретизирование в последние полстолетия чаще всего принимало такую форму. Слабые стороны этого метода заключаются в том, что (1) гипотетические реконструкции остаются гипотетическими и не поддаются верификации; (2) их обоснованность зависит от обоснованности тех допущений (как правило, безотчетных), на которых они базируются, а именно допущений относительно природы культуры и законов ее развития; и, стало быть, (3) исторический метод фактически ничего не объясняет, ибо история *объясняет* лишь тогда, когда показывает нам *во всех мельчайших подробностях* связь между культурой, как она существует в данный момент времени, и определенными условиями и событиями исторического прошлого. Наиболее же слабой стороной метода, интерпретирующего культуру при помощи гипотетической реконструкции неизвестного прошлого, является то, что он полностью лишен какой бы то ни было *практической* ценности. Исторический метод представляет для нас самое большее академический интерес. Функциональный метод интерпретации зиждется на допущении, что культура представляет собой интегрированную систему. В жизни конкретного сообщества каждый элемент культуры играет особую роль, выполняет свою специфическую функцию. Определение этой функции является задачей той науки, которую можно было бы назвать «социальной физиологией». В основе данного метода лежит постулат, согласно которому существуют общие «физиологические», или функциональные, законы, истинные для всех человеческих обществ, для всех культур. Функциональный метод имеет целью открыть эти общие законы и объяснить с их помощью каждый конкретный элемент той или иной культуры. Например, если мы пришли к обоснованному обобщению, что основной функцией ритуала и церемонии является выражение и поддержание чувств, необходимых для социальной сплоченности, то мы сможем объяснить любой ритуал и любую церемонию, показав, каким чувствам они обеспечивают выражение и как эти чувства связаны со сплочением общества. История, в узком смысле, не дает и не может дать нам знания таких общих законов. Гипотетическая реконструкция прошлого с необходимостью предполагает какие-то общие принципы, однако эти принципы не обосновываются. Ее же результаты на-

прямою зависят от их обоснованности. Функциональный метод нацелен на открытие и верификацию общих законов при помощи тех же логических методов, которыми пользуются естественные науки — физика, химия, физиология. Если мы хотим пользоваться знанием в практической деятельности, это знание должно быть обобщенным. Чтобы управлять какой-то группой явлений, мы должны знать те законы, которым они подчиняются. Только поняв культуру как функционирующую систему, мы сможем предвидеть результаты любого оказываемого на нее преднамеренного или непреднамеренного влияния. Поэтому, если антропология хочет оказать помощь в решении практических проблем управления и образования, ей необходимо отказаться от попыток угадать историческое прошлое и посвятить себя функциональному исследованию культуры.

### Примечание

<sup>1</sup> Сокращенный вариант выступления на Всетихоокеанском научном конгрессе, проходившем на о. Ява в 1929 г.

*Перевод В.Г. Николаева*

Альфред Р. Радклиф-Браун  
**Сравнительный метод  
в социальной антропологии**<sup>1\*</sup>

---

**К**огда говорят о «сравнительном методе» в антропологии, имеется в виду метод, используемый Фрэзером в книге *«Золотая ветвь»*. Однако сравнение отдельных характерных черт социальной жизни может преследовать две совершенно разные цели, соответствующие различию, обычно проводимому в Англии между этнологией и социальной антропологией. Наличие в двух или более обществах сходных институтов, обычаев или верований в ряде случаев может приниматься этнологом как свидетельство существования определенных исторических связей. Целью этнологии является реконструкция истории общества, народа или региона. В сравнительной социологии, или социальной антропологии, цель сравнения иная; здесь изучение многообразия форм социальной жизни служит основой для теоретического анализа феноменов человеческого общества.

Франц Боас в работах 1888 и 1896 гг. отмечал, что перед антропологией стоят две задачи. Одна из них — «реконструкция» истории отдельных регионов или народов. О ней Боас говорит как о «первой задаче». Вторую задачу он описывает следующим образом: «Сравнение социальной жизни разных народов доказывает, что в основе своей их культурное развитие удивительно единообразно. Отсюда следует, что существуют какие-то законы, которым подчинено это развитие. Их открытие является второй и, возможно, более важной задачей нашей науки... В ходе такого рода исследований мы обнаруживаем, что один и тот же обычай, одни и те же представления встречаются у народов, между которыми мы не можем установить никаких исторических связей, вследствие чего мы не можем предполагать их общее историческое происхождение».

---

\* A. R. Radcliffe-Brown. *Method in Social Anthropology*. Bombay, 1960, p. 89-105.

ние и стоим перед необходимостью решить, не существуют ли какие-то законы, приводящие к возникновению одних и тех же или по меньшей мере похожих феноменов независимо от исторических причин. Таким образом, перед этнологией встает вторая важная задача, а именно исследование законов социальной жизни». «Частое проявление сходных феноменов в культурных ареалах, не имевших друг с другом исторических контактов, наводит на мысль, что из их исследования мы можем извлечь важные результаты, ибо оно показывает, что человеческий разум повсюду развивается согласно одним и тем же законам».

Боас включал обе эти задачи в единую научную дисциплину, которую иногда называл «антропологией», а иногда «этнологией». Для некоторых из нас в нашей стране представляется более удобным относить исследования, посвященные реконструкции истории, к области этнологии, а термином «социальная антропология» обозначать изучение общих черт, регулярно проявляющихся в развитии человеческого общества, на материале исследования примитивных народов.

Итак, сравнительный метод в социальной антропологии — это метод «кабинетных антропологов», тех, кто работает в библиотеках. Их важнейшей задачей является поиск того, что принято называть «параллелями», т. е. схожих черт, обнаруживающихся в разных обществах настоящего и прошлого. Шестьдесят лет назад в Кембридже Фрэзер представлял кабинетную антропологию, пользующуюся сравнительным методом, в то время как Хэддон настаивал на необходимости «интенсивного» изучения отдельных обществ посредством систематических полевых исследований, проводимых компетентными наблюдателями. Развитие полевых исследований привело к пренебрежению сравнительным методом. Это понятно и простительно, однако имело и ряд печальных последствий. Студентов учат, что каждую особенность социальной жизни они должны рассматривать в ее контексте, во взаимосвязи с другими особенностями той социальной системы, в которой она существует. Но их зачастую не учат смотреть на нее в более широком контексте, в контексте человеческого общества в целом. Сорок пять лет назад кембриджская школа антропологии учила не тому, что от кабинетной антропологии нужно вообще отказаться, а тому, что ее необходимо совмещать с интенсивными исследованиями конкретных примитивных обществ, в которых каждый отдельный институт, обычай или верование рассматривались бы в неразрывной связи с той целостной социальной системой, частями или элементами которой они являются. В отсутствие систематических сравнительных исследований антропологии грозит вырождение в исто-

риографию и этнографию. Социологическая теория должна базироваться на систематическом сравнении и постоянно им проверяться.

Единственный по-настоящему удовлетворительный способ объяснения метода заключается в том, чтобы продемонстрировать его применение. Поэтому давайте на конкретном примере рассмотрим, как может быть использован данный метод. В качестве исходного пункта возьмем характерную особенность, присущую некоторым племенам, живущим во внутренних районах Нового Южного Уэльса. В этих племенах существует разделение населения на две части, которые носят названия Сокол и Ворона\* (Kilpara и Makwara). Существует правило, по которому мужчина должен брать в жены женщину только из другого подразделения, нежели его собственное, а дети принадлежат к тому же подразделению, что и мать. Технически эта система называется системой тотемически представленных экзогамных матрилинейных фратрий.

Одним из способов объяснения того, почему то или иное общество обладает именно теми особенностями, которыми обладает, является объяснение через его историю. Поскольку мы не располагаем аутентичной историей этих, а также и других австралийских племен, то представителям исторической антропологии приходится предлагать нам их воображаемые истории. Например, его преподавание Джон Мэтью объяснил бы существование указанных подразделений и их названия, предположив, что два разных народа, один называемый Соколами, а другой Воронами, вошли в этом районе Австралии в контакт и воевали друг с другом. В конце концов они решили заключить мир и договорились, что впредь мужчина Сокол будет жениться только на женщине Вороне, и наоборот.

Давайте поищем параллели. Очень близкая параллель обнаруживается на северо-западе Америки у хайда, которые также имеют разделение на две экзогамные матрилинейные фратрии, именуемые Орел и Ворон по названиям двух видов птиц, что поразительно совпадает с разделением на Сокола и Ворону в Австралии. У хайда есть легенда, по которой в начале времен орел был единоличным хозяином всей чистой воды, которую он хранил в корзине. Ворон прознал об этом и исхитрился похитить воду у орла. Но пока он пролетал над островом королевы Шарлотты, вода вылилась из тяжелой корзины на землю и образовала озера и реки, из которых теперь пьют воду все птицы; кроме того, в водоемах поселились лососи, которые с тех пор обеспечивают пропитанием людей.

\* В тексте стоит — «Crow». — прим. ред.

В некоторых районах Австралии существуют похожие легенды о соколе и вороне. Согласно одной из них, в начале времен сокол единолично владел источником чистой воды, который он прикрывал большим камнем. Ворона (самец), шпионивший за ним, подглядел, как тот поднимает камень, утоляет жажду, а потом опять кладет камень на место. Вороне удалось поднять камень, но после того, как он испил свежей воды, вши с его головы попали в источник, и к тому же он забыл положить камень на место. В результате этого вода растеклась из источника и образовала реки Восточной Австралии, а вши превратились в треску, ставшую важным продуктом питания для аборигенов точно так же, как лосось на северо-западе Америки. Если принять критерии, сформулированные диффузионистами, в частности Гребнером, то здесь, как они утверждают, мы имеем свидетельство исторического контакта между Австралией и тихоокеанским побережьем Северной Америки.

Как только мы начинаем искать параллели разделению на сокола и ворону, существующему в Австралии, мы тут же обнаруживаем в других районах Австралии многочисленные примеры экзогамных фратрий, в одних случаях матрилинейных, в других — патрилинейных, и эти подразделения часто обозначаются по названиям птиц. В Виктории мы находим противопоставление черного какаду и белого какаду, в Западной Австралии — белого какаду и ворону. Аналогичная система обнаруживается и в Новой Ирландии, где фратрии связываются с морским орлом и ястребом-рыболовом. Тогда мы склонны поставить вопрос, почему же эти социальные подразделения обозначаются названиями двух видов птиц.

В Восточной Австралии разделение населения на два пола находит выражение в так называемом тотемизме полов. В племенах Нового Южного Уэльса «братом» мужчин считается летучая мышь, а «сестрой» женщин в некоторых племенах является козодой, в других — ночная сова. В северной части Нового Южного Уэльса мужским тотемом является летучая мышь, женским — пищуха. (Следует помнить, что австралийские аборигены относят летучую мышь к классу «птиц».) Таким образом, мы находим еще одно дихотомическое разделение общества, в котором подразделения представлены птицами.

В большинстве районов Австралии существует очень важное социальное деление племен на два чередующихся поколения, представляющие собой две эндогамные фратрии. Одна группа состоит из всех людей одного поколения, а также всех тех людей, которые принадлежат к поколению их бабушек и дедушек и к поколению их внуков и внучек. Вторая группа включает всех людей, принадлежащих к поколениям их роди-

телей и детей. Этим группам редко дается какое-то название, однако в некоторых племенах они обозначаются специальными терминами, один из которых применяется индивидом в отношении собственной группы, а второй — в отношении другой группы. Более того, в одном из районов Западной Австралии эти эндогамные фратрии носят имена птиц зимородка и пчелоеда, а в другом районе обозначаются по названиям маленькой иволги и маленького черного дрозда.

Итак, стоящий перед нами вопрос: «Для чего же все эти птицы?» — принимает более широкие очертания. Через соотнесение с парами птиц дается обозначение не только экзогамным фратриям, но и другим типам двойственных делений. Вместе с тем, речь не обязательно идет о птицах. В Австралии фратрии могут обозначаться и по названиям других пар животных: в одном из районов по двум разновидностям кенгуру, в другом — по двум видам пчел. В Калифорнии одна фратрия ассоциируется с койотом, а другая — с дикой кошкой.

Нашу коллекцию параллелей можно было бы пополнить и другими примерами, в которых социальная группа или подразделение получают идентичность и отличие от других через ассоциацию с тем или иным природным видом. Австралийские фратрии — всего лишь один из случаев некоего широко распространенного социального феномена. От частного явления, через сравнительный метод переходим к гораздо более общей проблеме: как понять обычаи, согласно которым социальные группы и сегменты общества различаются путем их сопоставления с теми или иными природными видами? Это и есть общая проблема тотемизма. Теперь она сформулирована. Я не предлагаю решение этой проблемы, ибо за ней, как мне кажется, стоят еще две. Первая заключается в том, каким образом в каждом конкретном обществе находит выражение связь между человеческими существами и другими биологическими видами. Вклад в решение этой проблемы был предложен мною в анализе нетотемического населения Андаманских островов. Вторая проблема состоит в том, каким образом социальные группы оказываются идентифицированными с какой-либо эмблемой, каким-то символом или иным объектом, имеющим символическое или эмблематическое значение. Нация, идентифицируемая с ее флагом, семья, идентифицируемая с фамильным гербом, особая религиозная конгрегация, идентифицируемая по ее связи с тем или иным святым, клан, идентифицируемый по связи с тем или иным тотемным видом, — все это многочисленные примеры одного и того же класса феноменов, в отношении которого мы должны попытаться сформулировать общую теорию.



Проблема, к которой мне сейчас хотелось бы привлечь ваше внимание, — иного рода. Несмотря на то, что по понятным причинам идентифицировать социальные сегменты по связи с теми или иными биологическими видами просто удобно, остается нерешенным вопрос: по какому принципу для представления фратрий дуальной организации отбираются те или иные пары, например, сокол и ворона, орел и ворон, койот и дикая кошка? Задуматься над этим побуждает не праздное любопытство. Мы имеем основания полагать, что понимание данного принципа даст возможность постичь: как туземцы представляют себе дуальную организацию как часть своей социальной структуры. Иными словами, вместо того, чтобы спрашивать себя: «Для чего же все эти птицы?» — мы можем задать вопрос: «Почему именно сокол и ворона, а не какие-то другие пары?»

Я собрал множество историй о Соколе и Вороне в разных районах Австралии, и во всех этих историях они представлены как протагонисты, находящиеся в конфликте того или иного рода. Одного примера будет достаточно. Он был записан в западной Австралии. Сокол был дядей Вороны (самца) по материнской линии. Поскольку в этих племенах мужчина женится на дочери брата матери, то Сокол приходился Вороне потенциальным тестем, перед которым, стало быть, Ворона имел определенные обязательства, в частности должен был снабжать его пищей. Сокол приказал племяннику отправиться на охоту и поймать кенгуру-валлаби. Ворона, убив валлаби, съел его сам. Такой поступок, с точки зрения туземной морали, крайне предосудителен. Когда Ворона вернулся в стойбище, Сокол спросил его, что он принес. Ворона, будучи лжецом, ответил, что ему ничего не удалось поймать. Тогда Сокол его спросил: «А что это там у тебя в брюхе, что даже пояс на нем уже не болтается?» Ворона в ответ сказал, что набил живот смолой акации, дабы утолить приступы голода. Дядя же, в свою очередь, сказал, что не верит ему и будет щекотать его до тех пор, пока того не стошнит. (Этот инцидент излагается в легенде в форме песни Сокола: *Balmanangabalu ngabarina, kidji-kidji malidyala.*) В конце концов, Ворона изрыгнул съеденного валлаби. Тогда Сокол связал его и бросил в костер. Глаза Вороны от огня стали красными, а перья почернели от сажи. Он кричал от боли: «Кра! Кра! Кра!» И Сокол постановил: «Не быть тебе теперь никогда охотником, а будешь ты отныне вором». С тех пор так оно и есть.

Чтобы истолковать этот миф, нам необходимо рассмотреть, при каких обстоятельствах австралийцы сталкиваются с этими птицами. Прежде всего, это две основные плотоядные

птицы в этих землях, а австралийский абориген считает себя «едоком мяса». Один из способов охоты, используемых в этом регионе, заключается в том, что несколько мужчин и женщин собираются вместе для коллективной охоты. В окрестностях деревни поджигаются джунгли, причем таким образом, чтобы ветер распространял пламя. Мужчины становятся в засаде перед стеной движущегося пламени и убивают копьями и палками животных, спасающихся от огня. Женщины тем временем идут следом за огнем и откапывают животных, пытавшихся укрыться под землей, таких, например, как бандикуты. Не успевает начаться такая охота, как тут же один за другим слетаются соколы, дабы присоединиться к охоте на животных, спасающихся бегством от огня. Сокол — это охотник.

Ворона не присоединяется к такой или иного рода охоте, но когда разжигается костер в стойбище, не приходится долго ждать, пока она появится и взгромоздится на дерево неподалеку, но вне досягаемости бумеранга, ожидая возможности стащить себе на ужин кусок мяса.

Среди историй о животных, рассказываемых австралийскими аборигенами, мы можем найти несметное множество параллелей к этой истории о Соколе и Вороне. Взять, к примеру, историю о вомбате и кенгуру, которую рассказывают в том районе Австралии, где Южная Австралия граничит с Викторией. В этой местности вомбат и кенгуру являются для аборигенов основным объектом охоты. В начале времен Вомбат и Кенгуру были друзьями. В один прекрасный день Вомбат начал сооружать себе «дом». (Вомбаты живут в норах под землей.) Кенгуру посмеивался над ним и тем самым всячески ему досаждал. Однажды пошел дождь. (Не следует забывать, что в таких мифах все, что бы ни происходило, расценивается как происходящее в мире в первый раз.) Вомбат укрылся от дождя в своем «доме». Кенгуру попросил Вомбата приютить его, однако тот отказался, сославшись на то, что в доме хватит места только для него одного. Разгорелась ссора, и Вомбат и Кенгуру вступили в схватку. Кенгуру ударил Вомбата большим камнем по голове и сплющил ему череп. Вомбат же метнул в Кенгуру копьё, которое застряло у того в основании позвоночника. Вомбат и по сей день ходит с приплюснутым черепом, а у кенгуру с тех пор появился хвост. Вомбат живет в норе, а кенгуру — под открытым небом, и больше они не друзья.

Само собой разумеется, это история типа «так оно и было». Можно расценивать ее как детскую сказку. Она увлекает слушателей, когда рассказывается с подходящим драматизмом. Между тем, если мы возьмем несколько десятков таких историй, то окажется, что во всех них присутствует одна

общая тема. Сходства и различия между разными видами животных переводятся в отношения дружбы и вражды, солидарности и противостояния. Иначе говоря, животный мир предстает в категориях социальных отношений, аналогичных тем, которые свойственны человеческому обществу.

Можно найти и такие легенды, в которых повествуется не об отдельных видах или парах видов, а о животных вообще. В Новом Южном Уэльсе существует легенда, что в начале времен все животные жили одним обществом. Летучая мышь, убив двух своих жен, впервые принесла в мир смерть. Братья убитых созвали всех животных на корробори<sup>\*</sup> и, схватив летучую мышь (самца), швырнули его в огонь. После этого началось всеобщее побоище, во время которого животные нападали друг на друга с огнем. И поныне все животные носят на себе следы этой битвы. Разные виды больше не образуют единого общества друзей.

История, очень похожая на эту, бытует на Андаманских островах. Поначалу разные виды животных составляли единое общество. Однажды кто-то принес на собрание огонь. Разгорелась всеобщая ссора, во время которой все кидались друг в друга огнем. Некоторые скрылись бегством в море и стали рыбами, другие укрылись на деревьях и стали птицами. Как птицы, так и рыбы до сих пор носят на себе следы полученных ожогов.

Таким образом, сравнительное исследование открывает перед нами тот факт, что представления австралийских аборигенов о Соколе и Вороне — это всего лишь частный случай широко распространенного феномена. Во-первых, сходства и различия между биологическими видами истолковываются в этих историях как отношения дружбы и вражды, аналогичные социальным отношениям в жизни людей. Во-вторых, биологические виды разбиваются на пары противоположностей. Они могут классифицироваться таким образом лишь тогда, когда в каком-то отношении подобны друг другу. Например, сокол и ворона сходны друг с другом в том, что представляют собой двух основных плотоядных птиц. Когда я изучал в Новом Южном Уэльсе тотемы полов, я предполагал — как выяснилось впоследствии, совершенно неправильно, — что основное сходство между летучей мышью и совой (или козодоем) состоит в том, что они летают по ночам. Однако пищуха по ночам не летает и тем не менее в северных районах Нового Южного Уэльса является женским тотемом. Однажды, когда

---

\* Корробори — ритуальный танец по случаю праздника у аборигенов Австралии. — *Прим. перев.*

мы сидели с одним местным жителем в районе реки Маклей, мы вдруг увидели козодоя, и я попросил спутника рассказать мне о нем. «Эта птица научила женщин лазить по деревьям», — поведал он мне. Спустя какое-то время я спросил: «А в чем состоит сходство между летучей мышью и пищухой?» — на что абориген, на лице которого отразилось недоумение по поводу того, что я его об этом спросил, дал такой ответ: «Но ведь они же обе живут в дуплах деревьев!» Тут я понял, что сова и козодой тоже живут в дуплах деревьев. Что касается, например, сокола и вороны или динго и дикой кошки, то тут своего рода социальное сходство конституируется тем фактом, что эти животные едят мясо. Аналогичным образом обстоит дело и с привычкой жить в дуплах деревьев.

Теперь мы можем ответить на вопрос: почему собственно сокол и ворона? Они отобраны как воплощение определенного отношения, которое мы можем назвать отношением «оппозиции».

Представления австралийцев о том, что здесь называется «оппозицией», — это частный случай ассоциации по противоположности, являющейся универсальным свойством человеческого мышления, ибо мы мыслим парами противоположностей: «верх-низ», «сильный-слабый», «черное-белое». Вместе с тем в представлениях австралийских аборигенов об «оппозиции» идея пары противоположностей совмещается с идеей пары протагонистов. В мифах о соколе и вороне эти птицы являются противостоящими сторонами. Они противоположны друг другу также и ввиду различия в характерах: Сокол — охотник, а Ворона — вор. Черный какаду и белый какаду, представляющие фратрии в Западной Австралии, — еще один пример пары противоположностей. Эти птицы по существу сходны, но контрастируют друг с другом по окраске. В Америке используются другие пары противоположностей: Небо и Земля, война и мир, верховье и низовье, красное и белое. После продолжительного сравнительного исследования я, на мой взгляд, имею все основания установить общий закон: везде, где существует социальная структура экзогамных фратрий, будь то в Австралии, Меланезии или Америке, эти фратрии мыслятся как находящиеся в том отношении друг к другу, которое здесь именуется «оппозицией».

Следующим шагом в сравнительном исследовании, очевидно, должна стать попытка определить те разнообразные формы, которые может принимать оппозиция двух фратрий дуальной организации в реальной социальной жизни. В литературе периодически встречаются упоминания о некоторой враждебности, присутствующей в отношениях между такого

рода противостоящими социальными сегментами, существующими в наше время или существовавшими в прошлом. Имеющиеся в нашем распоряжении данные свидетельствуют о том, что настоящая враждебность в подлинном смысле слова отсутствует, а есть лишь определенная договорная установка, выражающаяся в некотором привычном способе поведения. В Австралии иногда можно наблюдать, как при возникновении диспута члены двух патрилинейных фратрий формируют две противостоящие «стороны», однако реальная враждебность — такая, которая может перерасти в насилие, — имеет место не между фратриями, а между локальными группами. Две локальные группы, принадлежащие к одной и той же патрилинейной фратрии, судя по всему, находятся в состоянии конфликта не реже, чем группы, принадлежащие к разным фратриям. По существу, источником реального конфликта обычно является похищение мужчиной замужней или помолвленной с кем-то другим женщины, а в таких случаях оба антагониста или обе группы антагонистов принадлежат к одной патрилинейной фратрии.

Выражение оппозиции между фратриями может принимать разные формы. Одной из них является институт, которому антропологи дали не очень удачное название «шутливые отношения». Членам противоположных социальных групп разрешается взаимное поддразнивание — от словесных выпадов до обмена ударами, от них ожидается, что они простят друг другу такое поведение. Крёбер (в «Справочном руководстве по индейским народам Калифорнии») пишет, что у купеньо «признается некоторое доброжелательное противостояние между фратриями, члены которых частенько подтрунивают друг над другом, называя друг друга соответственно недотепами и тупицами»<sup>2</sup>. Стронг (в работе «Туземное общество Южной Калифорнии») сообщает то же самое. «Добродушный антагонизм между фратриями находит выражение в шутках, отпускаемых в адрес друг друга людьми, принадлежащими к разным группам. Люди-койоты дразнят людей-диких кошек, называя их такими же глупыми и ленивыми, как и их животное-представитель, тогда как люди-дикие кошки в ответ на это обвиняют своих оппонентов в мягкотелости. Существуют свидетельства того, что поддразнивание между фратриями было составной частью серьезных церемоний. Сатирические песни исполнялись одной фратрией против другой. Между тем противостояние между фратриями, судя по всему, было гораздо менее суровым, нежели противостояние между некоторыми парами кланов, которые порой принадлежали к одной и той же фратрии и традиционно считались «врагами». По случаю некото-

рых событий эти кланы должны были исполнять в адрес друг друга «враждебные песни»<sup>3</sup>.

Этот институт, для которого, хочется надеяться, кто-то придумает более подходящее название, нежели «шутливые отношения», существует в разных формах в самых разных обществах и требует систематического сравнительного исследования. Он выполняет функцию поддержания устойчивых отношений между двумя людьми или группами, с помощью внешних, наигранных проявлений враждебности и антагонизма. Некоторые соображения относительно сравнительного исследования этого института я представил в статье, опубликованной в журнале «Africa»<sup>4</sup>.

Другой важный обычай, в котором присутствует отношение оппозиции между двумя фратриями, — это обычай, по которому у некоторых племен Австралии и некоторых народностей Северной Америки фратрии образуют противостоящие «стороны» в таких играх, как футбол. Состязательные игры представляют собой социальное событие, по случаю которого два человека или две группы людей становятся соперниками. Две постоянные группы социальной структуры время от времени могут находиться в положении противостоящих сторон. Примером тому служат два университета — Оксфорд и Кембридж.

Оппозиция фратрий проявляется и в других обычаях. Например, у племени омаха в Северной Америке круг селения разделялся на два полукруга, когда мальчик из одной половины пересекал границу другой, он прихватывал с собой товарищей, после чего разгоралась потасовка между ними и мальчиками другой половины. Нет ни возможности, ни необходимости анализировать здесь всё многообразие подобных обычаев.

Рассмотрим, в общем виде, институт экзогамии фратрий, согласно которому каждый брак заключается между мужчиной и женщиной, принадлежащими к противоположным фратриям. Существует бесчисленное множество обычаев, демонстрирующих, что в примитивных обществах женитьба на женщине символически представляется как акт враждебности по отношению к ее семье или группе. Каждому антропологу знаком обычай, по которому разыгрывается целое представление похищения или захвата невесты. Первая коллекция проявлений этого обычая была собрана Мак-Леннаном. Он истолковывал их в историческом духе, как пережитки ранних стадий развития человеческого общества, когда единственным способом добыть себе жену было похищение или захват женщины из соседнего племени.

Красочный пример такого обычая представляют нам жи-

тели Маркизских островов. Когда назначается бракосочетание, родственники жениха берут с собой подарки, предназначенные для родни невесты, и отправляются к ее дому. По дороге они попадают в засаду и подвергаются нападению родственников невесты, которые силой захватывают все, что те с собой везут. Первый акт насилия исходит от родни невесты. Согласно полинезийскому принципу *уту*, все, кто пострадал или получил ранения при нападении, наделены правом отомстить нанесением ответного ущерба. Родственники жениха, пользуясь этим правом, забирают невесту. Никакой другой пример не мог бы лучше прояснить тот факт, что эти обычные действия символичны по характеру.

В соотношении с социальной структурой символическое значение этих обычаев более чем очевидно. Солидарность группы требует, чтобы потеря одного из ее членов признавалась как ущерб. Следовательно, это должно найти какое-то выражение. Женидьба представляется в некотором смысле актом враждебности против рода невесты. Именно это имеется в виду, когда гусии в Восточной Африке говорят: «Те, на ком мы женимся, — это те, с кем мы сражаемся».

Именно в таком ключе мы должны интерпретировать обычай брака по обмену. Группа или род, к которым принадлежит женщина, теряют ее, когда она выходит замуж. Ее родственники компенсируют потерю, если взамен получают женщину, которая становится женой одного из них. В племенах австралийских аборигенов этот обычай, за редким исключением, состоит в том, что мужчина, который берет в жены женщину, должен в обмен на нее отдать свою сестру. У племени яралде, проживающего на юге Австралии, отсутствует система фратрий, здесь было принято, чтобы клан мужчины, женившегося на женщине из другого локального клана, обеспечивал женой кого-либо из членов клана, из которого была забрана невеста. Во всех иных случаях брак считался ненадежным, неправильным и, может быть, даже незаконным. О племенах, живущих в восточной части Виктории (Джипсленд), сообщалось, что брак по обмену считался у них единственно подобающей формой брака. В системе экзогамных фратрий система брака по обмену находит обобщенное выражение, ибо здесь каждый брак представляет собой лишь звено в перманентном процессе, в ходе которого мужчины одной фратрии берут себе жен из другой.

Сравнительное исследование показывает, что во многих примитивных обществах отношение, устанавливаемое между двумя группами родственников заключением брака между мужчиной, который принадлежит к одной группе, и женщи-

ной, которая принадлежит к другой группе, — это отношение реализуется в обычаях избегания и в шуточных отношениях. Во многих обществах от мужчины требуется избегать каких бы то ни было близких социальных контактов с матерью своей жены, а нередко также с ее отцом и другими родственниками жены, принадлежащими к поколению ее родителей. С этим обычаем часто связан и другой, называемый «шуточными отношениями». Согласно ему, допускается или даже требуется, чтобы мужчина проявлял оскорбительное поведение в отношении родственников жены своего поколения. Ранее я уже высказал предположение, что эти обычаи можно истолковать как договорные условия, при помощи которых устанавливаются и поддерживаются особого рода отношения, которые можно описать как смесь дружбы, или солидарности, с враждебностью, или противостоянием.

При всеобъемлющем исследовании обнаруживаются и иные свойства дуальной организации, которые следует принимать во внимание. В некоторых случаях между двумя фратриями происходят регулярные обмены благами и услугами. В таком соревновательном обмене продуктами питания и предметами роскоши, известном в Северной Америке как «потлач», фратрии могут играть важную роль. Например, у глинок именно члены одной из фратрий организуют потлач против членов другой фратрии. Фратрии образуют «команды» для своего рода состязательной игры, в ходе которой люди «борются с собственностью».

Сравнительное исследование позволяет нам рассмотреть деление «сокол-ворона» у племен реки Дарлинг как частный случай широко распространенного проявления некоторого структурного принципа. Отношение между двумя сегментами общества, которое мы выше определили как «оппозицию», — это отношение, которое как разделяет, так и объединяет. А следовательно, оно представляет особый тип социальной интеграции, заслуживающий отдельного систематического исследования. Между тем, термин «оппозиция», который я был вынужден принять за неимением лучшего, не вполне здесь подходит, поскольку излишне подчеркивает одну из сторон, а именно разделение и различие. Более корректно было бы говорить, что структура, с которой мы в данном случае имеем дело, представляет собой союз противоположностей.

Идея единства противоположностей была одной из основных в философии Гераклита. Обобщенное выражение она находит в его высказывании: «Полюмос — царь всего, правит всем». Греческое слово *полюмос* иногда переводится как «спор», «борьба», хотя более подходящим переводом было бы



слово «оппозиция» в том смысле, в каком это слово используется в данной лекции. В качестве примера Гераклит приводит гнездо и шип. Они не находятся в состоянии борьбы. Это противоположности, которые, сочетаясь, образуют своим соединением единство.

Имеется ряд свидетельств в пользу того, что идея союза противоположностей была почерпнута Гераклитом и пифагорейцами на Востоке. Во всяком случае, наиболее полное воплощение этой идеи обнаруживается в философии «инь-ян» древнего Китая. В концентрированном виде эта философия суммируется в изречении: «*И инь и ян вэй цзэ тао*». Инь и ян образуют порядок. Инь — женское начало, ян — мужское. Слово «дао» в данном случае может быть переведено как «упорядоченное целое». Мужчина (ян) и его жена (инь) образуют единство супружеской четы. День (ян) и ночь (инь) образуют единое целое, а именно единство времени. Аналогичным образом лето (ян) и зима (инь) образуют единое целое, которое мы называем годом. Ян — активное начало, а инь — пассивное. Связь этих двух сущностей или людей, связь активного и пассивного тоже понимается как единство противоположностей. В древнекитайской философии идее единства противоположностей придается самое широкое значение. Весь мир, и человеческое общество в том числе, истолковывается как «порядок», основанный на этом единстве.

Исторические данные свидетельствуют о том, что эта философия получила развитие в районе Желтой реки, в «Срединном государстве», много столетий назад. Есть также свидетельства того, что для социальной организации этого региона было характерно существование парных взаимобрачных кланов. Два клана встречались на праздниках весны и осени и состязались в исполнении од, а в это время мужчины одного клана могли подыскивать себе жен среди дочерей другого клана. Имеющиеся в нашем распоряжении данные говорят о том, что для местной системы брака было характерно, что мужчина женился на дочери брата матери или на какой-либо другой женщине соответствующего поколения, принадлежащей к клану матери. По моей собственной информации, этот тип организации, судя по всему, существовавший четыре тысячелетия назад в данном регионе, в 1935 г. все еще продолжал существовать, однако исследованию местной социальной организации, которое, как я рассчитывал, проведет Ли Ю-и, к сожалению, помешало нападение Японии на Китай. Может быть, еще не поздно провести такое исследование. Оно позволило бы нам дать более точную оценку исторической реконструкции, предпринятой Марселем Гране.

Философия «инь-ян» древнего Китая представляет собой систематическую разработку того принципа, при помощи которого можно было бы определить социальную структуру фратрий, свойственную племенам австралийских аборигенов. Ибо структура фратрий, как должно быть видно из данного выше обзора, представляет собой единство противостоящих групп, причем в двух смыслах: во-первых, обе группы являются дружественно настроенными соперниками, и во-вторых, они представляются как своего рода противоположности, противоположности того же рода, какими являются, например, сокол и ворона или черное и белое.

Это можно прояснить на примере еще одной оппозиции, существующей в австралийских обществах. Жителями деревни австралийских аборигенов являются мужчины определенного локального клана, а также их жены, которые, в соответствии с правилом экзогамии, ведут свое происхождение из других кланов. В Новом Южном Уэльсе существует система тотемизма полов, согласно которой один из биологических видов является «братом» мужчин, а какой-то другой — «сестрой» женщин. Время от времени в деревне возникает состояние напряженности между полами. Чаще всего, как рассказывают сами аборигены, происходит следующее: женщины уходят и убивают летучую мышь, которая является «братом» или тотемом мужчин, после чего оставляют ее лежать посреди селения так, чтобы мужчины ее видели. Далее мужчины в отместку убивают птицу, считающуюся в этом племени сексуальным тотемом женщин. Тогда женщины начинают осыпать мужчин оскорблениями, и между двумя группами разгорается драка с использованием палок (женщины пользуются копалками, мужчины — метательными палками), в ходе которой участники получают немало синяков и ушибов. После потасовки восстанавливается мир, и всякие трения между мужчинами и женщинами прекращаются. Австралийские аборигены придерживаются той точки зрения, что если между двумя людьми или группами возникает ссора, грозящая перерасти в медленное тление, то лучшее, что можно предпринять, — это подраться и затем помириться. Очень важный момент — символическое использование тотема. Этот обычай показывает нам, что идея противостояния групп и союза противоположностей не ограничивается экзогамными фратриями. Того же рода структуру образуют и половые группы. Ту же самую структуру формируют иногда и две группы, образуемые чередующимися поколениями. Группы отцов и сыновей находятся в отношении оппозиции, несколько не отличающемся от отношения между мужьями и их женами.

Можно утверждать, что в относительно простой социальной структуре австралийских племен обнаруживаются три фундаментальных типа отношений, связывающих индивидов или группы. На одном полюсе находится отношение вражды и открытого противостояния; на другом — отношение простой солидарности, какое в австралийской системе должно существовать между братьями, а также между представителями одного и того же поколения, принадлежащими к одной локальной группе. Людям, которых связывает такое отношение, нельзя драться, хотя в определенных обстоятельствах считается правомерным, если кто-то «огрызнется» на другого с целью выразить претензии к его действиям. И, в-третьих, существует отношение оппозиции, несколько отличное от отношения борьбы и вражды и представляющее собой комбинацию согласия и несогласия, солидарности и различия.

Мы начинали с частной особенности, характерной для одного из районов Австралии, а именно с существования экзогамных фратрий, обозначаемых именами Сокол и Ворона. Проведя сравнение с другими не австралийскими обществами, мы получили возможность увидеть, что речь идет не о чем-то частном и специфическом, не об отличительной особенности, присущей одному региону, а что перед нами один из примеров общераспространенных тенденций, свойственных человеческим обществам вообще. Таким образом, от частной проблемы, требующей исторического объяснения, мы пришли к некоторым общим проблемам. Например, проблема тотемизма как социального феномена, или соотношения социальной группы с тем или иным биологическим видом. Другая (возможно, более важная) проблема — это проблема природы и функционирования общественных отношений и социальной структуры, основанной на том, что здесь было названо «оппозицией». Это проблема гораздо более общая, нежели проблема тотемизма, ибо это проблема того, каким образом оппозиция может использоваться в качестве способа социальной интеграции. Сравнительный метод, стало быть, представляет собой такой метод, благодаря которому мы переходим от частного к общему и от общего к еще более общему, надеясь подойти к универсальному, т. е. к характеристикам, которые в тех или иных формах могут быть обнаружены во всех человеческих обществах.

Вместе с тем, сравнительный метод позволяет не только формулировать проблемы, хотя правильная постановка вопроса важна для любой науки. Он также дает материал, опираясь на который можно сделать первые шаги к их решению. Изучение систем фратрий в Австралии может дать нам такие

результаты, которые будут иметь большую ценность для теоретического обществоведения.

В начале лекции я приводил слова Франца Боаса, который выделил две задачи антрополога при исследовании примитивного общества. Они требуют разных методов исследования. Первый — это «исторический» метод, при помощи которого существование той или иной конкретной особенности некоего общества «объясняется» как результат особой последовательности событий. Второй — сравнительный метод, при помощи которого мы пытаемся не «объяснить» ту или иную особенность того или иного общества, а понять ее, рассмотрев ее сначала как частный случай общего рода или класса социальных феноменов, а затем связав ее с некоторой общей, предпочтительно универсальной, тенденцией, свойственной человеческим обществам вообще. Такого рода тенденции иногда называют законами. Антропология как изучение примитивного общества пользуется обоими методами, и я сам постоянно оба их использовал, когда преподавал этнологию и социальную антропологию в разных университетах. Вместе с тем, между ними необходимо проводить различие. Исторический метод дает частные суждения, а общие суждения позволяет сформулировать лишь сравнительный метод. Исторические данные о примитивных обществах либо отсутствуют, либо являются недостоверными. Нет никаких свидетельств того, каким образом в Австралии возникло деление «сокол-ворона». Догадки о его появлении, с моей точки зрения, лишены всякой ценности. Каким образом австралийцы пришли к ныне существующей социальной системе, совершенно неизвестно и не будет известно никогда. Предположение, будто при помощи сравнительного метода мы сможем получить надежные выводы о «происхождении» этих систем, свидетельствуют о полном неуважении к природе исторических фактов. Антропология как изучение примитивных обществ включает в себя как исторические (этнографические и этнологические) исследования, так и обобщающее изучение этих обществ, известное под именем социальной антропологии и представляющее особый раздел сравнительной социологии. Их цели и методы желательно разграничить. История, в подлинном смысле слова, т. е. аутентичное описание последовательности событий в том или ином регионе на том или ином промежутке времени, не может дать нам никаких обобщений. Сравнительный метод как исследовательское обобщение черт человеческого сообщества не может дать нам исторических знаний. Эти два типа исследований могут сочетаться и взаимно дополнять друг друга только тогда, когда ясно осознается

их различие. Именно поэтому я 30 лет назад высказался в пользу того, чтобы четко разграничить этнологию как историческое исследование примитивных обществ и социальную антропологию как ту ветвь сравнительной социологии, которая занимается специальным исследованием таких обществ, которые мы называем «примитивными». Все вопросы, связанные с исторической реконструкцией, мы можем оставить этнологии. Задачей же социальной антропологии является формулировка и обоснование утверждений об условиях существования социальных систем (законов социальной статики) и об устойчивых особенностях, наблюдающихся в процессах социального изменения (законов социальной динамики). Эта задача может быть выполнена только при систематическом использовании сравнительного метода, и единственным оправданием этого метода служит ожидание того, что он даст нам результаты, или, как говорил Боас, знание законов социального развития. Только путем согласованного и организованного исследования, совмещающего исторические и социологические изыскания, можно достичь реального понимания развития человеческого общества, которым мы пока еще не обладаем.

## Примечания

<sup>1</sup> Journal of the Royal Anthropological Institute. V. LXXXI, 1952, p.15-22. Huxley Memorial Lecture 1951.

<sup>2</sup> A. Kroeber. Handbook of the Indians of California // Bulletin 78. Bureau of American Ethnology. Washington, 1925. — *Прим. перев.*

<sup>3</sup> W. D. Strong. Aboriginal Society in Southern California. Berkeley, 1929. — *Прим. перев.*

<sup>4</sup> См.: A. R. Radcliffe-Brown. On Joking Relationships // Africa. V. XIII, 1940, No.3, p.195-210. Эта статья включена в сборник: Structure and Function in Primitive Society. L., 1952. См. также: A. R. Radcliffe-Brown. A Further Note on Joking Relationships // Africa. V. XIX, 1949, p.133-140.

*Перевод В.Г Николаева*

Эдвард Э. Эванс-Причард

# Сравнительный метод в социальной антропологии\*

---

Лекция, прочитанная в память  
Л.Т. Хобхауза в Лондонской Школе  
Экономики и Политической Науки  
(Лондонский университет) 14 мая 1963 года

**В** качестве темы этой лекции, посвященной памяти Л.Т. Хобхауза, я выбрал тот способ исследования, который им широко применялся. Поскольку сравнительный метод не так давно был рассмотрен Радклиф-Брауном<sup>1</sup>, а затем и профессором Гинсбергом<sup>2</sup>, можно было бы подумать, что в его дальнейшем обсуждении нет никакой необходимости. В самом деле, только приступив к этому делу, я осознал, как много было написано в последние годы по этому вопросу. Боюсь, у меня нет никакой надежды сказать много нового или даже вообще что-то новое. Я могу лишь выделить некоторые моменты, которые вы, несомненно, найдете в том или ином критическом обзоре данного метода, и высказать свою собственную точку зрения. На этом мои извинения заканчиваются, ибо затрагиваемые здесь вопросы имеют принципиальное и решающее значение.

В основном я ограничусь обзором исторического развития сравнительного метода, преимущественно в нашей стране. Кроме того, я ограничу свой обзор лишь несколькими примерами его использования (имена, которые вы, вероятно, ожидаете услышать, — в частности Фрэзер, Макс Мюллер и Вестермарк, — здесь упомянуты не будут). Рассмотреть этот метод во всей его полноте значило бы охватить всю литературу по антропологии, ибо, в самом широком смысле, у антропологии другого метода нет. Сравнение, несомненно, является одной из важнейших процедур в любой науке и одним из элементарных процессов человеческого мышления. Также очевидно, что необходимость высказать какие-то общие суждения о социальных институтах, может быть реализована только путем их сравнения

---

\* E.E. Evans-Pritchard. The Comparative Method in Social Anthropology // E.E. Evans-Pritchard. The Position of Women in Primitive Societies. L., 1965, p. 13-36.

в широком спектре обществ. Это было признано уже давно, и процедура, которая впоследствии обрела известность как сравнительный метод, практиковалась еще Аристотелем при исследовании разных форм государственного устройства, Макиавелли при исследовании условий, в которых правители сохраняют или теряют власть (политического искусства), и Монтескье при исследовании различных институтов, ценностей, чувств и климата, сочетающихся с разными формами правления (тем, что сегодня называется идеальными типами господства). Мы упомянули лишь три классических примера. На протяжении всего XVIII столетия сравнительный метод применялся учеными, которых можно назвать предтечами социальной антропологии и социологии: Адамом Фергюсоном и Джоном Милларом в нашей стране, Тюрго, Кондорсе и Контом во Франции. Однако их метод был скорее иллюстративным, чем сравнительным. Примеры приводились ими для подтверждения дедуктивно выведенного тезиса, причем делалось это весьма несистематически. Можно также сказать, что в то время знания о примитивных обществах, которыми мы, социальные антропологи, главным образом и занимаемся, были крайне скудными, хотя и представляли большой интерес для философов Просвещения.

Первая действительно систематическая попытка сравнительного анализа примитивных обществ в мировом масштабе была предпринята Мак-Леннаном в книге *«Первобытный брак»* (1865) и в более поздних его работах. В этой книге Мак-Леннан хотел показать, что малые родовые группы, экзогамия, брак путем захвата жен, инфантицид в отношении девочек, матрилинейный способ отсчета родства и полиандрия являются взаимозависимыми институтами и встречаются в тех или иных модификациях во всех обществах при их прохождении через одни и те же стадии развития. В тех случаях, когда эти институты на самом деле вместе не обнаруживались, Мак-Леннан привлекал сомнительные свидетельства о том, что он сам называл «символами», т. е. о пережитках и архаических обрядах, якобы демонстрирующих, что соответствующий обычай или институт когда-то здесь процветал; например, символический брак путем похищения невесты представлялся как пережиток, свидетельствующий о том, что когда-то реально существовал брак путем захвата жен. Аргументы Мак-Леннана страдали и иными недостатками, хотя он, будучи по профессии юристом, излагал их весьма правдоподобно. Ряд недостатков содержится в самой логике его теоретических построений. Трудно, к примеру, как-то связать брак путем захвата жен с инфантицидом в отношении девочек, который, как предполагалось, был породившей его причиной.

Однако наиболее серьезное критическое возражение состоит в том, что факты совершенно не таковы, какими их изобразил Мак-Леннан, хотя он мог этого и не знать. В частности, как отметил Лоуи<sup>3</sup>, утверждение, что в отношениях между примитивными народами нормой является непрекращающаяся вражда и что в них почти повсеместно доминируют убийство девочек и полиандрия, не соответствует действительности. Не соответствует действительности и то, что у подавляющего большинства диких народов господствует матрилинейность, что все австралийские аборигены матрилинейны, что родство обязательно определяется общностью крови, что древние общества не знают институтов брака и семьи, и т.д. Эти заблуждения во многом снизили силу макленнановских аргументов.

В новаторском исследовании Мак-Леннана ясно обозначились как сильные, так и слабые стороны применения сравнительного метода в широких масштабах. Сила метода заключалась главным образом в том, что он позволил автору отделить общее от частного и благодаря этому разработать классификации, имевшие большое значение для развития социальной антропологии. Это способствовало поиску общих причин формирования институтов одного и того же типа в различных обществах, разбросанных по всему земному шару; в их числе были экзогамия, тотемизм, матрилинейность, брак посредством символического похищения и его связь с экзогамией. С другой стороны, сравнительный метод использовался прежде всего для построения исторических гипотез, истинность или ложность которых, ввиду отсутствия документальных исторических данных, было невозможно установить с достаточно высокой степенью вероятности. Этот метод позволил достичь потрясающих результатов в сравнительной филологии, сравнительной юриспруденции и сравнительной мифологии. Однако это произошло благодаря тому, что сравнительный метод использовался, — подобно тому как это делалось в дарвинистской биологии, — для получения таких объяснений, которые связывали сходства с общим происхождением, а исследования ограничивались институтами тех народов, которые имели общие социальные и культурные истоки; в результате, даже в том случае, когда полученные выводы невозможно было доказать, они обладали очень высокой степенью вероятности. Именно вдохновение, навеянное этими исследованиями, побудило историка Фримена выразить оптимизм по поводу использования сравнительного метода<sup>4</sup>. Гипотезы Мак-Леннана, как я уже говорил, со временем рухнули под напором этнографических фактов. Как показывают его дневниковые записи (было бы интересно сравнить их с более поздними дневниками Фрэзера), знания о примитивных народах, имевшиеся в то



время, были недостаточными и слишком скудными, чтобы на их основе можно было строить какие-то обобщения, тем более такие, какие пытался сделать он. Кроме того, как показали последующие сравнительные исследования, проводившиеся в мировом масштабе, ни ученому-одиночке, ни даже команде ученых не под силу осуществить надлежащий контроль за обширными этнографическими данными, относящимися к огромному числу разнородных культур и обществ. А это становится все более трудновыполнимым, поскольку этнографический материал увеличивается, возрастая как в объеме, так и в сложности.

Далее необходимо обратиться к Герберту Спенсеру, вклад которого в развитие сравнительного метода был весьма значительным, хотя впоследствии совершенно игнорировался. Его книга «*Описательная социология*» («*Descriptive Sociology*»), состоящая из восьми частей, выходила в свет в 1873-1881 гг., после чего ее публикация прекратилась, ибо едва не привела автора к финансовой катастрофе. Замысел Спенсера состоял в том, чтобы показать, каким образом социальные феномены соотносятся друг с другом, посредством распределения данных обо всех обществах по таблицам, имеющим разные заголовки; это должно было обеспечить возможность быстрого сравнения. Результаты данной процедуры, относящиеся к некоторым из рубрик, были представлены в двухтомном труде «*Принципы социологии*» («*The Principles of Sociology*») (1882-1883). Спенсер потратил огромные усилия на то, чтобы продемонстрировать, что все общества можно разделить на два класса: военные (к коим он питал отвращение) и промышленные (к которым он относился одобрительно). Военные общества характеризуются тем, что совместные действия навязываются силой, а отношения между людьми соответствуют общественному положению. В промышленных же обществах взаимодействие устанавливается на добровольной основе, а социальные отношения являются договорными. Со столь простой типологией вряд ли можно согласиться, и если даже само такое различие допустимо в качестве модели идеального типа, оно, тем не менее, нуждается в уточнении. Учитывая это, я осмеливаюсь заявить, что попытка Спенсера продемонстрировать наличие соответствий (это одно из его излюбленных слов) — с одной стороны, между военным типом общества и полигинией, угнетенным положением женщины и всевозможного рода церемониальностью (почтительными манерами, титулами, эмблемами и т.д.), а с другой стороны, между промышленным типом и моногамией, высоким статусом женщины и относительным отсутствием церемониальности — не привела ни к чему значительному. Там, где факты явно

противоречили его утверждениям, он всегда находил какую-нибудь маленькую защитную формулу. Спенсер считал, что данные, доставляемые выборкой из пятидесяти двух народов, подтверждают его гипотезу о том, что телесные наказания являются по происхождению знаками подчинения; что, следовательно, должна существовать связь между масштабами применения и строгостью таких наказаний и типом социума; и что эти наказания характерны не для простых, а для так называемых сложных обществ, обладающих военной организацией и политическим аппаратом (с сопутствующей ему субординацией). В тех случаях, когда факты не укладывались в эту формулировку, как, например, это было с бушменами и австралийскими аборигенами, он прибегает к доводу, что эти народы, дескать, выпали из более высокого социального состояния. Как бы мы ни восхищались трудолюбием Спенсера и его интеллектуальной собранностью, такого рода выводы представляют собою, мягко говоря, упрощения. Спенсеровские классификации основываются на грубых качественных оценках, отягощенных к тому же зачастую неуместными биологическими аналогиями; соответствия же, устанавливаемые на основе плохо проверенных и однобоко подобранных данных, сомнительны и маловероятны, а кроме того, отличаются настолько широким и общим характером, что никому так до сих пор и не удалось ими воспользоваться. Эти данные были распределены по таблицам в монументальном труде *«Описательная социология»*. Насколько мне известно, никто с тех пор не пользовался ими в сравнительных исследованиях и не считал возможным найти им хоть какое-то применение, как ввиду курьезности системы классификации, так и ввиду скудности этнографической информации, имевшейся в то время. Один из томов, посвященный Африке, в 1930 г. был осовременен моим старым другом Эмилем Тордеем; работа должна была продолжаться и дальше, однако была прервана по настоянию наследников Спенсера. Данная серия материалов так и осталась невостребованным источником информации.

Тайлор остро чувствовал слабые стороны прежней антропологии. В своей знаменитой лекции 1888 г. «О методе изучения развития институтов в приложении к законам брака и родства» (*«On a Method of Investigating the Development of Institutions; applied to Laws of Marriage and Descent»*), опубликованной спустя 23 года после книги Мак-Леннана, он говорит, что антропология никогда не сможет снискать признания среди уважающих себя ученых до тех пор, пока не примет более строгий метод анализа, позволяющий представлять иссле-

довательские результаты в количественном — или, как еще говорят, скорее неудачно, статистическом — выражении (чего не было ни у Мак-Леннана, ни у Спенсера). Тайлор поставил себе цель показать, что развитие институтов может быть изучено при помощи классификации и таблиц. Он внимательно изучил литературу о правилах заключения брака и отсчета происхождения, принятых приблизительно у трех с половиной сотен разных народов, и распределил эти народы по таблицам, с тем чтобы установить так называемые «связи», или — как обычно принято их называть — корреляции (у Спенсера они фигурировали как «соответствия»). Иначе говоря, если при наличии данного обычая в достаточно большом числе случаев параллельно обнаруживаются и другие специфические обычаи, то маловероятно, чтобы такое совпадение было лишь случайностью. Тайлор полагал, что таким образом мы можем формулировать универсальные причинные объяснения. Применяв такую процедуру, Тайлор, в частности, обнаружил, что обычай «избегания» связан с формами совместного проживания, а с ними обоими связан обычай «текнонимии»\* (на обычай переименования женщины в честь первенца он не обратил внимания). В той же манере Тайлор трактовал и другие обычаи: левират (он не проводил никакого различия между левиратом и наследованием вдовы брата), куваду, брак посредством похищения, экзогамию и классификационные системы терминологии родства. Красной нитью через все исследования Тайлора проходило стремление доказать, что все общества неизменно проходят путь от «матриархальных» институтов к «патриархальным».

Против способа использования Тайлором сравнительного метода имеются серьезные возражения; к тому же, он поднимает ряд проблем, которые нелегко разрешить. Когда появляются факты, противоречащие представленным утверждениям, — к примеру, когда существует одновременно патрилокальность и обычай избегания мужем родителей своей жены, как, впрочем, обычно и бывает, — Тайлор пытается обойти это затруднение тем же способом, каким это до него делал Мак-Леннан, что, на мой взгляд, совершенно не состыковывается с его концепцией связей. Он говорит, что это пережиток (для него это понятие «геологическое») стадии матрилокальности. Но ведь он сам утверждал, что способ совместного проживания является константой, а избегание — переменной. Поэтому хотелось бы получить объяснение, отчего же с изменением константы не изменяется одновременно и переменная и

---

\* Присвоение родителю имени ребенка. — *Прим. перев.*

почему то, что в одних обществах сохраняется, не сохраняется в других. Более того, поскольку он прежде всего хотел показать, что все общества переходят от «матриархальной» системы к «патриархальной», то необходимо кое-что отметить и в этой связи: во-первых, некоторые из наиболее ярких примеров матриархального принципа — наяров, минангкабау и ирокезов — нельзя отнести к числу самых примитивных народов, а во-вторых, представляется сомнительным, существовал ли вообще в истории хоть один явный случай такого перехода, за исключением последнего времени, когда все родственные узы устремились к разрушению, как это произошло в современной городской и промышленной среде. Поэтому, как в свое время указывал Галтон, необходимо знать, насколько сопоставляемые обычаи независимы друг от друга, ибо они могут вести свое происхождение из одного общего источника и быть копиями с одного и того же оригинала; так обстоит дело, скажем, с распространением английского языка и парламентской системы. Кроме того, как отмечал в то время Флауэр, очевидно, что данный метод всецело зависит от эквивалентности единиц сравнения. Относится ли, например, «моногамия» у цейлонских веддов к тому же типу, что и «моногамия» в Западной Европе? Эквивалентен ли исламский «монотеизм» «монотеизму» пигмеев? Следующее затруднение возникает в связи с тем, какие группы следует выделять для занесения в таблицы. В частности, следует ли рассматривать австралийских аборигенов как одну группу или как множество групп? Или же: следует ли считать китайцев и англичан отдельной единицей, эквивалентной в качестве таковой, скажем, пенанской орде? У меня никогда не было уверенности в том, что «более чем случайные» соответствия, устанавливаемые Тайлором в подобного рода вопросах, имеют то значение, которое он им приписывал. Далее возникает вопрос, не являются ли корреляции, которые он, как ему казалось, установил, корреляциями между разъединенными частями, а не конкретными феноменами, т. е. не разрушил ли он целостности, по крайней мере в некоторых случаях, и не продемонстрировал ли тем самым, что сочетаются друг с другом выделенные им элементы этих целостностей? Если бы его исследования показали, что области произрастания бананов «более чем случайно» совпадают с областями распространения кувады, а левират «более чем случайно» сочетается с моносиллабическими языками\*, то тогда были бы поставлены реальные проблемы. Будь это так, мы могли бы сказать, что вправе ожидать

\* Языки, в которых преобладают односложные слова. — *Прим. перев.*

подтверждения таких выводов, полученных при помощи статистического подхода. Необходимо упомянуть и некоторые другие методологические недостатки исследований Тайлора. Не следует требовать слишком многого от новаторского исследования, даже если оно предпринято великим и оригинальным умом, вместе тем будет справедливо, если мы скажем, что корреляции, претендующие на значимость, должны выходить за рамки простой констатации сходств и различий и подкрепляться конкретными фактическими данными. Тайлор же никогда не публиковал тех данных, на основе которых он делал выводы, так что нам ничего не известно ни о тех источниках, которыми он пользовался, ни о том, какие народы были включены в его расчеты (проследить их в работах Спенсера — дело чересчур трудоемкое). В результате мы не располагаем никакими средствами для проверки изложенных им результатов. И, наконец, еще одно затруднение, с которым сталкивается каждый, кто пытается сравнивать вещи (обычай), а не качества или аспекты этих вещей, заключается в том, что они могут — а отчасти даже и должны — быть в некоторых чертах сходными друг с другом, а в некоторых чертах отличаться друг от друга. Следовательно, классификация, которая обязательно предшествует проведению сравнений, зависит от того, какие критерии будут выбраны в качестве ее основы. При пользовании разными критериями выводы получаются разными.

Я всего лишь упомяну здесь имя блестящего и широко образованного голландского социолога С.Р. Штейнмеца, который на исходе прошлого столетия также предпринял попытку сопоставить общества и культуры всего мира, надеясь на то, что при помощи количественного анализа ему удастся получить значимые выводы. Нельзя сказать, что Штейнмецу самому удалось — даже в его выдающемся труде «*Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe*» (1894), представляющем собою исследование обычаев мести и кровной вражды в примитивных обществах, — показать, что из этого материала, который он с величайшим усердием собрал из этнологической литературы, может быть выведено определенное важное соотношение. Не удалось это и его ученикам, проводившим свои исследования на том же материале. Одно из таких исследований, опубликованное на английском языке, мы и рассмотрим. Труд Нибора «*Рабство как промышленная система*», впервые изданный в 1900 г., представляет собой образец такого рода исследований. Автор доказывает, что тот вид рабства, который он рассматривает, отсутствует у охотников и рыболовов (за исключением индейцев, живущих в северных при-

брежных районах Калифорнии, где сложились особые условия жизни, прежде всего изобилие пищи) и у пастушеских народов (поскольку для этих народов рабский труд не принес бы никаких преимуществ и мог бы даже иметь отрицательные последствия). Аналогичным образом, не обнаруживается он и там, где для поддержания жизнеобеспечения требуется наличие капитала (например, саней и ездовых собак у эскимосов) и где нет свободных для использования земель (что свойственно большинству островов Океании), ибо люди, лишенные капитала, необходимого для эксплуатации ресурсов, или не имеющие ресурсов, которые они могли бы эксплуатировать, вынуждены работать на других. В таких условиях имеет место свободный труд и отсутствует необходимость в личном принуждении, в то время как там, где труд каждого человека на благо самого себя и своей семьи обеспечивает достаточное пропитание, возникает необходимость применения силы для того, чтобы заставить его работать на другого. Такова основная тема исследования Нибора, и таковы выводы, которые, с его точки зрения, вытекают из изучения экономической истории Англии и Германии. Между тем, все старые проблемы проявляются и здесь: ненадежность источников (хотя следует признать, что автор пользуется ими весьма осмотрительно); сложность определения понятий, в частности, трудность разграничения рабства и крепостничества; и, опять-таки, трудность классификации, ибо насколько правомерно отнесение культурно развитых индейцев Калифорнии и австралийских аборигенов к одному и тому же классу? Мы должны еще раз обратить внимание на то, насколько сложными являются изучаемые факты, или, другими словами, насколько большое число факторов вовлечено в игру, причем многие из них не являются экономическими (что полностью признает и сам Нибор). Ввиду этого сомнительно, можно ли утверждать что существует причинная связь между рабством и экономическим состоянием. Если взять негативный пример, то история римского рабства также не подтверждает сделанных Нибором выводов, хотя факты в данном случае и не вполне ясны<sup>5</sup>. Стало быть, многое еще нуждается в уточнении, и вновь приходится отметить, что эти выводы не дают нам почти ничего сверх того, чего следовало ожидать. Хотя, пожалуй, полезно было бы подтвердить, что рабов, не содержат, когда от них нет никакой пользы.

Одно из достоинств трактата Нибора состоит в том, что он воздерживается от тех эволюционистских допущений, которые исказили интерпретацию фактов у Мак-Леннана и Спенсера. Нибор открыто заявляет, что его классификация эконо-

мических — или, правильнее сказать, бионических\* — типов разработана с целью исследования одного из состояний, а не одной из стадий развития. То же самое может быть сказано и о книге, опубликованной совместно Хобхаусом (именем которого названа данная лекция), Уилером и Гинсбергом. Книга эта вышла в свет в 1915 г. и называется «*Материальная культура и социальные институты простого населения. Опыт соотношений*» («*The Material Culture and Social Institutions of the Simpler Peoples. An Essay in Correlation*»). Это была свежая попытка установления соответствий между экономическими (в широком смысле), прежде всего бионическими, состояниями и некоторыми социальными институтами. Работа сделана в том же русле, что и исследование Нибора, хотя охватывает более широкий круг вопросов. Данное исследование было осуществлено на материале более 600 народов и охватило период от наименее известных *Naturmenschen*\*\* до начала возникновения исторических цивилизаций. Были сделаны следующие выводы: есть явные свидетельства того, что экономическое развитие сопровождается развитием организованного управления и публичного права; матрилинейность и матрилокальность в целом несколько преобладают в обществах охотников, патрилинейность и патрилокальность явно доминируют в пастушеских обществах, а в аграрных обществах принципы матрилинейности и патрилинейности приблизительно уравнивают друг друга, и, стало быть, цифры не подтверждают предполагаемой связи между сельскохозяйственной экономикой и системой матриархата; заключение брака с условием выдачи приданого невесте заметно набирает вес по мере роста экономической культуры и более свойственно пастушескому, нежели аграрному состоянию; обычай полигамии получает распространение вместе с промышленным развитием и достигает пика распространения в пастушеском состоянии; во всех примитивных обществах женщине свойственно подчиненное положение, хотя в аграрных обществах оно несколько лучше, чем в охотничьих, тогда как в пастушеских обществах заметно хуже, чем во всех прочих; организованные войны получают развитие вместе с ростом промышленности и социальной организации в целом; с ним же связаны развитие разных форм подневольного тру-

---

\* Бионический — связанный с жизнеобеспечением сообщества, с целостной организацией процесса преобразования природного материала в потребительские формы, обеспечивающие сохранение и воспроизводство сообщества и составляющих его индивидов. — *Прим. перев.*

\*\* Первобытные народы (нем.).

да (рабства и крепостничества) и возвышение знати; распространение «реального» каннибализма является скорее региональным, нежели культурным; практика инфантицида вместе с развитием культуры начинает угасать, что наиболее ярко заметно в пастушеских группах; принцип общинного владения землей доминирует на низших стадиях культуры и сохраняет незначительный перевес у пастушеских народов.

Я выражаю все свое уважение к авторам этой замечательной книги, в особенности за то, что они не пытались высказывать необоснованные утверждения и игнорировать противоречащие их гипотезам факты под тем предлогом, будто это всего лишь пережитки; и вместе с тем я не думаю, что достигнутые ими результаты стоили того труда, который они затратили на их получение. Мне самому однажды довелось столкнуться с трудностями, связанными с подсчетами такого рода; данные были разрозненными, неполными и ненадежными (даже с более систематическими даными, собранными за период с 1888 по 1915 г., сегодня следовало бы обращаться крайне осторожно), и в обследование были включены такие народы, о которых на самом деле было известно очень мало. Кроме того, широкий охват исследования не позволял авторам должным образом контролировать качество используемых источников. Если говорить, в частности, о моей области исследований — т. е. об азанде Центральной Африки, — то основным авторитетом в этой области для авторов книги был Швейнфурт, который по сути дела таковым не являлся; в результате, «ням-ням», как он называл азанде, фигурируют в таблицах под разными названиями как три (азанде, ням-ням, адио) или даже четыре (абандиа) разных народа. Стали очевидны старые затруднения, связанные с выделением единиц сравнения и определением того, принадлежат те или иные институты к одному классу и не следует ли допустить их общее этническое происхождение. Еще одна проблема сопряжена с оценкой степени влияния других факторов — как то социальных, расовых, факторов среды, — которая необходима для того, чтобы выяснить, какое значение может быть придано статистическим корреляциям между состояниями культурного развития и степенью распространения того или иного института или обычая. Авторы вполне отдавали себе отчет в этих затруднениях и признают на первой же странице, что «вряд ли существует хоть какое-нибудь социологическое обобщение, которое бы не спотыкалось о тот или иной неудобный факт»<sup>6</sup>. Я еще раз подчеркиваю, что исследования такого рода, как правило, завершаются либо такими выводами, которые интересны и полезны, но которых по большей



части и следовало ожидать, — например, о том, что существует явная связь между экономическим ростом и развитием управления, права, военного дела, рабства, знатного сословия, индивидуальной и сословной собственности на землю, — либо же такими корреляциями, которые, даже обладая некоторой значимостью, не раскрывают причин, — например, у пастушеских народов женщина находится в угнетенном положении, доминирует патрилинейный принцип, полигамия достигает пика своего распространения, а инфантицид и каннибализм почти не наблюдаются. Метод статистической корреляции способен лишь ставить вопросы, но не может сам по себе ответить на них.

Статистический способ применения сравнительного метода в крупномасштабных исследованиях в нашей стране был отвергнут, в Голландии же почти вышел из употребления. Однако в Англии цель установления законов, или универсалий, — т. е. суждений, из которых нет исключений, — продолжал отстаивать Радклиф-Браун, один из самых почитаемых и влиятельных служителей нашей науки; вместе с тем, статистикой он не пользовался, и на практике его версия сравнительного метода в целом представляла собой возвращение к иллюстративному методу. Я с сожалением вынужден заметить, что многое из того, что было им написано, Штейнмец заклеил бы как праздную спекуляцию, а Нибор рассматривал ее как пример того, против чего он решительно протестовал, т. е. как вольную практику придумывания удобного объяснения того или иного социального феномена с последующим поиском таких иллюстраций, которые бы его подтверждали, и пренебрежением всего остального относящегося к данной проблеме материала. Приведу несколько коротких примеров. В своей ранней статье «Брат матери в Южной Африке» он, вероятно, был прав, выступив против концепции пережитков, но его позитивный вклад, как мне кажется, не является той моделью процедуры научного исследования, какой он претендует быть. Радклиф-Браун пытается показать, что в соответствии с так называемым принципом эквивалентности сиблингов чувство нежности к матери распространяется на ее брата, а чувство почтения к отцу — на его сестру. Однако в этой статье не предпринимается попытка связать это предполагаемое перенесение чувств с системой родства в целом (например, брат матери является также и братом жены отца), правами собственности, политической властью и т.д. Факты специально подбираются и в итоге ограничиваются пятью иллюстрациями (источники сведений о двух обществах не называются), а все другие народы мира игнорируются, хотя

у всех есть сыновья сестер и братья матерей. Д-р Гуди недавно обратил внимание на некоторые из этих недостатков<sup>7</sup>. Рассуждения, содержащиеся в статье, представляют собой не более чем порочный круг пере-описаний, не подтверждающихся фактическими данными, полученными в других обществах, в частности, собранной позднее Малиновским подробной информацией о тробрианцах. В другом очерке Радклиф-Браун (чьи взгляды на отношение между социологией и историей, следует напомнить, совпадают со взглядами Конта и марксистских теоретиков) говорит нам, что форма, принимаемая религией, определяется формой социальной структуры, вследствие чего мы можем, например, ожидать обнаружения культа предков там, где существует система линиджей, в частности в Китае и древнем Риме. Между тем существует много обществ, в которых есть культ предков, но нет даже следа существования системы линиджей; наиболее же яркий пример системы линиджей дадут нам, вероятно, арабы-бедуины, которые, как известно, являются мусульманами. В еще одном очерке он утверждает, что там, где поддержание существования людей зависит главным образом от охоты и собирательства, животные и растения становятся объектами «ритуального отношения», и это представляет собой частный случай общего закона, согласно которому любой объект (или событие), имеющий важное значение для материального и духовного благосостояния общества, имеет тенденцию становиться объектом «ритуального отношения». Но это просто-напросто неверно, если только не понимать под «ритуальным отношением» внимание любого рода, что лишает данное выражение какого бы то ни было смысла. Мне в голову приходит масса негативных примеров, но я приведу лишь один: д-р Нидхем сообщил мне, что у пенанов нет ничего, что можно было бы назвать ритуальным отношением к саговой пальме, хотя последняя имеет чрезвычайно важное значение для их выживания. Общий закон, установленный с такой легкостью, игнорирует большой объем этнографического материала, посвященного тотемизму, — в особенности африканский материал, который совершенно не согласуется с выдвинутым тезисом. Не подкрепляется данный тезис и данными об аграрных и пастушеских народах. И еще один, заключительный, пример: он говорит, что там, где общества делятся на половинные фратрии, последние находятся в состоянии сбалансированной оппозиции, т. е. такого противостояния, которое определяется им как «сочетание согласия и несогласия, солидарности и различия». Мы вправе спросить: а может ли вообще быть как-то иначе? Данное утверждение представляет собой трюизм, который содержится

уже в самом определении половин (moieties); практически то же самое можно было бы сказать и о любой другой социальной группе. Такие обобщения, подкрепляемые несколькими специально отобранными иллюстрациями, либо являются настолько общими, что лишены всякого смысла, либо — там, где они сформулированы более точно, — покоятся на слишком шаткой эмпирической базе и выносятся за пределы рассмотрения те данные, которые им противоречат. Здесь я могу привести слова Крёбера о старой дилемме, стоящей перед социологом: «Как только он находит такую формулу, к которой никто не может подобрать исключений, она оказывается по существу настолько логической, настолько далекой от феноменов, что никто уже и не знает, что с ней делать дальше»<sup>8</sup>.

Если оставить в стороне вопрос о том, насколько обоснованны такие гипотезы, то по сути ясно, что чем они шире, чем более универсальными они претендуют быть, тем более прозрачными становятся эти абстракции. Далее можно предположить, что любая претензия на универсальность требует по своей природе не социологического, а исторического или психологического объяснения, тем самым нанося урон собственно социологической задаче, состоящей не в том, чтобы объяснить сходства, а в том, чтобы объяснить различия. Например, если в волшебных сказках, с точки зрения их функциональной структуры присутствует строго ограниченное число тем — или даже всего одна-единственная тема<sup>9</sup>, — то объяснение этого через изначальную типологию вряд ли будет адекватным, если только не удастся показать, что сказки, имеющие одинаковую структуру, обладают для разных народов совершенно различным смыслом, а это еще нуждается в доказательстве. Чем более универсальным претендует быть причинное объяснение, тем более тонким и неуловимым оно становится, и тем более оно утрачивает свое социальное содержание.

Я бы хотел особо подчеркнуть важность различий для социальной антропологии как для сравнительной дисциплины, поскольку можно утверждать, что прежде акцент обычно ставился на сходства (это прямо бросается в глаза в книге «*Золотая ветвь*»), в то время как социологического объяснения требуют именно различия. Вопрос этот сложный, ибо институты должны быть в некоторых отношениях сходными, прежде чем отличаться друг от друга в каких-то иных аспектах. В настоящий момент мы не имеем возможности далее углубиться в эту проблему. Я могу лишь показать, что имеется в виду, при помощи одного примера. Когда мы изучаем средиземноморские народы, нас, вероятно, привлекают не их сходства,

которые могут быть объяснены расовыми, географическими, психологическими и историческими факторами, а различия между ними, для которых более уместным будет, скорее всего, социологическое объяснение. Прежде всего мы задаемся вопросом, *чем и насколько* греки отличаются от испанцев или итальянцев, а испанцы — от итальянцев или греков. И только после этого нас интересует, *почему* они так отличаются.

Тот способ применения сравнительного метода, который мы только что рассмотрели, пользуется популярностью в Америке, где его называют в настоящее время кросс-культурным подходом. Наиболее известным примером применения этого подхода является книга Мёрдока «Социальная структура» (1949). Развернутая критика этой книги потребовала бы очень много времени, которого, по моему мнению, она не заслуживает. Ее скучные классификации и терминологические определения, как мне кажется, имеют весьма невысокую ценность; и если она еще как-то может служить пособием в вопросах частоты и распространения обычая, то относительно ее выводов можно, солидаризовавшись с д-ром Кёббенем, спросить: стоит ли игра свеч? Таким образом, я согласен с оценкой, которую дали этой книге Франц Штейнер, профессор Шапера, д-р Нидхем и другие критики: она полна противоречий, а также утверждений и предположений, не подкрепленных никакими фактическими данными. Статистическое исследование, охватывающее 250 обществ, показывает, что к уже упоминавшимся недостаткам — плохой выборке, скверно составленному перечню позиций, произвольным и неадекватным критериям классификации — добавляется еще и почти неправдоподобно некритическое использование источников. Сведения о том или ином народе, как правило, черпаются у какого-то одного автора. Хорошие, плохие, никакие авторы — и что сразу же бросается в глаза, пишущие только по-английски, — сгребаются в кучу, словно бы они были равноценны в качестве источников фактических данных. Бывает, один и тот же источник, безо всякой попытки оценить его ценность, используется для получения сведений о нескольких народах. Если уж факты плохи и сомнительны, то что хорошего можно сказать о выводах? Приведу лишь два примера. Нам говорят, что среди кабабишей Судана «введение ислама разрушило экзогамию, сделав предпочтительным брак с дочерью брата отца» (с. 48). Какими данными продиктовано это утверждение и что автор конкретно имеет в виду?

Далее я обращусь еще раз к азанде, которые служат для меня лакмусовой бумажкой. Зачем брать в качестве авторитетов в области знания этого народа Селигменов (к коим я ис-

пытываю любовь и глубокое уважение), которые никогда не были ни в самой стране азанде, ни в прилегающих к ней районах? Далее, если кому-то захочется выяснить, включены ли азанде или какой-нибудь иной народ в данные таблиц, то в некоторых случаях это сделать удастся, хотя и с большим трудом, тогда как в других случаях это вообще невозможно выяснить. Взять тех же самых азанде. Утверждение, будто «некоторым представителям высшей знати азанде позволено жениться на своих дочерях» (с. 13), неверно, ибо всем членам королевского клана — а это многие тысячи людей — позволено сожительствовать со своими дочерьми, если они этого пожелают, однако конституируют ли такие случаи брак — это еще большой вопрос. Далее (с. 226, 239) азанде называются среди тех народов, о существовании у которых кланов «данные отсутствуют»; однако Селигмены (с. 500-501) дают всю необходимую информацию для соответствующей таблицы. И в самом деле, есть в этом какая-то ирония, ибо Селигмены пишут, что «кланов у азанде — легион». Я мог бы привести и массу других примеров ошибочного использования источников, но упомяну лишь один, касающийся азанде. На этот раз я процитирую одного из последователей Мёрдока, д-ра Хортонна. Д-р Кёббен, из статьи которого я почерпнул эту выдержку (с. 143), говорит, что в книге можно обнаружить множество примеров квазиточности и выдающимся образчиком последней является следующее утверждение об азанде. Ссылаясь на Селигменов (с. 516), указанный автор пишет, что с тех пор как азанде оказались под европейским управлением, половые связи между людьми, не состоящими в браке, не подвергались наказанию (речь шла главным образом о незамужних девушках). Источник, на основе которого было сделано это утверждение, не приводится; кроме того, оно дается вне контекста, из которого же проясняется, что в те времена, когда Селигмены писали об этом народе, такого рода внебрачные половые связи считались адюльтером, ибо подавляющее большинство девушек, достигая брачного возраста, уже были замужем в правовом (по представлениям азанде) смысле слова. Я должен признаться, что нахожу такой способ обращения с данными далеко не удовлетворительным. В заключение следует сказать, что парадигма социальной эволюции профессора Мёрдока кажется мне невразумительной, хотя я и положил немало сил на то, чтобы в ней разобраться.

Со времени публикации книги Мак-Леннана до выхода в свет труда профессора Мёрдока прошло 48 лет. Резонно было бы спросить, что же на сегодняшний день достигнуто социальной антропологией в результате ее почти столетних попы-

ток установить общие законы путем сравнения институтов в масштабах всего мира, отчасти с использованием статистики. На мой взгляд, этот великий труд принес крайне мало таких результатов, которые можно было бы считать надежными и общезначимыми. То, что такого же мнения придерживаются и другие ученые, явствует из предпринимаемых в последнее время усилий, нацеленных на более строгое использование сравнительного метода, достигаемое при помощи ограничения исследования узким кругом вопросов, обществами какого-то одного типа или тем и другим одновременно. По общему признанию, такие ограничения порождают свои собственные затруднения: например, если сравнивать общества одного и того же структурного типа, то в них могут обнаруживаться огромные культурные различия; если же исследуемые общества принадлежат к одному и тому же так называемому культурному ареалу, то может оказаться, что они значительно отличаются друг от друга по структуре. В тех случаях, когда сравниваемые общества имеют много общего с точки зрения структуры, культуры и географической среды, создаются наиболее благоприятные возможности для детального и контролируемого сравнения. Такое сравнение было бы интенсивным в отличие от статистического подхода. Однако даже в этом случае сохраняются некоторые из называвшихся нами трудностей, в частности, несоизмеримость и неадекватность данных.

Дюркгейм предпочитал такую процедуру работы с этнографическим материалом, считая, что она обеспечивает более высокую точность получаемых результатов, нежели непродуманное стягивание информации со всего мира — часто неточной, вырванной из контекста и недоступной для критической проверки. В этом вопросе он, видимо, следовал примеру своего учителя, Фюстеля де Куланжа. Его исследование религии аборигенов Центральной Австралии являет собой пример такого ограниченного использования сравнительного метода в наиболее благоприятных для такого подхода условиях. То же самое можно сказать про очерк Мосса об эскимосах и работу Херца, посвященную представлениям о смерти. В нашей стране примеры такого рода подхода можно найти в исследовании Мейна о правовых институтах индоевропейцев и в работе Робертсона Смита о жертвоприношении и социальной структуре у семитов.

Некоторые из нас — профессор Шапера, профессор Эгган, а также другие ученые (в том числе и я), — в последнее время отстаивали необходимость проведения таких интенсивных сравнительных исследований, ограниченных по своему мас-

штабу, предполагая, что именно от них скорее всего следует ожидать полезных результатов. Профессор Шапера отдавал предпочтение ограничению исследования тем или иным географическим регионом, имея в виду прежде всего тот ареал, в котором он сам проводил свои выдающиеся исследования такого типа, т. е. Южную Африку. Бесспорно, региональное ограничение исследования уместно, если народы региона обладают родственными культурами (родственными языками и т.п.). Однако оно не подошло бы для того региона, в котором главным образом работал я, т. е. для Южного Судана, где культурные и социальные различия между народами очень велики. Здесь в пределах региона необходимо было бы сделать определенную выборку — например, отобрать для исследования нилотские народы, — хотя, как мне довелось выяснить, даже они представляют для интенсивного сравнения слишком разнородную группу с точки зрения природной среды, культуры и истории; а несопоставимость и недостаточность данных делают достижение сколь-нибудь значимых результатов еще более сомнительным. Даже тогда, когда я предпринял попытку сравнить лишь северные (наиболее известные) нилотские народы, мне не удалось установить никаких корреляций, которые были бы, на мой взгляд, достаточно существенными. И вообще говоря, я не думаю, что такой род сравнения даст слишком много, сколь бы неотразимым ни казался сам метод. На мой взгляд, он вряд ли даст что-то большее, нежели элементарную классификацию типов; последняя же приведет скорее к историческим выводам, но не к установлению естественнонаучных законов, ради которого антропологи собственно и пользуются сравнительным методом. Такая цель ставилась все более и более жестко, начиная с Монтестье (или, если угодно, Конта) и кончая днем сегодняшним. Наиболее ярко она была сформулирована в методологических рассуждениях Радклиф-Брауна, не подкрепленных адекватными этнографическими данными. Мёрдок же констатировал, что эта цель уже достигнута при помощи статистического подхода (который мне представляется сомнительным), когда писал, что элементы социальной организации «находятся в строгом согласии со своими собственными естественными законами, не менее поразительном, нежели та строгость, которой подчинены преобразования и комбинации атомов в физике или генов в биологии» (с. 183; см. также с. 259, 283).

Указанные ограничения, наложенные на использование сравнительного метода, дали исследователю поистине значительный контроль над изучаемым материалом, однако следует вместе с тем отметить, что чем меньшее число случаев ох-

ватывается исследованием, тем меньше уверенность в том, что корреляция не будет представлять собой всего-навсего ассоциацию, логическую связь или моральную согласованность, ошибочно принятую за функциональную взаимозависимость. Приведем пример. В достойных похвалы попытках профессора Глакмана доказать, что восстание и другие формы конфликта служат поддержанию верховенства королевского двора, а стабильность брака определяется формой социальной структуры, кроется невысказанный аргумент, состоящий в том, что если в обществах, о которых он пишет, дело обстоит именно таким образом, — а я вовсе не уверен, что это так, несмотря даже на ту модифицированную форму, в которую недавно было облечено это утверждение, — то вытекающие отсюда выводы должны быть общезначимыми. Ибо как же иначе можно доказать, что предполагаемые корреляции значимы? На мой взгляд, мы имеем основания утверждать, что данные выводы не объясняют борьбу за власть среди каролингов и уровень разводов в современной Англии или Испании. Вполне очевидно, что при помощи такой процедуры общий закон установить нельзя. Утверждение Дюркгейма и Мосса о том, что для установления социологического закона достаточно одного хорошо проведенного эксперимента, в социальной антропологии оказывается неубедительным. Для формулировки гипотезы — да, достаточно; для установления закона — нет, если понимать под «законом» такое обобщение, из которого нет исключений. Стоит найти хоть один конкретный пример, не укладывающийся в общую формулировку, как ее тут же необходимо либо отвергнуть, либо переформулировать заново; а за такими примерами далеко ходить не приходится.

Учитывая это, можно с полным правом утверждать, что мелкомасштабные сравнительные исследования оказались более плодотворными по сравнению с широкими статистическими исследованиями. Можно даже пойти дальше и сказать, что интенсивное исследование конкретного общества с познавательной точки зрения может оказаться более эффективным, чем сравнение всего и вся, построенное на изучении литературы, хотя бы потому, что теорию, вполне поддающуюся проверке в полевых наблюдениях, редко можно проверить с той же строгостью при помощи изучения литературы. Это должно быть очевидно для каждого, кто столкнулся с этим на собственном опыте. Информация, необходимая исследователю для решения той или иной проблемы, в литературе обычно оказывается недостаточной в силу того, что используемые этнографические отчеты писались еще тогда, когда соответствующая проблема еще не была сформулирована.



Примером тому служит Малиновский. После того, как он провел полевое исследование на Тробрианских островах, все не меньше него были озабочены проблемой сравнительного метода. И тем не менее можно поставить вопрос, не будет ли преувеличением сказать, что его описание тробрианских институтов обладало большей ценностью для развития социальной антропологии, нежели предшествовавшие ему более амбициозные сравнительные исследования, хотя бы потому, что оно не оставило камня на камне от многих социологических обобщений, прежде господствовавших в науке и все еще упорно отстаивавшихся. Более того, было бы трудно поспорить с утверждением (будь оно высказано), что наиболее значительные результаты, достигнутые с тех пор, были получены благодаря таким конкретным исследованиям, а не благодаря сравнительным исследованиям того типа, который мы выше рассматривали. И можно предположить, что это в особенности касается вторичных полевых исследований, в которых проводится не безотчетное сравнение общества, к которому принадлежит антрополог, с тем обществом, которое он подвергает исследованию, а сравнение двух примитивных обществ, двух образцов жизни и способов мышления, отличных от тех, которые составляют личный жизненный опыт исследователя.

И правда, существует опасность, что в тот момент, когда теоретический капитал прошлого окажется исчерпанным, наша наука может распасться на последовательный ряд разрозненных этнографических исследований. Произойди такое, и не останется никакого места для социальной антропологии как самостоятельной научной дисциплины. Радклиф-Браун поднял серьезную проблему, когда писал, что «в отсутствие систематических сравнительных исследований антропологии грозит вырождение в историографию и этнографию»<sup>10</sup>. Совершенно ясно, что он имеет в виду. Однако, по моему мнению, он не обратил достаточного внимания на тот факт, что антропологические исследования развивались в несколько ином направлении, нежели тот род литературного сравнительного исследования, с которым он был знаком и который сам практиковал, во всяком случае в последние годы жизни. Литературные исследования уступали дорогу тому методу, который я везде (хотя, возможно, не совсем точно) называл опытным методом (*experimental method*). Этот метод, конечно же, в некотором роде является сравнительным, поскольку иного метода не существует, однако по типу он несколько отличается; мне представляется, что он более созвучен обычным исследовательским процедурам, принятым в естественных науках.

Поворот от литературных сравнительных исследований к экспериментальным полевым исследованиям — одно из важнейших изменений, происшедших в социальной антропологии нашего столетия. Я, например, написал книгу о колдовстве у азанде. Другие ученые могут провести, а некоторые уже и провели, исследования колдовства в других обществах, в свете чего можно сказать, какие из сделанных мною выводов могут быть признаны общезначимыми, а какие — надежными и обоснованными (при условии, что наблюдения и интерпретации были правильными) только для азанде или еще каких-нибудь обществ. Если бы было проведено достаточно исследований по этой теме, то мы пришли бы к общим выводам, хотя я и не считаю, что им следует придавать статус универсальных законов. Какой-то другой приемлемой процедуры исследования я не вижу. Вместе с тем, следует помнить, что она может принести плоды лишь тогда, когда каждый исследователь будет знать гипотезы, выдвинутые другими, и будет готовым их проверять, а не будет игнорировать их в своей работе, подобно Клакхону, который в своем исследовании колдовства у навахо совершенно проигнорировал мое более раннее исследование. Позвольте привести еще один пример из моего опыта. Когда я приступил к изучению азанде, вскоре выяснилось, что их магия во многих аспектах (в частности, с точки зрения заклинаний и мифов) значительно отличается от тробрианской магии, характерные особенности которой были описаны Малиновским. Тогда у меня возникло предположение, что эти различия могут быть объяснены разными правилами овладения магией, принятыми в этих обществах. Это была очень ограниченная гипотеза; верна ли она — я не знаю, хотя любому полемому исследователю было бы очень легко ее проверить за те 30 лет, которые истекли с тех пор, как я ее высказал. Насколько мне известно, ни один полевой исследователь до сих пор не подверг ее проверке. Разумеется, не следует ждать больших достижений, пока каждое исследование не будет проводиться с учетом ранее выдвинутых гипотез, т. е. не будет нацелено на их подтверждение, опровержение или модификацию. Я склонен предполагать, что, именно пытаясь решать такие маленькие проблемы, а не пускаясь в широкие обобщения, мы сможем достичь прогресса: постепенно, шаг за шагом, но с прочной опорой на этнографические факты.

Итак, я постепенно подхожу к завершению. Я полагаю, что никто не станет спорить с тем, что у социальной антропологии нет никакого другого метода, кроме наблюдения, классификации и сравнения, которые могут быть воплощены в той или иной форме. Это можно принять как аксиому. Этот метод по

существо ничем не отличается от того, которым пользовался Монтескье, и от того, что говорили о нем в последнее время Радклиф-Браун и другие авторы. Но с тех пор, как была написана книга «*L'esprit de lois*»<sup>\*</sup>, прошло 200 лет, и мы вправе еще раз спросить, чего же все-таки удалось достичь при помощи сравнительного метода за этот огромный срок. Конечно же, очень немногое из достигнутого может претендовать на статус законов, сопоставимых с законами, которых удалось достичь за эти два столетия в естественных науках. Мы нисколько не приблизились ни к той *mathématique sociale*<sup>\*\*</sup>, о которой возвещал Кондорсе, ни к тем законам последовательности и сосуществования, которые, как верил Конт, могут быть открыты при помощи *méthode historique*<sup>\*\*\*</sup> (сравнительного метода). Метод не принес обнадеживающих результатов.

В чем же причины? Во всех науках метод одинаков; они отличаются друг от друга лишь технически, в той мере, в какой разные типы феноменов требуют разного подхода. Почему же тогда социальные науки настолько отстали в развитии? Иногда говорят, что мы смогли бы установить законы социальной жизни, если бы больше и лучше знали исследуемые факты, в то время как дело обстоит совершенно иначе. Антропологам было легко спекулировать по поводу примитивных институтов, пока о них было почти ничего не известно. Ныне это дается уже не так легко, ибо всегда находятся факты, предоставляемые опытными исследователями-профессионалами, которые могут оспорить любую общую теорию. Здесь мы можем кое-чему научиться у историографии. Как отметил Коллингвуд<sup>11</sup>, историки-позитивисты имеют обыкновение считать, что, как только будет собрано достаточное количество фактов, можно будет установить и законы истории, однако, счастливо погрузившись в дело собирания гор новых фактов, о законах они в конце концов начисто забывают.

Сложность изучаемых феноменов — еще одна причина медленного прогресса социальной антропологии. Конт, который, несмотря на всю свою многословность, имел ясное понимание научного метода, говорил нам, что в иерархии наук каждая может установиться лишь тогда, когда нижестоящая наука обретет прочный фундамент. Поскольку социология, королева наук, находится в вершине иерархии, то она возникает последней и должна ждать развития психологии, или, как он ее называл, церебральной физиологии. Причиной такой последовательности развития наук, — на одном конце ко-

---

\* «О духе законов» (фр.).

\*\* Социальная математика (фр.).

\*\*\* Исторический метод (фр.).

торой располагается математика, а на другом социология, — является то, что изучаемые феномены, по мере того как мы движемся вверх по шкале, становятся все более и более сложными. Стало быть, те феномены, которые исследуются социологией, — самые сложные. Поэтому мы должны признать, что чем выше сложность наук, тем меньшей степенью общности обладают их концепции. И в самом деле, даже самые простые институты самых примитивных народов могут быть непостижимо сложными, а действующие факторы — столь многочисленными и разными, что оказывается очень трудно выделить корреляции между независимыми переменными, если, конечно, предполагать, что таковые есть. Но это еще не полностью объясняет, почему социальная антропология, несмотря на обилие исследований, проводившихся в последние несколько десятилетий, не достигла чего-то большего, нежели обобщений очень низкого уровня. Можно также сказать, — и нередко говорилось, — что естественные науки имеют возможность проводить эксперимент, тогда как мы такой возможности лишены. Но можно сказать и о том, что эксперимент доступен не для всех наук, а если и доступен, то в весьма ограниченной степени; более того, если даже мы и не имеем возможности воспользоваться лабораторными исследованиями, тем не менее широкий спектр обществ, открытых для наблюдения, и история институтов представляют нам эксперимент, хоть и неконтролируемый. Кроме того, весомый элемент экспериментирования присутствует и в нашей полевой работе. Бесспорно, можно привести и другие причины, заключающиеся, в частности, в том, что сравнительный метод использовался в слишком неопределенных целях, что объектом сравнения зачастую были обычаи, «вещи», а не количественные отношения между качествами или свойствами. Чтобы адекватно изложить все это, потребовалась бы отдельная лекция.

Однако эти трудности и недостатки, брать ли их по отдельности или все вместе, не дают убедительного объяснения того, почему удалось осуществить столь мало из намеченного. Не будет ли слишком дерзким (впрочем, двум смертям не бывать, а одной не миновать) задаться вопросом, — если мы допускаем существование социологических законов, которые мы ищем, допущение, столь долго принимавшееся на веру, — не представляют ли собою социальные явления нечто совершенно отличное от тех, которые изучаются неорганическими и органическими науками, настолько отличное, что ни сравнительный, ни какой-либо другой метод не смогут привести нас к формулировке таких обобщений, которые были бы со-

поставимы с законами этих наук. Нам приходится иметь дело с ценностями, чувствами, целями, волей, разумом, выбором, а также со случайными историческими обстоятельствами. Верно, что некоторые социальные процессы могут существовать вне сознательного контроля и даже вне осознания, например языки (может быть, именно поэтому научное изучение языка — как его истории, так и структуры, — отличается большей точностью по сравнению с изучением других типов деятельности), но нельзя сказать того же самого, к примеру, об организации армии, ее стратегии и тактике. Также в значительной мере истинно и то замечание, высказанное Адамом Фергюсоном, что люди, хоть и имеют всегда возможность выбора, тем не менее никогда не знают, к чему в конечном счете этот выбор может их привести. То, что в делах человеческих будущее точно предсказать невозможно, знает каждый. Открытия и решения завтрашнего дня, которые будут играть свою роль в определении хода будущего развития, сегодня неизвестны. Предвидеть их можно в лучшем случае только в общих чертах. То, что в социальной организации заложены определенные ограничительные принципы, никто отрицать не будет, однако внутри этих ограничений нет ничего неизбежного для развития социальных институтов. Люди всегда могут выбирать, а если их решения оказываются неудачными, то ничто не мешает им принять еще одно решение, чтобы исправить первое. Отрицание этого означало бы не только игнорировать роль ценностей и чувств, но и отрицание роли разума в социальной жизни. «Любезный Брут, не в звездах кроется ошибка.» Исследуя природу социальных институтов, мы перешли из сферы естественного закона в сферу позитивного, если воспользоваться старым греческим отличием естественной и моральной философии, которое Монтескье блестяще определил в следующем высказывании: «Как физическое существо, человек, подобно прочим телам, управляется неизменными законами. Как разумное существо, он постоянно нарушает законы, установленные Богом, и изменяет те, которые установил сам»<sup>12</sup>.

У меня нет намерения говорить в этой лекции о том, какие цели, с моей точки зрения, должна преследовать социальная антропология, каким образом она могла бы или должна была далее развиваться, к чему когда-то в будущем она должна была бы прийти. Я хотел лишь рассказать вам, какими были ее цели и как она развивалась на протяжении последних двух столетий.

Какими бы ни были конечные результаты, я не считаю, что жизнь, посвященная изучению примитивных образов

жизни и способов мышления, — а в следующем году я отмечу 40 лет служения этой задаче, — потрачена впустую. Я не считаю, что описание примитивных народов не обладает само по себе высшей ценностью для понимания людей. Я ни о чем не жалею. Вероятно, мне следует считать себя в первую очередь этнографом, а лишь потом только социальным антропологом, ибо я глубоко убежден, что правильное понимание этнографических фактов должно предшествовать всякому подлинно научному анализу.

Таким образом, хоть я и не могу разделить оптимизма моего учителя и друга профессора Гинсберга, который, находясь под очарованием Хобхауса, считает, что в ближайшие лет сто или около того социальные науки смогут достичь прогресса, сопоставимого с прогрессом биологических и даже физических наук, тем не менее мой пессимизм не означает, будто, по моему мнению, следует прекратить поиск таких закономерностей, которые могут быть установлены при помощи различных форм сравнительного метода. Было бы крайне похвально, если бы нам удалось их найти. Если же нам это не удастся, то по крайней мере мы достигнем более глубокого понимания человеческого общества.

## Примечания

<sup>1</sup> A. R. Radcliffe-Brown. *The Comparative Method in Social Anthropology*. The Huxley Memorial Lecture, 1951 // *Journal of the Royal Anthropological Institute*. V. LXXXI, 1952, p. 15-22.

<sup>2</sup> Morris Ginsberg. *Evolution and Progress*, 1961, pp. 194-207.

<sup>3</sup> R. H. Lowie. *The History of Ethnological Theory*, 1937, pp. 43-49.

<sup>4</sup> E. A. Freeman. *Comparative Politics*, 1873, pp. 1, 302.

<sup>5</sup> W. L. Westermann. *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*, 1955; M. I. Finley (ed.). *Slavery in Classical Antiquity*, 1960.

<sup>6</sup> L. T. Hobhouse, G. C. Wheeler, M. Ginsberg. *The Material Culture and Social Institutions of the Simpler People. An Essay in Correlation*, 1919 ed., p. 1.

<sup>7</sup> Jack Goody. *The Mother's Brother and the Sister's Son in West Africa* // *Journal of the Royal Anthropological Institute*. V. LXXXVIII, 1959, pp. 61-88.

<sup>8</sup> A. L. Kroeber. *History and Science in Anthropology* // *American Anthropologist*. 1935, p. 561.

<sup>9</sup> V. Propp. *Morphology of the Folktale*, 1958 (впервые опубликована на русском языке: Пропп В. Морфология сказки. Л., 1928).

<sup>10</sup> A. R. Radcliffe-Brown. *The Comparative Method in Social Anthropology*, p. 16.

<sup>11</sup> R. G. Collingwood. *The Idea of History*, 1946, p. 127.

<sup>12</sup> Baron de Montesquieu. *The Spirit of Laws*, 1750, p. 4.

## Библиография

- R. G. Collingwood. *The Idea of History*, 1946. (Рус. пер.: Р. Коллин-гвуд. *Идея истории*. М., 1980.)
- F. Eggan. *Social Anthropology and the Method of Controlled Analysis // American Anthropologist*. V. LVI, 1954, p. 743-763.
- F. Eggan. *Social Organization of the Western Pueblos*. Chicago, 1950.
- E. E. Evans-Pritchard. *The Morphology and Function of Magic // American Anthropologist*. V. XXXI, 1929.
- E. E. Evans-Pritchard. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. 1937.
- A. Ferguson. *An Essay on the History of Civil Society*. Edinburgh, 1767. (Рус. пер.: А. Фергюсон. *Опыт истории гражданского общества*. СПб., 1817.)
- M. I. Finley (ed.). *Slavery in Classical Antiquity*. 1960.
- E. A. Freeman. *Comparative Politics*. L., 1873.
- M. Ginsberg. *Evolution and Progress*. L., 1961.
- M. Gluckman. *Kinship and Marriage among the Lozi of Northern Rhodesia and the Zulu of Natal // African Systems of Kinship and Marriage*. Oxford, 1950.
- M. Gluckman. *Order and Rebellion in Tribal Africa*. L., 1963.
- J. Goody. *The Mother's Brother and the Sister's Son in West Africa // Journal of the Royal Anthropological Institute*. V. LXXXVIII, 1959, pp. 61-88.
- L. T. Hobhouse, G. C. Wheeler, M. Ginsberg. *The Material Culture and Social Institutions of the Simpler Peoples. An Essay in Correlation*. L., 1915.
- C. Kluckhohn. *Navaho Witchcraft*. Papers of the Peabody Museum. Cambridge, 1944.
- A. J. Kubben. *New Ways of Presenting an Old Idea: the Statistical Method in Social Anthropology. The Curl Prize Essay // Journal of the Royal Anthropological Institute*. V. LXXXI, 1952.
- A. L. Kroeber. *History and Science in Anthropology // American Anthropologist*. V. XXXVII, 1935.
- E. R. Leach. *Review of Murdock's Social Structure // Man*. 1950, No.169.
- C. Lévy-Strauss. *Les Limites de la Notion de Structure en Ethnologie // Sens et Usages du Terme Structure dans les Sciences Humaines et Sociales*, 1962.
- J. de Lint, R. Cohen. *One Factor Magic: a Discussion of Murdock's Theory of Evolution // Anthropologica*. N.S.Z (I), 1960, p. 95-104.
- R. H. Lowie. *The History of Ethnological Theory*. 1937.
- Baron de Montesquieu. *The Spirit of Laws*, 1750. (Рус. пер.: Ш. Мон-тескье. *Дух законов*. СПб., 1900.)
- F. W. Moore (ed.). *Readings in Cross-Cultural Methodology*. New Haven, 1961.
- G. P. Murdock. *Correlations of Matrilineal and Patrilineal Institutions // Essays in the Science of Society*. 1937.
- G. P. Murdock. *Social Structure*. N. Y., 1949.
- G. P. Murdock. *Evolution in Social Organization // Evolution and Anthropology: a Centennial Appraisal*. 1959, p. 126-143.

- R. Needham. Notes on Comparative Method and Prescriptive Alliance // *Bijdragen T.-L.-& V.*, 1962.
- H. J. Nieboer. Slavery as an Industrial System. L., 2nd ed., 1910.
- C. Popper. The Poverty of Historicism. L., 1957.
- A. R. Radcliffe-Brown. The Mother's Brother in South Africa // *South African Journal of Science*. V. XXI, 1924, p. 542-555.
- A. R. Radcliffe-Brown. The Sociological Theory of Totemism // *Fourth Pacific Science Congress. Proceedings*. Java, 1929.
- A. R. Radcliffe-Brown. Religion and Society. The Henry Myers Lecture // *Journal of Royal Anthropological Institute*. V. LXXV, 1945, p. 33-43.
- A. R. Radcliffe-Brown. The Comparative Method in Social Anthropology. The Huxley Lecture // *Journal of the Royal Anthropological Institute*. V. LXXXI, 1952, p. 15-22.
- I. Schapera. Some Comments on Comparative Method in Social Anthropology // *American Anthropologist*. V. LV, 1953, p. 353-362.
- H. Spencer. *Descriptive Sociology*. L., 1873-1881. (Рус. пер.: Г. Спенсер. *Описательная социология*. Киев, 1898.)
- H. Spencer. *The Principles of Sociology*. 2 vols., 1882, 1883.
- R. F. Spencer (ed.). *Method and Perspective in Anthropology*. Papers in Honor of Wilson D. Wallis. Minneapolis, 1954.
- F. Steiner. Review of Murdock's *Social Structure* // *British Journal of Sociology*. 1951.
- S. R. Steinmetz. *Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe*. 2 vols. 1894.
- E. B. Tylor. On a Method of Investigating the Development of Institutions; applied to Laws of Marriage and Descent // *Journal of the Anthropological Institute*. 1889.
- E. B. Tylor. Review of Steinmetz's *Ethnologische Studien* // *The Academy*. Jan., 1896.
- W. L. Westermann. *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*. 1955.

*Перевод В.Г. Николаева*



Бронислав Малиновский  
**Функциональный анализ\***

---

### 1. Эмбриология и акушерство

**Ф**ункционализм как метод далеко не нов и уходит своими корнями в первые проблески интереса к чужим — а следовательно, диким и варварским — культурам, интереса, который можно обнаружить уже у греческого историка Геродота, французского энциклопедиста Монтескье и немецкого романтика Гердера. Тот скромный вклад, который я, возможно, внес, состоит в том, что я выявил зачатки функционального анализа в уже существующих доктринах, методах и интересах и окрестил их словом «функционализм»; и даже трудясь над этой задачей, обращался в первой статье по данному вопросу не менее чем к двадцати семи своим предшественникам. Таким образом, я был для самой юной из антропологических школ чем-то вроде акушера и крестного отца. Я и поныне продолжаю заниматься *maieutike techne* (искусством родовспоможения), следуя в обучении молодых ученых антропологов традициям одного великого мудреца, сравнивавшего свой труд с работой повивальной бабки. Еще один великий учитель сформулировал девиз функционализма: «По плодам их узнаете их».

Функционализм в том виде, в каком он был представлен в разных антропологических подходах, предназначен для того, чтобы дать ясное понимание природы культурных феноменов, прежде чем они будут подвергнуты дальнейшим спекулятивным манипуляциям. Какова природа человеческого брака и семьи, политической системы, экономического предприятия и юридической процедуры? В чем состоит их культурная реальность? Как возможно на основе этих фактов осуще-

---

\* B. Malinowski. *The Functional Theory//A Scientific Theory of Culture, and Other Essays*. Chapel Hill, 1944. P. 147-176.

ствить такую индукцию, которая приведет нас к обоснованным научным обобщениям? Есть ли какая-нибудь универсальная схема, которая была бы применима ко всем человеческим культурам, на которую можно было бы положиться в полевых исследованиях и которую можно было бы принять в качестве системы координат для сравнительного исследования, будь то исторического, эволюционного или просто нацеленного на обнаружение общих закономерностей?

Когда в начале своей великой книги *«Первобытная культура»* Э. Б. Тайлор задался вопросом, что есть религия в самом широком смысле слова, или, по его собственным словам, когда он попытался дать «минимальное определение» этому понятию, он действовал как настоящий функционалист. То же самое можно сказать о Робертсоне Смите, считавшем, что понимание примитивных верований невозможно без социологического их истолкования. Изначально функционалистскими предпосылками руководствовался и Самнер в своих попытках анализа и классификации древних норм поведения. Рассуждения Дюркгейма о примитивном типе разделения общественного труда, анализ религии и магии также укладываются в рамки функционального метода. Известная статья Тайлора, в которой он попытался соотнести различные аспекты родства и экономической жизни древних народов; данное К. Бюхером определение примитивной экономики и открытая им связь между трудом и ритмическим пением; работа Хаттона Уэбстера и Х. Шурца о возрастных градациях, секретных обществах, добровольных ассоциациях и связи этих групп с политической, религиозной и экономической структурой сообщества — все эти достижения являются функциональными. Я мог бы добавить, что функциональными были и ранние полевые исследования, проведенные такими этнографами, как Шарлевуа, Добрицхофер, Сехеган и Деппер. В этих исследованиях рассматривались не только отдельные факты, но и связывающие их узы и отношения.

Некоторые функциональные принципы неизбежно находят воплощение в любой теоретической интерпретации культурных явлений, равно как и в любом компетентно составленном отчете о полевом исследовании. Дабы не оказаться заподозренным в неразборчивой благосклонности или даже в беспринципном эклектизме, я спешу добавить, что в антропологии существуют как нефункциональные, так и антифункциональные тенденции. Примером может служить полевой исследователь, взгляд которого прикован исключительно к экзотическому и красочно-необычному. Другой пример — это эволюционист, разрабатывающий теорию происхождения

брака и семьи, но не обременяющий себя тем, чтобы провести хоть какое-то различие между браком, временным сожительством и мимолетной сексуальной связью. Выбор такого феномена, как классификационная система терминологии родства, рассмотрение его как пережитка, ограничение исследования простой регистрацией фактов показывают нам, как в результате игнорирования функционального анализа жизненно важных языковых феноменов Морган на целые десятилетия завел антропологические исследования в тупик. Гребнер, спеша заложить основы того, что он понимал как простой всемирный диффузионизм, наспех провел анализ культуры — отчасти неверный, отчасти пустопорожний — и тем самым разработал глупейшую форму антифункционального подхода. Он начинает с того, что допускает возможность изъятия отдельных элементов из их культурного контекста. Далее он определяет форму как нечто отдельное от функции. По сути, для него имеют значение лишь формальные качества объекта, никак не связанные с его конкретным использованием и предназначением. Таким образом, для Гребнера оказываются методологически уместными характеристики, для самой культуры неподходящие.

Более того, он вводит понятие культурного комплекса, которое у него означает набор не связанных друг с другом элементов. Я полагаю, что форма всегда определяется функцией, и пока такая зависимость остается неустановленной, мы не можем оперировать элементами формы в научных рассуждениях. Кроме того, в такой реальности, в которую мы не можем ввести внутренне взаимосвязанные элементы, концепция не связанных друг с другом элементов, на мой взгляд, бесполезна.

## **II. Общие аксиомы функционализма**

Я полагаю, что весь опыт полевых исследований, равно как и внимательное изучение подлинно важных проявлений организованного человеческого поведения, доказывают достоверность следующих аксиом:

А. Культура представляет собой, по существу, инструментальный аппарат, благодаря которому человек получает возможность лучше справляться с теми конкретными проблемами, с которыми он сталкивается в природной среде в процессе удовлетворения своих потребностей.

Б. Это система объектов, видов деятельности и установок, каждая часть которой является средством достижения цели.

В. Это интегральное целое, все элементы которого находятся во взаимозависимости.

Г. Эти виды деятельности, установки и объекты, организующиеся вокруг жизненно важных задач, образуют такие институты, как семья, клан, локальное сообщество, племя, а также дают начало организованным группам, объединенным экономической кооперацией, политической, правовой и образовательной деятельностью.

Д. С динамической точки зрения, т. е. в зависимости от типа деятельности, культура может быть аналитически разделена на ряд аспектов — таких, как образование, социальный контроль, экономика, системы знаний, верований и морали, а также различные способы творческого и артистического самовыражения.

Культурный процесс, в каком бы из конкретных проявлений мы его ни рассматривали, всегда предполагает существование людей, связанных друг с другом определенными отношениями, т. е. определенным образом организованных, определенным образом обращающихся с артефактами и друг с другом при помощи речи или символики какого-либо иного рода. Артефакты, организованные группы и символизм являются собою три тесно связанных измерения культурного процесса. Какого же рода эта взаимосвязь?

Обратив взор на материальный аппарат культуры, мы можем сказать, что каждый артефакт представляет собой либо приспособление, либо какой-нибудь более непосредственно используемый объект, т. е. принадлежит к классу потребительских благ. В любом случае как конкретные особенности объекта, так и его форма определяются тем, как он используется. Функция и форма связаны друг с другом.

Эта взаимосвязь сразу же обращает наше внимание на человеческий элемент, ибо артефакт либо употребляется в пищу, используется в качестве материала или каким-нибудь иным образом разрушается, либо производится с целью использования его в качестве орудия. Социальная среда — это всегда человек или группа людей, пользующиеся орудиями для решения технических (или экономических) задач, проживающие под общей крышей и сообща употребляющие пищу, которую они произвели или же добыли и приготовили. Практически ни один элемент материальной культуры невозможно понять, если обращаться к одному только индивиду, ибо всюду, где бы ни отсутствовало сотрудничество — а найти такие случаи нелегко, — существует по меньшей мере один важный тип сотрудничества, заключающийся в продолжении традиции. Умения и лежащие в их основе знания индивид может

получить только от другого члена общества, ими уже обладающего; кроме того, он должен получить или унаследовать от кого-то все материальное оснащение своей жизни.

Что есть форма и функция социальной реальности? Возьмем кровнородственные отношения, близкое соседство или договор: мы имеем здесь двух или более людей, которые ведут себя по отношению друг к другу стандартизированным образом и которые неизменно делают это в соотношении с какой-то частью культурно определенной среды и в связи с какой-то деятельностью, в процессе которой происходит обмен предметами, совершаются те или иные манипуляции с предметами и координируются движения человеческих тел. Форма социальной реальности — не вымысел и не абстракция. Это конкретный тип поведения, характерный для социальных взаимоотношений.

Точно так же, как физик и химик наблюдают движения тел, реакции веществ и изменения в электромагнитном поле и регистрируют типичное повторяющееся поведение материи, силы и энергии, так же и полевой исследователь должен наблюдать повторяющиеся ситуации и действия и регистрировать присущие им правила или паттерны. Можно было бы представить множество разных кинофильмов о поведении родителей, показывающих технологию ухода за детьми, их воспитание и обучение, ритуалы, а также повседневные мелочи, в которых находят выражение и стандартизируются чувства, существующие между отцом, матерью и детьми. Если мы обратимся к поведению, скованному жесткими ограничениями, свойственному, например, религиозным церемониям, судебным процессам, магическим ритуалам и технологическим операциям, то смонтированный и озвученный фильм даст нам объективное определение формы социальной реальности.

Здесь мы можем выделить первый теоретический момент, состоящий в том, что при таком объективном представлении социологических данных нельзя провести резкой границы между формой и функцией. Функцией супружеских и родительских отношений является, разумеется, определенный культурой процесс продолжения рода. Формой же этого процесса в каждой конкретной культуре является тот способ, каким он осуществляется; этот процесс может принимать различные формы в зависимости от методов родовспоможения, ритуала кувады, родительских табу, правил изоляции, обрядов крещения, а также того, как ребенка обеспечивают защитой, кровом, одеждой, пищей и содержат в чистоте.

Второй теоретический момент заключается в том, что невозможно выделить в чистом виде материальный аспект соци-

ального поведения и проанализировать социальную реальность в отрыве от ее символических аспектов. На каждом этапе анализа обнаруживаются все три измерения культурной реальности. Немой фильм содержал бы только часть информации, как то символизм, запечатленный в ритуальных жестах, оснащении священнодействий, в знаках, исполненных символического значения, и согласованных движениях, выполняемых участниками. Важнейшим аспектом символизма является, конечно же, вербальный, и мы знаем, что неотъемлемой частью эмпирического материала, собираемого полевым исследователем, является обширное параллельное толкование фактов, не обязательно содержащееся в самом поведении.

Как связаны в символизме форма и функция? Если бы нам удалось выделить простую фонетическую реальность слова или какую-нибудь иную традиционную характеристику материального символа, заключенного в жесте, то могло бы показаться, что связь между формой и функцией здесь чисто искусственная. А так как символизм есть не что иное, как развитие традиционных действий, нацеленное на координацию совместного человеческого поведения, то связь между формой и функцией здесь явно искусственна и условна. Символ — это условный стимул, который связан с поведенческой реакцией лишь процессом обусловливания. В ходе полевой работы этот процесс должен быть неотъемлемым компонентом исследования. С другой стороны, содержание ситуации неизменно приоткрывает связь функции символического акта, будь то вербального или двигательного, с определенными физическими процессами, управляемыми биологической причинностью.

Осмелюсь утверждать, что форма в символизме, — это не слово, вырванное из контекста, не сфотографированный жест и не орудие труда, выставленное на всеобщее обозрение в музее, а такой элемент, который, как становится ясно из его динамического исследования, играет роль катализатора человеческой деятельности, т. е. служит таким стимулом, который приводит в действие рефлекторную цепочку и вызывает ответную эмоциональную и мыслительную реакцию. В форме военной команды «огонь!» заключено все исполнение в целом, все поведение, выполняемое *в ответ* на команду, — иначе говоря, все социально скоординированное поведение, вызываемое данным обусловленным стимулом. Поскольку *динамический* характер стимула проявляется в ответной реакции, то слово «огонь!», записанное на листе бумаги и найденное, скажем, в 3000 г., будет лишено какого бы то ни было смысла. Оно не является культурной реальностью.

Таким образом, мы установили, что культурный процесс, включающий в себя материальный субстрат культуры (т. е. артефакты), связывающие людей социальные узы (т. е. стандартизированные способы поведения) и символические акты (т. е. влияния, оказываемые одним организмом на другой посредством условных рефлексов), представляет собой нечто целостное, т. е. самостоятельную систему, из которой объекты материальной культуры, чистой социологии или языка не могут быть выделены в чистом виде.

### **III. Определение функции**

Проведенный анализ позволяет нам более точно определить понятие функции. Ясно, что мы должны подойти к этой задаче через понятия полезности и взаимосвязи.

Во всех видах деятельности мы обнаруживаем, что использование объекта как часть технически, юридически или ритуально детерминированного поведения приводит людей к удовлетворению той или иной потребности. Сбор плодов и корней, ловля рыбы, охота на животных и их отлов, дойка и убой домашнего скота осуществляются людьми для пополнения своих продовольственных запасов. Далее добытое подвергается обработке, готовится и подается к столу. И все завершается индивидуальной или общей трапезой. Потребность в пище лежит в основе множества процессов. Ныне общепризнано, что прогресс человечества определяется сытостью желудка, что большинство людей будет довольно, если дать ему хлеба и зрелищ, и что материальный фактор, заключающийся в достатке пропитания, есть одна из детерминант человеческой истории и эволюции. Функционалист лишь добавляет к этому, что мотивы, управляющие различными составными частями этого процесса и распадающиеся со временем на страсть к садоводству и охоте, стремление к выгодному обмену и рыночной торговле, а также порывы к благотворительности и щедрости, — все эти мотивы должны анализироваться в соотношении с основным побуждением, т. е. стимулом голода. Интегральной функцией всех процессов, из которых складывается продовольственное снабжение сообщества, является удовлетворение первичной биологической потребности в пище.

Если обратиться к другому виду деятельности, а именно добыванию и поддержанию огня, то мы опять-таки можем соотнести его с первоначальным использованием огня для приготовления пищи и поддержания тепла, а также с исполь-

зованием огня как инструмента в некоторых технологических процессах. Все многообразие представлений, сконцентрированных вокруг темы огня, очага, священного пламени, — религиозных и светских, правовых и технологических, — может быть соотнесено с его основными биологическими функциями.

Возьмем человеческое жилище. Это физический объект, строение из бревен и ветвей, шкур животных, снега или камня. Форма жилища, технология его постройки, его структура, составные элементы и предметы домашней обстановки связаны с особенностями быта, проистекающими из организации домашнего хозяйства, семейной группы, ее иждивенцев и слуг. И вновь мы не должны упускать из виду интегральную функцию данного объекта, когда изучаем различные стороны его конструкции и элементы его структуры.

В чем состоит функция терминов родства, первичных и производных, индивидуальных и коллективных, описательных и классификационных? Я полагаю, что изучение первоначальной ситуации родства, т. е. небольшой группы, окружающей ребенка и включающей его как социологическое приобретение сообщества, показало бы нам, что самой ранней функцией терминов родства было обеспечение ребенка средствами социального контроля над средой при помощи членораздельной речи. Это, кстати, означает, что контекст использования данных лингвистических символов, а равно с ним и языка в целом, является по существу социальным и вместе с тем индивидуальным. Неиндивидуальные, или классификационные, значения терминов родства проходят через ряд последовательных расширений. Следовательно, функциональный подход к этому феномену предполагает, что исследование контекстов, в которых постепенно вырабатывается символический аспект родства, должно охватить собою и лингвистику, и социальное поведение, и материальную ситуацию. Когда мы говорим «социальное поведение», мы имеем в виду правовые нормы, экономические услуги и все те ритуалы, которые сопровождают индивида на протяжении его развития, начинающегося ранним детством и завершающееся его вступлением в самую широкую родовую группу, клан и племя. Было бы нетрудно показать, что различные материальные объекты, обычно фигурирующие под именем «денег», «валюты» или «символического богатства», также должны изучаться в более широком контексте, а именно в контексте систем обмена, производства и потребления. То же самое относится и к изучению магических формул и жестов, которые, опять-таки, следует не вырывать из контекста, а соотнести с выполняемой ими функцией.



#### IV. Первые подступы к функционализму

Постоянное изучение опыта полевой работы, равно как и сравнительные теоретические исследования неизбежно приводят антрополога к осознанию того, что культурные феномены взаимосвязаны. Связь объекта с людьми, его использующими, связь индивидуальных и общественных методов трудовой деятельности с юридической собственностью, а также экономическим производством, связь человеческого жилища с составом населяющей его семейной группы настолько очевидны, что их никогда не упускали из виду, но и не подвергали доскональному исследованию. Ибо, как гласит пословица, ничто так не ускользает от глаз, как очевидное. Если бы функционализм был лишь тенденцией рассматривать «магию и экономические отношения как взаимосвязанные», представлять их как часть социальной структуры и искать все более и более широкие связи, то это и вправду было бы тем теоретическим падением в бездну научного тоталитаризма, в котором функционализм часто обвиняли. Несомненно, в науке мы должны не только устанавливать, но и выделять взаимосвязи. Функционализм завел бы нас в трясиину соотнесения и противопоставления объектов, если бы не выделял обособленные единицы, или элементы, содержащие в себе естественные границы координации и корреляции. Я полагаю, что такие естественные единицы существуют и что именно они должны лечь в основу серьезного анализа культуры.

Функциональная единица, названная мною Институтом, отличается от культурного комплекса, или комплекса культурных черт, определяемого как «набор элементов, находящихся в необязательной связи друг с другом», тем, что теоретически допускает существование такой обязательной связи. На самом деле, функциональная единица конкретна, т. е. ее можно наблюдать как ограниченное видимыми пределами социальное скопление. Она имеет некую структуру, универсально присущую всем типам таких обособленных единиц, и является подлинно обособленной единицей, поскольку мы можем не только перечислить все объемлемые ею абстрактные факторы, но и четко очертить ее границы. Функционализм был бы не вправе претендовать на рассмотрение таких фундаментальных аспектов культуры, как образование и воспитание, право, экономика, знание (примитивное и развитое) и религия, если бы не обладал способностью анализировать и тем самым определять каждый из них, а также связывать их с биологическими потребностями человеческого организма.

Функционализм, в конце концов, не был бы столь функ-

циональным, если бы не мог дать определение функции не просто в таких обтекаемых выражениях, как «вклад, вносимый отдельным видом деятельности в ту совокупную деятельность, частью которой он является», а путем гораздо более точной и конкретной отсылки к тому, что происходит в действительности и доступно для наблюдения. Как мы далее увидим, такое определение достигается показом того, что институты, равно как и те конкретные виды деятельности, которые в них протекают, связаны либо с первичными (или биологическими), либо с производными (или культурными) потребностями. Следовательно, под функцией всегда подразумевается удовлетворение потребности, идет ли речь о простейшем акте употребления пищи или о священнодействии, участие в котором связано со всей системой верований, предопределенной культурной потребностью слиться воедино с живым Богом.

## V. Узаконенные единицы культурного анализа

Я полагаю, что какой бы элемент материальной культуры мы ни взяли, какой бы ни выбрали обычай, т. е. стандартизированный способ поведения, какую бы ни отобрали идею, мы всегда сможем поместить их в какую-нибудь организованную систему человеческой деятельности или в несколько таких систем. Так, например, если бы вам довелось столкнуться с группой туземцев, добывающих огонь трением, то это могло бы делаться с целью растопить домашний очаг для приготовления пищи и тепла, или же это могло бы быть просто первым разведением огня. В любом случае, разжигаемый таким образом огонь был бы интегральной частью института домашнего хозяйства. Но в то же время это мог бы быть и лагерный костер, являющийся элементом организованной охоты, рыбной ловли или торгового предприятия. Это могла бы быть также и детская игра. Просто как технологический процесс, разведение огня несет в себе традицию знаний, умений и, во многих случаях, организованного сотрудничества. Как бы мы его ни изучали — в качестве обычного мануального действия или в контексте передающей его традиции, — мы должны принять также во внимание и организованную группу людей, причастную к передаче этого типа деятельности.

Инструмент также имеет определенное назначение и определенный способ применения, и его всегда можно связать с какой-нибудь организованной группой, семьей, кланом или племенем, внутри которых данный способ культивируется и воплощается в своде технических правил. Слова или типы

слов (такие, как терминология родства или социологические выражения для обозначения сословия, власти или юридической процедуры) также, несомненно, имеют свою матрицу организации, материального оснащения и целевого назначения, без которой никакая группа не может быть организованной. Какой бы мы ни взяли обычай, т. е. стандартизированную форму поведения, это всегда оказывается либо навык, способ физиологического поведения во время еды, сна, передвижения или игры, либо непосредственное или символическое выражение социального отношения. В любом случае, это часть организованной системы деятельности. Я бросил бы вызов любому и попросил бы его назвать хоть один объект, вид деятельности, символ или тип организации, который невозможно было бы поместить в рамки того или иного института; хотя некоторые объекты принадлежат к нескольким институтам и в каждом из них играют свою специфическую роль.

## **VI. Структура института**

Для большей конкретности предположим, что возможно составить перечень типов. Так, например, семья, расширенная семейная группа, клан и фратрия образуют один тип. Все они связаны с освященными и узаконенными хартией\* способами воспроизводства человеческого рода. Эта хартия всегда соответствует желанию, комплексу мотивов, общей цели. Она укоренена в традиции или даруется традиционно признанной властью. В браке эта хартия, т. е. определенная совокупность установленных правил, объемлет собою законы заключения брака и отсчета происхождения, тесно друг с другом связанные. Все принципы, по которым определяется законность происхождения потомства, конституция семьи, т. е. непосредственной репродуктивной группы, устанавливающая специфические нормы сотрудничества, — все это образует хартию семьи. В разных обществах она различна, но всегда является частью того знания, которое должен получить ученый в ходе полевого исследования, и именно она определяет институт семейной жизни в каждой культуре. Помимо такой системы основополагающих правил мы должны также более полно выяснить состав семейной группы, место сосредоточения вла-

---

\* Под «хартией» Малиновский понимает закрепленное в групповом сознании идеологическое (религиозное, мифологическое, политическое, правовое и т. п.) обоснование и моральное оправдание существования группы, института, обычая и т. п. — *Прим. перев.*

сти в семье и распределение функций между домочадцами. Другими элементами, подлежащими изучению в ходе полевого исследования, являются специфические правила — технологические и юридические, экономические и будничные.

Семейная жизнь, между тем, сосредоточена вокруг домашнего очага. Она физически детерминирована типом жилища, комплектом бытовых инструментов и приспособлений, домашней обстановкой, а также священными объектами, связанными с тем или иным магическим или религиозным культом, который данная семейная группа исповедует. Следовательно, мы имеем такие элементы, как правила, состав группы, нормы сотрудничества и поведения, а также материальную среду. Когда мы соберем все эти данные, нам необходимо получить, кроме того, еще и более конкретное описание внутрисемейной жизни, со всеми ее сезонными вариациями, со всей ее повседневной рутинной, а также исчерпывающее описание имеющих место отклонений от норм.

Если в обществе помимо семьи в узком смысле слова существуют один или несколько типов расширенных родственных групп, то полевые исследования и теоретический анализ должны аналогичным образом продемонстрировать, что такие группы тоже имеют свою хартию в обычном праве расширенной семьи. Эти группы имеют свои особые правила, регулирующие обмены между составляющими их членами. Они имеют более многочисленный состав, общие материально зафиксированные пространственные границы, общий символический очаг, главное и второстепенные жилища, а также ряд объектов, используемых совместно, в отличие от объектов, принадлежащих отдельным входящим в их состав семьям.

Хартия клана дана в мифах об общем прародителе и в единомысленном признании общей принадлежности к расширенной родственной группе.

Во всех районах земного шара мы обнаруживаем также самоуправляющиеся группы. Имеем ли мы дело с ордой кочевников, локальной группой австралийских аборигенов, андаманцев, калифорнийских индейцев или новоземельцев, мы находим, что люди, живущие в тесном соседстве, предъявляют исключительные права на определенный участок территории и многие виды деятельности осуществляют сообща. При совместной деятельности непосредственное сотрудничество между людьми оказывается незаменимым и имеет тенденцию принимать организованные формы. Сколь бы рудиментарной ни была такая организация, она предполагает притязания группы на свои земли. Они часто тесно переплетаются с мифологическими и религиозными, а также в строгом смысле

слова юридическими притязаниями. Поэтому в хартии содержится определение индивидуальных прав на членство в группе, закрепляется право группы на свою землю и находит отражение целый комплекс исторических, легендарных и мифологических традиций, сплачивающих группу в единое целое, выросшее на своей собственной почве. В фарсовой форме такой закон был воспроизведен в доктрине «*Blut und Boden*» современного нацизма.

Локальная группа также имеет свой состав, более или менее развитую центральную власть, дифференцированные (или частные) права индивидов на землю, а также разделение общественных функций, т. е. возлагаемых обязанностей и причитающихся привилегий. Все конкретные правила владения землей, обычные нормы общинной деятельности, определение сезонных передвижений, в особенности связанных со сбором всей группы по тому или иному особому случаю, составляют в совокупности свод правил, определяющих нормативный аспект данного института. Территория, постройки, объекты общественного пользования (такие, как дороги, источники, водоканалы) образуют материальный субстрат этой группы. Территориальный принцип может служить основой для дальнейшего расширения групп и образования областных единиц, объединяющих несколько локальных групп. Здесь я вновь предложил бы полевому исследователю изучить существующую традиционную хартию, составляющую *raison d'être* таких группировок, а также путь их исторического формирования. Ученый должен описать состав таких областных (или региональных) групп, обычное право, регулирующее протекающую в них совместную деятельность, а также то, каким образом они управляют своей территорией и распоряжаются своими богатствами и орудиями совместной деятельности, такими, как оружие, церемониальные объекты и символы.

Племя, очевидно, является такой единицей, которая складывается в результате преобразования групп распространенных на определенной территории по мере развития (социальной) организации и сотрудничества. Однако я склонен предположить, что использование данного понятия до сих пор было двусмысленным и путаным, что отрицательно сказалось на этнографической терминологии. Я считаю необходимым провести различие между племенем, в культурном смысле слова, и племенем как политически организованной единицей. Племя как крупнейший носитель единой культуры представляет собой группу людей, имеющих общие традиции, обычное право и методы производства, а также характеризуется единой организацией, свойственной таким входящим в

ее состав малым группам, как семья, локальная группа, профессиональная гильдия или трудовой коллектив. Наиболее характерным признаком племенного единства я лично считаю общность языка, поскольку общее наследие умений и знаний, обычаев и верований может сохраняться группой людей лишь тогда, когда они пользуются одним и тем же языком. Кооперация действий, в полном смысле слова, возможна, опять-таки, лишь при том условии, что люди общаются друг с другом с помощью языка.

Племя-нация, как я предлагаю называть этот институт, не обязательно должна быть политически организованной группой. Политическая организация всегда подразумевает наличие центральной власти, облеченной правом управлять своими подданными, т. е. осуществлять координацию действий входящих в состав политического объединения групп. Когда мы говорим «власть», мы предполагаем использование силы — как духовной, так и физической. Я думаю, что племя во втором смысле слова, т. е. широкая политическая группировка, или племя-государство, не идентично племени-нации. Я полностью согласен с результатами анализа, предпринятого профессором Лоуи в его книге о происхождении государства, согласно которому такого рода политические объединения в наиболее примитивных культурах, известных нам по этнографическим наблюдениям, отсутствуют. Вместе с тем, культурные объединения в них есть.

Хартию племени-нации всегда можно обнаружить в тех традициях, которые имеют отношение к происхождению данного народа и определяют его культурные достижения через призму героических деяний предков-прародителей. Исторические легенды, генеалогические традиции и исторические толкования, объясняющие, почему культура этого народа отличается от культуры его соседей, также вливаются в обоснование его существования. С другой стороны, хартией, обосновывающей существование племени-государства, является неписаная, но всегда имеющаяся в наличии конституция власти, права, сословий и предводительства. Члены культурной группы имеют дело с проблемами стратификации или ее отсутствия, рангов и сословий, возрастных градаций, пронизывающих всю культуру, а также, очевидно, с ее территориальным делением. Когда то или иное территориальное подразделение ощутимо отличается по культуре и языку, мы сталкиваемся с дилеммой и должны определить, с чем мы имеем дело — с несколькими племенами-нациями или же с федерацией, в культурном смысле этого слова, т. е. с объединением культурно автономных подгрупп. При изучении же состава племени-

государства никаких трудностей не возникает. В данном случае встают вопросы о центральной власти, предводительстве, совете старейшин, а также о методах охраны порядка и вооруженных силах. Кроме того, сюда включаются проблемы племенной экономики, налогообложения, общественной казны и финансирования племенных экономических предприятий. Что касается материального субстрата национальности, то его можно определить по его отличительным особенностям, поскольку он отделяет данную культуру от других. В случае же племени-государства в материальный субстрат войдут территория, находящаяся под его политическим контролем, оружие, предназначенное для защиты и нападения, а также богатства племени, накопленные и используемые сообща в политических, военных и административных целях.

Продолжая далее наше исследование, мы могли бы, оставив в стороне территориальный принцип, внести в перечень институтов все организованные и кристаллизовавшиеся группировки, определяемые полом и возрастом. Мы, разумеется, не стали включать сюда такие институты, как семья, в которой полы взаимно дополняют друг друга и кооперируются. Мы включили бы так называемые тотемные половые группы, различные возрастные группировки, а также организованные лагеря, создаваемые соответственно для посвящения в женщины и в мужчины. Если мы возьмем систему возрастных градаций, предназначенную только для мужчин сообщества, то сможем сделать вывод, что пол и возраст являются независимыми друг от друга дифференцирующими принципами и закрепляются каждый по отдельности. Я сомневаюсь, что могут возникнуть какие-то трудности с определением законов, норм и материального субстрата этих групп. Мужские ассоциации, т. е. секретные общества, клубы, общества холостяков и т.п., можно без всяких колебаний включить в понятие институтов. Позвольте напомнить вам, что каждая из таких групп имеет собственное правовое и мифологическое обоснование, что это предполагает определенность ее состава и принятых в ней норм поведения, а также что каждая из этих групп имеет определенное материальное воплощение, место сбора, какую-то общую собственность, свое особое ритуальное и инструментальное оснащение.

Большая группа институтов может быть объединена в широкий класс, который мы могли бы назвать профессиональными институтами. Разные аспекты культуры, т. е. такие разнородные типы деятельности, как образование, экономика, судопроизводство, магический обряд и религиозное богослужение, могут как воплощаться, так и не воплощаться в специ-

фических институтах. В данном случае из функциональной теории не должен изыматься эволюционный принцип. Ибо нет никаких сомнений, что в процессе человеческого развития потребности в экономической организации, образовании, магических и юридических услугах все более и более удовлетворялись специализированными системами деятельности. Каждая группа специалистов превращается во все более сплоченную профессиональную организацию. Тем не менее, задача найти самый ранний тип профессиональной группы завораживает не только ученых, проявляющих интерес к широким эволюционным схемам, но в равной степени полевых исследователей и ученых, занятых сравнительным анализом. Немногие антропологи осмелились бы отрицать, что в магии и религии, в различных методах производства и типах экономического предприятия мы наблюдаем действующие организованные группы. Каждая из них имеет свою традиционную хартию, т. е. определенное обоснование того, как и зачем ее члены должны кооперироваться; каждая обладает определенной формой технического или мистического руководства и разделения функций; у каждой имеются свои особые нормы поведения.

## VII. Понятие функции

Я считаю, что это понятие может и должно быть включено в наш базовый анализ. Функция семьи — обеспечение сообщества гражданами. Благодаря брачному договору семья производит законнорожденное потомство, нуждающееся в питании, получении начатков образования и в последующем обеспечении материальными благами, а также определенным статусом в племени. Комбинация морально одобренного сожительства (не только в вопросах пола, но и с точки зрения товарищеских отношений и родительских прав) с правовым закреплением происхождения, т. е. правовое обоснование института со всеми вытекающими из его существования социальными и культурными последствиями, дает нам интегральное определение института семьи.

Функцию расширенной семьи я бы определил как более эффективное использование общественных ресурсов, укрепление правового контроля в рамках узкой и высокодисциплинированной единицы сообщества, а также, во многих случаях, усиление политического влияния сплоченных локальных групп, выражающееся в повышении уровня их безопасности и производительности. Функцию клановой системы я усмат-



риваю в установлении *дополнительной сети отношений*, охватывающей все соседствующие группы и обеспечивающей новый принцип правовой защиты, экономического взаимодействия и осуществления магической и религиозной деятельности. Короче говоря, клановая система умножает число человеческих связей, пронизывающих все племя-нацию в целом, и делает межличностный обмен услугами, идеями и благами более широким, нежели это было бы возможно в культуре, организованной просто по принципу расширенных семей и соседских групп. Функцию локальной группы я вижу в организации общественных служб и совместном использовании территориальных ресурсов, которое осуществляется посредством кооперации, но в пределах повседневной деятельности.

Существующие внутри племени организованные половые группы, а также возрастные подразделения обслуживают те особые потребности человеческих групп, которые определяются физическими характеристиками их членов. Если мы попытаемся понять жизнь в примитивных обществах, сравним их с нашим собственным, то увидим, что быть соответственно мужчиной или женщиной означает обладать определенными природными преимуществами и недостатками и что общество, в котором мужчины и женщины объединяются в отдельные группы, оказывается способным лучше использовать эти преимущества и эффективнее компенсировать эти недостатки. То же самое можно сказать и о возрастных группах. Возрастные градации определяют роль, потенциальные возможности и типы занятий, наиболее подходящие для каждой из таких групп, а также распределение статуса и власти между ними. Скажем пару слов о функциях профессиональных групп. Они определяются теми специфическими типами услуг, которые эти группы предоставляют, и вознаграждениями, которые они получают. И здесь антрополог, изучающий примитивные народы, вновь может увидеть все те же интегральные силы, которые возникают из объединения людей, выполняющих одну и ту же работу, разделяющих одни и те же интересы и ожидающих за свою работу предусмотренного обычая вознаграждения — будь то в консервативном духе примитивной группы или в состязательной атмосфере нынешнего революционного общества.

Такого рода функциональный анализ уязвим перед обвинениями в тавтологии и плоском взгляде на вещи. Его также легко подвергнуть критике за то, что он предполагает логический круг, ибо если мы определяем функцию как удовлетворение потребности, то, очевидно, можно заподозрить, что потребность, нуждающаяся в удовлетворении, вводится с тем,

чтобы обеспечить удовлетворение потребности в удовлетворении функции. Так, например, кто-то может сказать, что кланы являются явно дополнительным, излишним типом внутренней дифференциации. Вправе ли мы говорить о потребности в такой дифференциации, в особенности если потребность эта не везде проявляется? Ибо многие общества не имеют клановой системы и прекрасно без нее обходятся.

Мне бы хотелось прежде всего сказать, что я далеко не сторонник догматизма. Я склонен предполагать, что понятие функции, определяемое здесь как вклад, вносимый в упрочение социальной текстуры, в более широкое и организованное распределение благ и услуг, а также идей и верований, могло бы использоваться в качестве ориентира, направляющего исследование на жизненную ценность и культурную полезность определенных социальных феноменов. Я также склонен считать, что в исследование культурной эволюции можно было бы ввести понятие борьбы за существование, но не между индивидуальными организмами или даже человеческими группами, а между культурными формами. Это понятие может стать полезным критерием для оценки шансов распространения тех или иных культурных феноменов. Таким образом, я предлагаю использовать понятие функции при изучении институциональных групп прежде всего в качестве эвристического инструмента.

### VIII. Теория потребностей

Данное понятие получает сильнейшую поддержку, если придать нашему анализу несколько иное направление. Если мы сможем выявить весь спектр потребностей, выяснить, какие из них фундаментальны, а какие — производны, каким образом они связаны друг с другом и как возникают вторичные культурные потребности, то мы придем к более полному и точному определению функции и тем самым получим возможность продемонстрировать реальное значение этого понятия. Я предложил бы взять в качестве основы две аксиомы. Первая и наиболее важная состоит в том, что каждая культура должна удовлетворять систему биологических потребностей, предопределенных метаболизмом, воспроизводством, физиологическим температурным режимом, необходимостью защиты от сырости, ветра и непосредственного воздействия вредных климатических и погодных условий, а также от опасных животных и других людей, временными периодами расслабления и отдыха, работой мышечной и нервной систем, а

также особенностями индивидуального развития. Вторая аксиома науки о культуре заключается в том, что каждое культурное достижение, заключающее в себе использование артефактов и символизма, есть инструментальное усиление человеческой анатомии и служит прямым или косвенным образом удовлетворению той или иной телесной потребности. Если исходить из эволюционной точки зрения, то можно показать, что как только анатомические возможности человека дополняются использованием палки или камня, огня или верхней одежды, применение таких артефактов, орудий и вспомогательных приспособлений не только удовлетворяет потребности тела, но и создает также производные потребности. Живой организм, создающий изменение температурного режима благодаря использованию постоянного или временного пристанища, разведению огня для защиты и согревания, пользованию одеждой или накидкой, становится зависимым от этих элементов среды, от их искусственного производства и использования, а также от кооперации, которая может быть необходимым условием их изготовления.

Новый тип потребности, тесно связанный с биологической и зависящий от нее, но вместе с тем предполагающий явно новые типы детерминации, возникает с самого начала всякой культурной деятельности. Животное, перешедшее от получения продуктов питания из непосредственного контакта с физической средой к собиранию, заготовке и приготовлению пищи, будет умирать от голода, если культурный процесс вдруг на каком-то этапе неожиданно прервется. Новые потребности экономического характера должны находиться в соответствии с чисто биологической потребностью в питании. Как только удовлетворение сексуальных побуждений трансформируется в постоянное сожителство, а воспитание детей формирует постоянное домашнее хозяйство, создаются новые условия, каждое из которых столь же необходимо служит сохранению группы, как и любой из компонентов чисто биологического процесса.

Стоит нам посмотреть на любое общество, будь то более или менее примитивное или же вполне цивилизованное, как мы тут же видим, что повсюду существует племенная система продовольственного снабжения, определяемая прежде всего потребностью в питании, необходимым для поддержания человеческого метаболизма, но в то же время и устанавливающая новые потребности — технологические, экономические, правовые и даже магические, религиозные или этические. Поскольку воспроизводство у человека не ограничивается простым спариванием, а тесно связано с необходимостью

продолжительного выкармливания детей, их воспитания и превращения их в членов общества, то оно, опять-таки, создает целый комплекс дополнительных детерминант, т. е. таких потребностей, которые удовлетворяются определенными формами ухаживания, табу инцеста и экзогамии, правилами предпочтительного брака, а также, если учесть родительские и родственные отношения, системой отсчета происхождения со всеми предусмотренными ею кооперативными, правовыми и этическими отношениями. Минимально приемлемые условия физического выживания в суровых климатических условиях удовлетворяются благодаря одежде и жилищу. Потребность в безопасности определяет физическое устройство дома, человеческих поселений в целом и территориальную организацию соседствующих групп.

Если бы мы вкратце перечислили производные императивы, утверждаемые культурными способами удовлетворения биологических потребностей, то увидели бы, что постоянное обновление общественного аппарата является непреложной необходимостью и экономическая система племени служит ответом на нее. Кроме того, человеческая кооперация предполагает нормы поведения, оберегаемые властью авторитета, физической силой или общественным договором. Здесь мы имеем дело с реакцией на изменяющиеся условия различных систем контроля, как примитивных, так и развитых. Обновление состава культурной группы в целом, а также каждого из входящих в нее институтов, требует не только продолжения рода, но также и наличия систем воспитания и образования. Организация силы и принуждения, необходимых для поддержки власти и защиты группы, функционально связана с политической организацией институтов, а также тех возникающих позднее специфических группировок, которые были определены нами как политические единицы и являются прототипом политического государства.

Далее, я полагаю, нам необходимо признать, что с самого начала существования культуры возникла необходимость в ее передаче посредством символически оформленных общих принципов. Знание, отчасти воплощенное в физических умениях и навыках, а также сформулированное и сконцентрированное в некоторых принципах и определениях, касающихся материальных технологических процессов, также возникло из прагматических, или инструментальных, причин; этот фактор не мог не присутствовать даже в самых древних проявлениях культуры. Магию и религию, на мой взгляд, можно функционально истолковать как незаменимое дополнение к чисто рациональным и эмпирическим системам мышления и тради-

ции. Использование языка для размышлений о прошлом, характерное для всякого систематического мышления, должно было на самых ранних этапах привлечь внимание людей к неопределенности их чисто интеллектуальных предсказаний. Заполнение брешей, имевшихся в человеческом знании, и восполнение лакун в понимании судьбы и своего предназначения привели людей к убеждению в существовании сверхъестественных сил. Жизнь после смерти — это, вероятно, одна из самых древних мистических гипотез, связанная, возможно, с какими-то глубочайшими устремлениями организма; однако очевидно, что она вносит вклад в стабильность социальных групп и укрепляет в человеке чувство того, что его порывы и дерзновения не столь ограничены, как о том свидетельствует чисто рациональный опыт. Идеи, гласящие, с одной стороны, что человек может в определенной мере воздействовать на ход событий, а с другой стороны, что в самой природе существует некое благосклонное или мстительное начало, откликающееся на человеческие деяния, содержат в себе зерна таких более развитых понятий, как Провидение, моральный смысл творения и цель человеческого существования. Для функционального объяснения искусства, досуга и общественных церемоний необходимо, вероятно, обратиться к непосредственным физическим реакциям организма на ритм, звук, цвет, линию и форму, а также на складывающиеся из них сочетания. Что касается декоративных искусств, то их следует поставить в один ряд с мануальными умениями и совершенствованием технологии, а также связать их с религиозным и магическим мистицизмом.

## **IX. Выводы**

Каждому должно быть ясно, что здесь он имеет дело с предварительным наброском. Тем не менее, необходимо дать более полный и конкретный ответ на вопрос, возможно ли изучение культурных феноменов, объединенных в естественные единицы организованной деятельности. Я полагаю, что понятие института, вкупе с общим очерком его структуры и полным перечнем его основных типов, дает лучший ответ на этот вопрос.

Теория первичных и производных потребностей дает нам более определенный функциональный анализ соотношения между биологическим, психологическим и культурным детерминизмом. Я не вполне уверен, что мое краткое определение функций каждого типа институтов останется чем-то окончательным и завершенным. В чем я более убежден, так это в

том, что мне удалось функционально соотнести различные типы культурных реакций, в частности экономические, правовые, воспитательно-образовательные, научные, магические и религиозные, с системой потребностей — биологических, производных и интегративных.

Функциональная теория, представленная здесь, претендует на то, чтобы служить в качестве предпосылки полевого исследования и сравнительного анализа феноменов различных культур. Она может стимулировать конкретный анализ культуры, направленный на институты и присущие им особенности. Если вообразить полевого этнографа, снабженного такими путеводными картами, то можно предположить, что они помогут ему выделить феномены и найти связи между ними. Прежде всего предполагалось снабдить полевого исследователя ясной перспективой и подробными инструкциями относительно того, что следует наблюдать и как надо описывать наблюдаемое.

Функционализм, что мне хотелось бы особенно подчеркнуть, не питает никакой враждебности ни к исследованию распределения культурных элементов, ни к реконструкции прошлого посредством изучения эволюции, истории и диффузии. Он всего лишь настаивает на том, что до тех пор, пока мы не определим культурные феномены через их функцию и форму, над нами висит опасность впасть либо в такие фантастические эволюционистские схемы, какие были созданы Морганом, Бахофеном и Энгельсом, либо в такие раздробленные истолкования отдельных элементов, какие были предложены Фрэзером, Бриффом и даже Вестермарком. Опять-таки, если исследователь распределения элементов будет выделять фиктивные и реально не существующие сходства, труды его будут напрасными. Таким образом, функционализм твердо настаивает на том, что основное его назначение есть предварительный анализ культуры, и только он может снабдить антрополога надежным критерием идентификации культурных явлений.

*Перевод В.Г. Николаева*

## Сведения об авторах

**Бенедикт Рут Фултон (1887-1948)** — американский культурантрополог, видный представитель этнопсихологического направления в американской антропологии. Культурную антропологию изучала в Колумбийском университете под руководством Ф. Боаса. В 1923 г. защитила докторскую диссертацию «Представления американских индейцев о духах-оберегах». С 1923 г. до конца жизни преподает в Колумбийском университете, с 1936 г. — декан отделения антропологии. В 1947 г. избирается председателем Американской антропологической ассоциации.

Полевые исследования проводила в резервациях северо-американских индейцев. Полученные материалы послужили эмпирической базой для научных публикаций 20-30-х годов, в том числе «Психологические типы в культурах Юго-Запада США», «Мифология зуньи» и др. Опираясь на идеи психоанализа, создала целый ряд концепций, формирующих психологический подход к типологии культуры, в том числе: конфигурации культуры, паттерны культуры, характеризующие целостность культуры исходя из стереотипа или образца культурно-детерминированного поведения. Бенедикт отстаивала необходимость изучения каждого культурного явления в контексте этой культуры. В годы войны по заданию Службы военной информации Бенедикт занялась изучением японской национальной психологии, используя разработанную ею технику «дистанционного изучения культуры». На основе собранных материалов была написана книга «Хризантема и меч», которая стала классической работой по культурной антропологии в целом. Основные работы: *Zuni Mythology. Vol. 1-2, N.Y., 1935*; *Configuration of Culture in North America// American Anthropologist, 1932, Vol. 34, № 1*; *Anthropology and the Abnormal.// Journal of General Psychology, 1934, Vol. 10, № 1*; *Patterns of Culture. Boston, 1959.*

**Бидни Дэвид (1908-1987)** — американский культурантрополог, профессор отделения антропологии Индианского университета, известный специалист в области истории антропологической мысли, теории культуры, сравнительной этики, сравнительной мифологии, философии общественнознания, философии истории. Профессиональ-

ное становление Бидни произошло в Йельском университете, где он подготовил и защитил докторскую диссертацию: «Проблема ценностей в метафизике Спинозы». Исследование проблем истории науки, вместе с занятиями антропологией, которая становится основной сферой профессионального интереса Бидни, создают необычный синтез. Общие результаты этой работы он публикует в «Теоретической антропологии». Бидни не без основания полагал, что американской культурной антропологией накоплен огромный опыт не только практического изучения, но и теоретического осмысления культуры и считал своим долгом собрать воедино и проанализировать все основные метаантропологические постулаты, сформулированные к 40-м годам. Выдвигая концепцию метаантропологии, Бидни подчеркивал, что это не просто другое название для антропологической теории, но определение особого рода теории, связанной с проблемами культурной реальности и природы человека, таким образом вводя название метаантропологии для науки о культуре. Основные труды: *The Psychology and Ethics of Spinoza. A Study of the History and Logic of Ideas.* New Haven, 1940; *Theoretical Anthropology.* N.Y., 1968; *The Concept of Freedom in Anthropology.*(ed.), The Hague, 1963.

**Билз Ральф Леон (р. 1901)** — известный американский антрополог, профессор антропологии Калифорнийского университета в Лос-Анжелесе. Научные интересы Билза были достаточно обширны — от традиционных полевых исследований — в Мексике, Эквадоре, Гватемале — до работ общетеоретического характера. Основные направления его исследований включали: изучение крестьянских общин, в том числе на локальном уровне; система рынка в крестьянской среде и проблема экономических изменений. Билза интересовали социальные аспекты жизни изучаемых им стран, результатом стал его труд по социальной стратификации Латинской Америки. Особую сферу научной деятельности Билза составили работы по теории культуры, охватывающие темы: культурный контакт, культурный конфликт и результаты взаимодействия культур — процессы и культурные изменения. Билз полагал, что проблема изменений, происходящих в культуре, вследствие ее периодических контактов с носителями иных культур является наиболее актуальной для исследователя. Он рассматривал аккультурацию как особый случай изменения, хотя порой разграничить аккультурацию и диффузию бывает достаточно сложно, так как оба понятия представляют культурное изменение как результат передачи культуры из одной группы в другую. Основные работы: *Cheran: A Sierra Tarascan Village.* Wash., 1946; *Social Stratification in Latin America*//*American Journal of Sociology.* V. 58, Chicago, 1953; *Acculturation.* // *Anthropology Today.* Chicago, 1953; *Communitiy in Transition: Nayon, Ecuador.* Los Angeles, 1966; *The Social Anthropology of Latin America.* (Goldsmidt L. and Hoijer M. Eds.), Los Angeles, 1972.

**Боас Франц (1858-1942)** — основатель американской профессиональной антропологической школы, жил в Германии, где получил



образование в университетах Гейдельберга, Бонна и Киля. Научную деятельность начал в университете Киля, где в 1881 ему были присуждены ученые степени доктора философии и доктора медицинских наук. Переехал в США. Первые полевые исследования проводил в Северной Америке на Баффиновой земле в 1883 г. С 1896 г. работал в Американском музее естественной истории и затем в Колумбийском университете, где оставался и после выхода на пенсию (в 1937) в качестве почетного члена. С 1896 г. профессор Колумбийского университета. Один из основателей Американской антропологической ассоциации (1902), журнала «*International Journal of American Linguistics*» (1917). Боас создал школу исторической этнологии — направление, определившее развитие американской антропологической мысли с конца XIX по 30-е годы XX в. Учениками Боаса были такие выдающиеся антропологи, как К. Уисслер, Р. Бенедикт, А. Крёбер, Р. Лоуи, Л. Уайт, П. Радин и др. Боасу удалось создать первую профессиональную школу антропологов в США. Обучение было построено на основе четко сформулированной программы полевых исследований и изучении физической антропологии, лингвистики и этнографии. Боас полагал, что антрополог обязан владеть основами всех этих наук и, таким образом, заложил целостный подход в антропологии. Боас понимал научный (исторический) как накопление большого количества фактов и их последующее описание, в противовес теоретическим обобщениям спекулятивного эволюционизма. В отличие от эволюционистов, которые стремились подчеркнуть универсальные и сходные черты в разных культурах, Боас подчеркивал отличия и особенность каждой культуры как результат ее собственного развития. Отличительной чертой американской антропологии после Боаса является признание понятия «культура» основным. Боас внес большой вклад в развитие этнографии, лингвистики и других направлений в антропологии. Основные работы: *Ум первобытного человека*. М.; Л., 1926; *Race, Language and Culture*. N.Y., 1940; *The Central Eskimo*. Lincoln, 1962.

**Гирц (Герц) Клиффорд (р. 1926)** — американский антрополог, представитель направления «интерпретативная антропология», оказал определенное влияние на развитие культурной антропологии США во второй половине XX в. В 1956 г. получил степень доктора философии в Гарвардском университете, с 1970 г. профессор Института высших исследований Принстонского ун-та. Полевые исследования проводил в Юго-Восточной Азии и Северной Африке. Гирц — один из создателей интерпретативной антропологии, которая впитала традиции герменевтики, социологии и аналитической философии, автор интерпретативной теории культуры, в основу которой положено так называемое «насыщенное описание культуры». В одной из своих центральных работ — «Интерпретация культур», он пытается заново пересмотреть весь предшествующий опыт осмысления теории культуры и направленности культурной антропологии как таковой; выдвигает семиотическую концепцию культуры. Основные работы: *The Religion of Java*. 1960; *Peddlers and Princes*. 1963; *The Social History of the Indonesian Town*. 1963; *Agricultural Involution: The*

Process of Ecological Change in Indonesia. 1963; Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia. 1968; The Interpretation of Culture. N.Y., 1973; Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology. N.Y., 1983.

**Карнейро Роберт Леонард (р. 1927)** — известный американский антрополог, куратор отдела Южно-Американской этнологии Американского музея естественной истории. Полевые исследования проводил в Бразилии (бассейн Амазонки) и Перу. В сферу его интересов входили как исследования конкретных обществ, так и отдельные темы и проблемы теории культуры. Основные направления его исследований можно обозначить следующим образом: общие проблемы культурной антропологии, культурная история, истоки культуры и ее эволюция, в том числе культурные процессы разных уровней. Особое место в работе Карнейро занимают проблемы культурной экологии (экологической антропологии) и связанные с ней демографические исследования. Широкие научные интересы Карнейро, и в связи с полевыми исследованиями, и благодаря работе в музее, заставили его кропотливо изучать отдельные аспекты существования конкретных культур, такие, как религиозные системы и их значение, а также место магии и колдовства в жизни общества. Основные работы: *The Culture Process // Essays in the Science of Culture. In Honor of Leslie White.* N.Y., 1960; *Ascertaining, Testing, and Interpreting Sequences of Cultural Development.* // *Southwestern Journal of Anthropology*, Albuquerque, 1968; *A Theory of the Origin of the State / Science*, Wash., DC, 1970; *Hunting and Hunting Magic among the Amahuca.* // *Ethnology*, Pittsburgh PA, 1970; *Classical Evolution // Main Currents in Cultural Anthropology.* N.Y., 1973.

**Кафанья Альберт Карл** — антрополог, сотрудник Мичиганского университета, ученик Л.Уайта. В 1955-1960 гг. принял активное участие в подготовке сборника в честь 60-летия Л.Уайта. Занимался проблемами теории культуры, в частности выработкой определения понятия культуры. Работы: *A Formal Analysis of Definitions of «Culture»* // *Essays in The Science of Culture.* N. Y., 1960.

**Крёбер Алфред Луис (1876-1960)** — американский антрополог, культуролог, представитель «исторической школы» в американской этнологии, один из ведущих американских антропологов первой половины XX в. Окончил Колумбийский университет, был учеником Ф.Боаса. В 1902 г. там же защитил докторскую диссертацию по антропологии. Крёбер внес огромный вклад в становление академической антропологии и развитие антропологического образования в США: основал один из первых факультетов антропологии в Калифорнийском университете в Беркли, а также один из крупнейших ныне антропологических музеев (в Беркли). Научная жизнь Крёбера была посвящена исследованию культуры как особого явления, подчиняющегося своим собственным закономерностям. Культура понималась им как универсальный, общечеловеческий целостный феномен. В каждой конкретной культуре, каждом культурном явлении

нии всегда есть нечто уникальное и неповторимое, но вместе с тем в разных культурах присутствуют общие черты: определенные модели, паттерны, культурные формы. Общие паттерны (образцы) свойственны и траекториям исторического развития культур — это так называемые конфигурации культурного роста, понятие, которое Крёбер вводит в антропологию. Крёбер внес значительный вклад практически во все области антропологических исследований: этнографию, археологию, лингвистику, теоретическую антропологию. Его перу принадлежат свыше 500 работ — монографий, статей и т.д. Основные труды: *Anthropology: Race, Language, Culture, Psychology, Prehistory*. N.Y., 1948; *Handbook of the Indians of California*. Washington, 1925; *Cultural and Natural Areas of Native North America* \ Univ. of California, *Publications in American Archaeology and Ethnology*, vol. 38, Berkeley, 1939; *Configurations of Culture Growth*. Berkeley, 1944; *The Nature of Culture*. Chicago, 1952; *Style and Civilization*. N.Y., 1957.

**Лич Эдмунд Роналд (р. 1910)** — английский социальный антрополог, наиболее известный своими исследованиями обществ Южной и Юго-Восточной Азии, а также исследованиями символизма и мифологии. Изучал инженерное дело и математику в Кембридже, затем учился в Лондонской школе экономики. Под влиянием Б.Малиновского переориентировался на изучение антропологии. Перед началом Второй мировой войны проводил полевые исследования в Бирме, в 50-е годы — в Курдистане, на Цейлоне и Борнео. В качестве докторской диссертации защитил свою книгу «*Политические системы горной Бирмы*» (1954). Основным предметом его исследований были социальная структура и возможность применения математических моделей для ее изучения. Использовал достижения французского структурализма. Сыграл важную роль в популяризации в Англии работ К.Леви-Стросса. В 60-70-е годы опубликовал ряд работ, в которых исследовал системы родства, мифологию и символизм с позиций структурализма. 1953-1979 гг. преподавал в Кембридже (профессор социальной антропологии), был ректором Королевского колледжа. В 1975 возведен в рыцарское звание. Основные труды: *Social Science Research in Saravak*. L., 1950; *Political Systems of Highland Burma: A study of Kachin Social Structure*. L., 1954; *Rethinking Anthropology*// London School of Economics and Political Science. *Monographs on Social Anthropology*, №. 22, L., 1961; *Claud Lévi-Strauss*. München, 1971; *Culture and Communication: The Logic by Wich Symbols are connected. An Introduction to the Use of Structuralist Analysis in Social Anthropology*. Cambridge, 1976; *Structuralist Interpretation of Byblical Myth*(with D. Aycok). Cambridge, 1983.

**Малиновский Бронислав Каспер ( 1884-1942)** — английский этнограф и социолог польского происхождения, один из основателей и лидеров английской функциональной школы в британской антропологии. Степень доктора философии получил в 1908 г. в Ягеллонском университете в Кракове. Изучал психологию и историческую политэкономия в Лейпцигском университете, затем в 1910 г. поступил в Лондонскую школу экономики. В 1914—1918 гг. прово-

дил интенсивные полевые исследования в Меланезии. С 1927 г. профессор социальной антропологии в Лондонском университете. В 1938-1942 гг. работал в Йельском университете (США). Малиновский понимал культуру как целостную, интегрированную согласованную систему, все части которой тесно связаны друг с другом. Исходя из этого, он требовал рассматривать каждый аспект культуры в том целостном культурном контексте, в котором он функционирует. Считая культуру универсальным феноменом, он утверждал, что культуры принципиально сравнимы и что сравнительный анализ культур позволяет открыть ее закономерности. В качестве основного метода исследования он предложил функциональный подход к изучению социокультурных феноменов. Он считал, что функциональный метод, ориентированный на изучение живых культур, позволяет избежать произвольных и необоснованных обобщений и является необходимой предпосылкой сравнительного анализа. Малиновский сыграл решающую роль в формировании английской школы антропологии. Основные труды: *Argonauts of the Western Pacific*. N.Y., 1961; *A Scientific Theory of Culture, and Other Essays*. N.Y., 1960; *Freedom and Civilization*. N.Y., 1944. *The Dynamics of Culture Change*. L., 1946; *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Boston, 1948.

**Мёрдок Джордж Питер (1897-1985)** — известный американский антрополог, исследователь проблем культуры и общества. Получил образование в Йельском университете. Работал самостоятельно, избегая влияния школы Боаса. Сосредоточился на создании методологии, применимой в социологии и антропологии, с помощью которой можно было бы исследовать культурно-детерминированное поведение человека. Для того чтобы сделать возможным обоснованные кросскультурные сравнения, он инициировал создание группы межкультурных обзоров в Йеле, затем привлек к участию многие другие институты. Классификация огромного количества сведений по различным культурам стимулировала развитие кросскультурных исследований, способствовала формированию целого направления в американской (и не только) антропологии. Все исследуемые элементы культуры были зафиксированы при помощи формализованной записи, которая была разработана Мёрдоком и положена им в основу ХРАФ (Ареальная картотека человеческих отношений — *Human Relations Area File*). Впервые эти данные были широко опубликованы в виде «Этнографического атласа», изданного в 1967 г. и представляющего собой набор табулограмм по более чем 600 культурам. Мёрдок сформулировал ряд существенных концепций, в том числе концепцию универсальной культурной модели, эволюции систем родства. Наиболее полно последняя концепция изложена в книге Мёрдока «Социальная структура». Мёрдок считал, что все формы родства детерминированы экологическими условиями, определяющими, в свою очередь, хозяйственный тип и половое разделение труда. Разные типы родственных организаций эволюционируют в разных направлениях в зависимости от изменения окружающих условий. Терминология родства, по Мёрдоку, полностью детерминирована родственными отношениями. Мёрдок проводил полевые исследе-

дования в Африке, внес существенный вклад в развитие африканской этнографии. Основные труды: *Our Primitive Contemporaries*. N.Y., 1945; *Social Structure*. N.Y., 1949; *Africa: Its Peoples and Their Culture History*. N.Y., 1959; *Culture and Society*. Pittsburg, 1965; *Ethnographic Atlas*. Pittsburg, 1967;

**Радклиф-Браун (Радклифф-Браун) Алфред Реджиналд (1881-1955)** — антрополог, один из лидеров британской школы социальной антропологии первой половины XX в. Учился в Кембридже (1901-1906), по окончании университета несколько лет посвятил полевым этнографическим исследованиям на Андаманских островах и в Западной Австралии (1906-1912). Исследования принесли ему известность, он стал сотрудником Тринити-колледж, членом-корреспондентом Королевского антропологического института. Большую часть жизни провел за пределами Англии. В 1915 г. был министром образования Королевства Тонга; в 1920-1925 гг. заведовал кафедрой социальной антропологии в Кейптаунском университете (Южная Африка), где основал Школу африканской жизни и африканских языков. В 1925-1931 гг. заведовал кафедрой социальной антропологии в Сиднейском, а в 1931-1937 гг. в Чикагском университетах. Затем — профессор Оксфордского университета, директор Института социальных исследований в Александрии. Читал лекции в Янцзинском университете и в университете Сан-Паулу. Был членом Британской и зарубежных академий, первым президентом Британской ассоциации социальных антропологов. Основной заслугой Радклиф-Брауна было применение системного подхода к изучению примитивных обществ и коренной поворот социальной антропологии к сравнительному изучению культур. Он также сыграл важную роль в ознакомлении американских антропологов с идеями структурного функционализма. Основные труды: *The Andaman Islanders*. Glencoe, 1948; *The Social Organization of Australian Tribes*. Glencoe, 1948; *Structure and Function in Primitive Society*. L., 1952; *A Natural Science of Society*. Glencoe, 1957; *Method in Social Anthropology*. Chicago, 1958.

**Уайт Лесли Элвин (Алвин) (1900-1975)** — ведущий американский антрополог и культуролог. Л. Уайт учился в университете штата Луизиана, в Колумбийском университете и в университете г. Чикаго; получил широкое образование в области истории, политологии, психологии, социологии и антропологии, обладал глубокими познаниями в области естественных наук. Проводил полевые исследования среди индейцев пуэбло. В 1927 г. получил докторскую степень, работал в Музее науки г. Буффало, с 1930 — в Мичиганском университете, где преподавал вплоть до выхода на пенсию в 1970 г. Ему удалось создать одну из наиболее сильных кафедр культурной антропологии. С 1962 г. возглавлял Американскую антропологическую ассоциацию. В начале своей деятельности Уайт отошел от боасовской концепции культурного релятивизма. Открыто защищая непопулярную до середины XX в. эволюционную теорию и концепцию культурологии, поставил свои статьи и книги под острую критику коллег и обрек себя на медленное карьерное продвижение и науч-

ную изоляцию. Лишь в 60-е годы концепции ученого получили широкое признание как основоположника неозволюционизма. Наследие Уайта в целом не получило должного признания при жизни, — не придерживаясь ни одного из официально признанных направлений, он создает свое — культурно-эволюционное; его концепции, особенно в области культурологии, опередили свое время, и только сейчас, в 90-е годы приходит понимание значимости его работ. Уайт выделил культурологию как самостоятельную науку в комплексе общественных наук, немало сделал для утверждения в науке самого термина «культурология», развил понятие «культура», охарактеризовав ее как специфический класс явлений, имеющий символическое значение и присущий только человеческому сообществу, определил предметное поле культурологии и основные методы ее исследования. Будучи эволюционистом, Уайт считал необходимым использовать и исторический, и структурно-функциональный, и эволюционный подходы для интерпретации культуры, как соответствующие культурным процессам различного типа: временному, формальному, формально-временному. Уайт первый применил системный подход для описания и интерпретации культуры как самоорганизующейся термодинамической системы, функционирующей по естественным законам. Неосуществленным замыслом ученого осталось продолжение книги «Эволюция культуры», в которой он собирался всесторонне рассмотреть развитие современной культуры. Последняя книга Уайта «Концепция культурных систем» должна была стать заключительной частью задуманной работы. Основные труды: Эволюция культуры и американская школа исторической этнологии. // Советская этнография, 1932, № 3. The Acoma Indians. 47th Annual Report of the Bureau of American Ethnology for 1929-1930. 1932; The Pueblo of San Felipe. The Memoirs of the American Anthropological Association. 1932; The Pueblo of Santa Ana. New Mexico, 1942; The Pueblo of Santo Domingo. New Mexico. Memoirs of the American Anthropological Association, 43, 1935; The Science of Culture. N.Y., 1949; Wilhelm Ostwald (1853-1932): A Note on the History of Cultureology // Antiquity, 1951, № 5; Cultureology // Science, 1958, 128; The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome. N.Y., 1959; The Concept of Cultural Systems. N.Y., 1975.

**Фейблман Джеймс Керн (р. 1904)** — философ, автор работ по философии истории и теории культуры. Профессор Тулейнского ун-та (США). В работе «Теория человеческой культуры» Фейблман рассматривает ряд существенно важных культурологических концепций: культуры, как отдельного эмпирического уровня и ее составляющих, главным из которых является человеческая личность; теорию этоса в ее современном состоянии и значение этоса как координаты культуры; принципы организации культуры; концепцию идеальных типов культуры; принципы культурной динамики; концепцию науки о культуре. Фейблман поставил перед собой задачу — в общих чертах обрисовать область изучения человеческой культуры, показать, каким образом связаны друг с другом различные дисциплины, исследующие разные аспекты культуры, как должна быть организо-

вана сфера изучения культуры, т.е. объединение различных направлений исследования. В качестве одного из центральных элементов очерченной им области исследования культуры стала концепция культурных типов. Фейблман выделил семь основных типов культуры, каждый из которых не совпадает с реально существующими культурами и представляет собой идеальную модель, которая может присутствовать в реальной культуре или автономно, или одновременно с несколькими подобными идеальными моделями. Он полагал, что сравнительные данные, получаемые в результате исследования типов культур, создают основу для конструирования широкой системы измерений. Сравнительный анализ можно проводить на основе аналитически выделенных элементов культур, на основе устойчивости их институтов, на основе свойств, общих для всех культур. Фейблман считал, что вопрос о том, может ли существовать наука о культуре — неуместен, ибо очевидно, что может, и остается ответить только на один вопрос — когда, скоро ли изучение культуры станет наукой. Он оговаривает ряд условий, при реализации которых это осуществится. Основные работы: *The Theory of Human Culture*. N.Y., 1946; *Understanding Civilizations: the Shape of History*. N.Y., 1975.

**Эванс-Причард Эдвард Эван (1902-1973)** — один из лидеров английской социальной антропологии послевоенного периода, особую известность получили его классические исследования африканских культур. Изучал современную историю в Оксфорде, степень доктора философии получил в Лондонской школе экономики (1927). Преподавал в Оксфорде (1928-1940), проводил многочисленные полевые исследования в Южном Судане. Профессор социологии в Университете Фуада I в Каире (1932-1934). После прохождения воинской службы на Ближнем Востоке и в Северной Африке (1940-1945) возвратился в Англию. С 1946 по 1970 г. — профессор социальной антропологии в Оксфорде; проректор университета (1963-1965). В 1971 г. возведен в рыцарское звание. Эванс-Причард испытал существенное влияние французской социологической школы и английских антропологов-функционалистов, и, в целом разделяя основы их подхода к изучению общества, внес немалый вклад в развитие структурно-функциональной традиции. Однако он понимал социальную антропологию как дисциплину, основной задачей которой является интерпретация и достижение адекватного понимания других культур, а не формулировка законов и социальных теорий. Эванс-Причард считал, что теоретические обобщения могут быть сделаны лишь в результате накопления большого фактического материала, обеспечивающего достаточную базу для обоснованных сравнений и выводов. Он также предложил использовать исторические данные в структурном анализе общества. Основные труды: *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. L., 1937; *The Nuer*. L., 1940; *Nuer Religion*. Oxford, 1956; *Essays in Social Anthropology*. L., 1962; *The Position of Women in Primitive Societies, and Other Essays in Social Anthropology*. L., 1965.

# Указатель имен

Аберле (Aberle) Дэвид Френд	11, 105
Август Гай Юлий Цезарь Октавиан	287, 470
Августин Блаженный Аврелий	77
Агассис, Агасси (Agassiz) Жан Луи Рудольф	144
Адамс (Adams)	268
Аделунг (Adelung) Иоганн Кристоф	256
Александр (Alexander) Сэмюэл	81
Александр Македонский	303, 484
Аменхотеп IV (Эхнатон)	471, 486
Андерсон (Anderson) Роберт	17
Андре (Andree) Рихард	510
Анкерман (Ankertmann) Бернгард	538
Арнолд (Arnold) Мэтью	65
Аристотель	46, 67, 74, 75, 83, 90, 294, 304, 305, 312, 655
Аристофан	470
Архимед	231
Бальфур (Balfour) Эдвард	521
Баркер (Barker) Джордж	363
Барнетт (Barnett) Гомер Гарнер	421
Барнс (Barnes) Гарри Элмер	288, 432
Барридж (Burrige) Кенелм	592-594, 601
Бастиян (Bastian) Адольф	413, 417, 510, 511, 520, 530, 562
Бах Иоганн Себастьян	496
Бахофен (Bachofen) Иоганн Якоб	537, 608, 702
Бейн (Bain) Рид	153
Бейтсон (Bateson) Грегори	237, 353-356
Беккерель (Becquerel) Антуан Анри	126
Бенедикт (Benedict) Рут Фултон	7, 13, 14, 33, 101, 126, 237, 283, 524, 537, 703, 705
Бенедикт XV, папа	313
Бенджамин (Benjamin) Джеффри	596



Берк (Burke) Кеннет	198
Бетховен Людвиг ван	180, 246, 469
Бидни (Bidney) Дэвид	6, 13, 14, 31, 33, 703, 704
Билз (Beals) Ральф Леон	14, 18, 19, 31, 348, 353, 538, 549, 704
Бисмарк Отто Эдуард	
Леопольд фон Шёнгаузен	427
Блейк Уильям	200, 247, 272
Блок (Bloch) Марк	126
Блуменбах (Blumenbach)	
Иоганн Фридрих	412
Блумфилд (Bloomfield) Леонард	26
Блэк (Black) Макс	111
Боас (Boas) Франц	6, 7, 14, 33, 34, 39, 58, 59, 88, 151, 249, 385-388, 391- 393, 404, 406, 417, 426, 437, 536-538, 540, 541, 547, 550, 551, 556, 557, 559, 562, 582, 585, 611, 636, 652, 653, 703 706
Бодлер Шарль	592
Боккаччо Джованни	496
Бокль (Buckle) Генри Томас	426
Боссюэ (Bossuet) Жак Бенин	537
Браге (Brahe) Тихо	571
Брайан (Bryan) Уильям Дженнингс	541, 582
Брайан Мэри Берд	541
Брейзиг (Breysig) Курт	432
Бринтон (Brinton) Дэниэл Гаррисон	509
Бриффо (Briffault) Роберт	702
Брум (Broom) Леонард	366
Брюн (Brunhes) Жан	505
Будда (Гаутама Сиддхартха)	475
Бунзель (Bunzel) Рут Лиа	280, 284, 524
Бурк (Bourke) Джон Грегори	281, 513
Бэкон (Bacon) Фрэнсис	75, 116, 123
Бюффон (Buffon) Жорж Луи Леклерк	79, 412
Бюхер (Bücher) Карл	682
Вагнер (Wagner) Гунтер	352
Вагнер Рихард	246, 366
Вашингтон Джордж	458
Вебер (Weber) Макс	173
Веблен (Veblen) Торстейн	547
Венн (Venn) Джон	112
Вергилий Марон Публий	470
Вестермарк (Westermarck) Эдвард А.	181, 654, 702

Видалъ де ла Блаш (Vidal de la Blache) Поль	505
Вико (Vico) Джанбаттиста	159, 266, 409, 415
Виллемс (Willems) Эмилио	353
Вильсон (Wilson) Чарлз Томсон Рис	192
Витгенштейн (Wittgenstein) Людвиг	181, 182, 186
Вольтер (Voltaire) (Франсуа Мари Аруэ)	78, 266
Выготский Лев Семенович	595
Галилей Галилео	148, 231
Галли (Gallie) У.Б.	198
Галтон, Гальтон (Galton) Фрэнсис	71, 660
Гамов Георгий Антонович (Джордж)	584
Гарвей (Harvey) Уильям	95
Гатлинг Ричард Джордан	437
Гёбель (Hoebel) Эдвард Адамсон	31, 88, 538, 549, 555, 557
Геберлин (Haebelin) Герман Карл	279
Гегель (Hegel) Георг Вильгельм Фридрих	59, 119, 159, 266, 468
Гераклит Эфесский	648, 649
Гердер (Herder) Иоганн Готфрид	80, 266, 409, 415, 537, 681
Герланд (Gerland) Георг	520
Геродот	158, 681
Герцог, Херцог (Hertzog) Джеймс	381
Гёте Иоганн Вольфганг	80, 246, 270, 469
Гиббон (Gibbon) Эдуард	159, 409
Гинсберг (Ginsberg) Моррис	663, 678
Гиппарх	231
Гиц (Geertz) Клиффорд	14, 706
Гитлер Адольф	246
Глакман, Глукман, Глюкман (Gluckman) Макс	46, 672
Гоббс (Gobbes) Томас	159, 406
Голденвейзер (Goldenweiser) Александр	88, 502, 537, 541, 555
Голдинг Уильям Джералд	131
Голдсмит Оливер	479
Голдшмидт (Goldschmidt) Уолтер	363, 366
Гораций, Квинт Гораций Флакк	537
Горер (Gorer) Джеффри	103, 237
Готорн (Хоторн) Натаниэл	137
Гране (Granet) Марсель	649
Гребнер (Gräbner) Фриц	207, 519, 526, 538, 544, 609, 612, 639, 683
Гринберг (Greenberg) Джозеф Харольд	353, 654
Гуденаф (Goodenough) Уорд	179

Гуди (Goody) Джек	666
Гумплович (Gumplowicz) Людвиг	566
Гуссерль (Husserl) Эдмунд	181
Гу Чже-кан	307
Гуйо, Гайот (Guyot) А.	505, 511
Данилевский Николай Яковлевич	9, 256, 268, 269
Дарвин (Darwin) Чарлз Роберт	148, 536, 537, 556, 562, 582, 607, 618
Декарт (Descartes) Рене	75, 472, 581
Деппер (Dapper) Олферт	682
Джегер (Jaeger) Вернер	59
Джезуп (Jesup)	531
Джемс, Джеймс (James) Уильям	81
Дженкс (Jenks) Алберт Эрнест	340
Дженнингс (Jennings)	159
Джиллин (Gillin) Джон	58
Джинс (Jeans) Джеймс Хопвуд	585
Джонсон (Johnson) Джин Бассет	363
Джонсон (Johnson)	117
Диксон (Dixon) Роланд Барридж	59
Диофант Александрийский	250
Добрицхофер (Dobritzhofer)	682
Доллард (Dollard) Джон	105
Донован (Donovan) Френкес Р.	584
Доул (Dole) Гертруда Эвелин	17
Друкер (Drucker) Филипп	422
Дуглас (Douglas)	592, 593, 600
Дьюи (Dewey) Джон	66, 128
Дэвис (Davis) Эллисон	101
Дэлл (Dall)	531
Дюбуа (Du Bois) Кора Элис	351, 362
Дюмари (Dumari), капитан	176, 186, 188, 197
Дюмезиль (Dumézil) Жорж	599
Дюркгейм (Durkheim) Эмиль	32, 37, 38, 45, 63, 155, 159, 207, 397, 399, 417, 608, 613, 670, 672, 682
Евклид	234
Елизавета I Тюдор	479
Зенон Элейский	82
Зибер (Sieber) Сильвестр Энтони М.	585
Зиммель (Simmel) Георг	499
Ибн Халдун, Ибн Хальдун	
Абдуррахман Абу Зейд	
ибн Мухаммед	200, 266, 537

Имбеллони (Imbelloni) Й.	153
Инфельд (Infeld) Леопольд	584
Калвик (Calwick) А.Т. и Г.М.	360
Кальвин (Calvin) Жан	428
Камакура	469
Кант (Kant) Иммануил	76, 78, 246, 412, 413, 468, 537, 581
Капила	475
Карлейль (Carlyle) Томас	427
Карнап (Carnap) Рудольф	112
Карнейро (Carneiro) Роберт Леонард	17, 112, 706
Картрайт Эдмунд	27
Кассирер (Cassirer) Эрнст	45, 198
Кафанья (Kafagna) Альберт Карл	6, 706
Кашинг (Cushing) Френк Гамильтон	281, 524
Кёббен (Köbben) А. Дж. Ф.	668, 669
Кёлер (Köhler) Вольфганг	38
Келлер (Keller) Алберт Галлоуэй	11
Келли (Kelly) Уильям Гендерсон	19
Кеннон (Cannon) Уолтер Брэдфорд	159
Кисинг (Keesing) Феликс Максвелл	18
Клакхон (Kluckhohn) Клайд	6, 18-20, 30, 31, 37, 44, 58, 4, 101/102, 105, 121-124, 172, 173, 547, 674
Клемм (Klemm) Густав	537
Клисфен	293-295
Колер (Kohler) Йозеф	608
Коллингвуд (Collingwood) Робин Джордж	675
Кондорсе (Condorcet) Мари Жан Антуан Никола	389, 537, 655, 675
Комптон (Compton) Артур Холли	459
Конт (Comte) Огюст	74, 83, 143, 389, 415, 468, 537, 655, 666, 671, 675
Конфуций (Кун-цзы)	288, 307
Коперник Николай	148, 231
Копи (Copi) Ирвинг	111
Копперс (Koppers) Вильгельм	540
Кортес Эрнан	286, 302, 318, 333
Коулборн (Coulborn) Рушотон	265
Коунтс (Counts) Джордж Сильвестр	304
Козн (Cohen) Моррис Рафаэль	36, 111
Козн (Cohen), купец	176-178, 180, 181, 184, 186- 190, 197
Крёбер (Kroeber) Алфред Луис	6, 7, 9, 10, 14, 18-20, 30-32, 37, 41, 44, 59, 70-74, 85-88,

	90, 95, 105, 107, 122, 155, 404, 424, 426, 524, 528-534, 541-547, 560, 563, 564, 576, 577, 611, 613, 623, 645, 666, 705-707
Кресси (Cressy) Пол Г.	584
Кромвель Оливер	125
Ксенопол (Xenopol) Александру	433
Кук Джеймс	204
Кун (Coon) Карлтон Стивенс	541, 565
Кэвел (Cavell) Стэнли	182
Лавджой (Lovejoy) Артур Онкен	77, 80, 116
Лазарева Е.М.	14
Ламарк (Lamarck) Жан Батист Пьер Антуан	87
Ланг (Lang) Эндрю	400
Лангер (Langer) Сьюзен	171
Лаплас (Laplace) Пьер Симон	581
Леббок (Leebbock) Джон	415
Лебон (Le Bon) Гюстав	71, 87
Лев XIII, папа	300, 310
Леви-Брюль (Lévy-Bruhl) Люсьен	206
Леви-Стросс (Lévy-Strauss) Клод	7, 88, 115, 200, 537, 591-601, 707
Левит С.Я.	14
Лейбниц (Leibniz) Готфрид Вильгельм	78, 80, 232, 412, 581
Ленин (Ульянов) Владимир Ильич	407
Летурно (Letourneau) Шарль	537
Ли (Lee) Дороти	363
Линд (Lynd) Роберт Стоугтон	34, 55, 58, 62, 64, 67, 164
Линд (Lynd) Хелен Мерелл	55, 164
Линдгрэн (Lindgren) Этель Джон	353
Линкольн Авраам	458
Линтон (Linton) Ральф	19, 37, 38, 58, 64, 100, 348, 351, 352, 354, 356, 364, 550, 551
Лиоте (Lyautey) Луи Юбер	187
Лич (Leach) Эдмунд Роналд	14, 598, 601, 707
Ли Ю-и	649
Локк (Locke) Джон	79, 80, 406
Лоуи (Lowie) Роберт Гарри	6, 18, 32, 33, 37, 50, 59, 95, 107, 141, 150, 151, 155, 249, 291, 292, 311, 347, 522, 537, 540, 541, 548-551, 556, 557, 560, 564, 585, 609, 611, 623- 625, 656, 694, 705, 707

Лоуэлл (Lowell) Роберт	137
Лофер (Laufer) Бертольд	541, 557
Луcreций, Тит Луcreций Кар	537
Лундберг (Lundberg) Джордж Эндрю	153
Лютер Мартин	428
Маймонид	77
Майрес (Myres) Джон Линтон	152
Макджи (McGee) У.Дж.	511
Макиавелли (Machiavelli) Никколо	655
Маккарди (McCurdy) Джордж Грант	439
Мак-Леннан (Mc Lennan) Джон Фергюссон	85, 206, 646, 655, 656, 658, 659, 662, 669
Малиновский (Malinowski) Бронислав Каспер	6, 7, 11, 14, 38, 52, 58, 59, 100, 121, 122, 185, 349, 352, 354, 356-358, 361, 393-406, 414, 417, 555, 574, 584, 598- 600, 666, 673, 674, 691, 707, 708
Маркс (Marx) Карл	46, 407, 468, 540
Марло Кристофер	478
Маретт (Marett) Роберт Раналф	62
Марти (Marti) Антон	347
Маршак С.Я.	200
Маску (Masov) Иоганн Якоб	116, 117, 121
Маурер (Mowrer) Эрнест Рассел	584
Маурья, династия	302
Мейер (Meuer) Эдуард	432, 437
Мейн, Мэйн, Мэн (Maine) Генри Джеймс Самнер	291, 339, 399, 415, 418, 670
Мейр (Maig) Люси Филип	350, 357-359
Мейтленд (Maitland) Фредерик Уильям	418
Мекил (Mekeel) Скуддер	585
Меланхтон (Melanchton) Филипп	428
Мелвилл Герман	247
Мендельсон (Mendelson)	594, 601
Менкен (Mencken) Генри Льюис	152
Мёрдок (Murdock) Джордж Питер	5, 11, 12, 14, 44, 46, 97, 121, 170, 433-435, 545, 668, 669, 671, 708
Мертон (Merton) Роберт Кинг	362
Мид (Mead) Джордж Герберт	127
Мид (Mead) Маргарет	200, 237, 565
Мидер (Meader) Кларенс Линтон	26

Миками Ёсио	233
Миликен (Millican) Роберт	581
Миллар (Millar) Джон	655
Миллер (Miller) Хью	245
Мин, династия	474
Мин Ди	см. Хань
Монбоддо (Monboddo) Дж.	80
Монтескьё (Montesquieu) Шарль Луи де Секонда	409, 412-415, 655, 671, 675, 677, 679, 681
Монтесума	303
Морган (Morgan) Льюис Генри	10, 85, 291, 300, 311, 387, 389, 391, 392, 395, 415, 506, 519, 537, 538, 540, 547, 548, 550, 551, 555, 556, 562-564, 608, 609, 611, 616, 682, 702
Морет (Moret) Александр	298
Морзе (Morse) Эдвард Сильвестр	518
Мосс (Mauss) Марсель	670, 672
Мур (Moore) Омар К.	112
Мухаммед	287, 477
Мэйсон (Mason) Отис Т.	516
Мэнн (Mann) Николас	591
Мэтью (Mathew) Джон	638
Мэтьюз (Matthews) Вашингтон	513
Мюллер (Müller) Макс	654
Мюллер (Mueller) Франц Герман	585
Мюнч (Muntsch) Алберт	585
Нагель (Nagel) Эрнест	111
Наполеон I, Наполеон Бонапарт	312, 425, 427, 567
Нерон Клавдий Цезарь	470
Нибор (Nieboer) Г.	661, 662, 665
Нидхем, Нидем (Needham) Джон Тербервилл	159
Нидхем (Needham) Родни	666, 668
Ницше (Nietzsche) Фридрих	211, 246, 272, 277, 284, 340, 468
Нортроп (Northrop) Филмер Стюарт	266
Ньютон Исаак	116, 233, 470
Оккам (Occam, Ockham) Уильям	468
Оплер (Opler) Моррис Эдвард	53
Ортис (Ortiz) Фернандо	352
Осгуд (Osgood) Корнелиус	31, 38, 58
Оствальд (Ostwald) Вильгельм Фридрих	141, 153, 155, 439

Оттоны (Оттон I, Оттон II, Оттон III), имп.	474
Парк (Park) Роберт Эзра	566
Парсонс (Parsons) Толкотт	123
Парсонс (Parsons) Элси Кью	282, 343, 345, 348, 361, 524
Патнэм (Puthnam) Фредерик Уорд	516, 521
Перикл	295
Перри (Perry) Уильям Джеймс	539, 610
Петер, одичавший мальчик	407, 412
Петрарка Франческо	496
Пий XI, папа	310
Пилсбери (Pillsbury) Уолтер Боуэрс	26
Пирс (Pierce) Чарлз Сандерс	206
Пирсон (Pearson) Карл	71
Писистрат	295
Платон	59, 83, 305
Плотин	77
Полибий	251
Пост (Post) Альберт Герман	510
Пракситель	468
Пропп Владимир Яковлевич	599, 678
Птолеми (Лагиды), династия	316
Пуанкаре (Poincaré) Ж.Анри	156
Радин (Radin) Пол	537, 541, 557, 564, 705
Радклиф-Браун, Радклифф-Браун (Radcliffe-Brown) Алфред Реджинальд	6, 7, 14, 19, 34, 36, 37, 88, 112, 159, 286, 310-312, 414, 417, 418, 534, 541, 547, 555, 559, 560, 562, 565, 574, 584, 654, 665, 666, 671, 673, 675, 709
Райл (Ryle) Гилберт	174, 175, 178, 197
Рамессиды, династия	487
Рамос (Ramos) Артур	353, 354, 356
Рамсес II	306
Рамсес III	308, 310
Расин Жан	117
Рассел (Russell) Бертран	436
Ратцель (Ratzel) Фридрих	505, 511, 516, 519, 521, 538, 609
Редфилд (Redfield) Роберт	348, 351-354, 356, 360, 365, 533, 534, 541, 554, 565
Рейхенбах (Reichenbach) Ганс	436
Реклю (Reclus) Жан Элизе	206



Риверс (Rivers) Уильям	84-86, 519, 526, 539, 544, 610, 612, 622, 629
Рикёр (Ricoeur) Поль	188, 592
Риттер (Ritter) Карл	505, 511
Ричардс (Richards) Одри Ирвинг	357, 360, 366
Ришельё Арман Жан дю Плесси	427
Робине (Robinet) Жан Батист Рене	80
Робинсон (Robinson) Джеймс Харви	429, 437
Ротшильды	330
Рохейм (Roheim) Геза	413
Руссо (Rousseau) Жан Жак	80, 406-409, 414, 593
Салинс (Sahlins) Маршалл Дэвид	6
Самнер (Sumner) Уильям Грэм	11, 54, 64, 682
Саргон Древний, Саргон Аккадский	297, 298
Свентон (Swanton) Джон Рид	88, 537, 611
Секи Кова	233
Селигмен (Seligman) Чарлз Габриэл и Бренда	668, 669
Сенека Луций Анней	548
Сепир (Sapir) Эдвард	36, 39-42, 45, 58, 60, 62, 64, 88, 100, 537, 549, 555, 611, 613, 622
Сервис (Service) Элман Р.	6, 19
Сехеган, Саагун (Sahagun) Бернардино де	682
Скопс (Scopes) Д.	539
Смит (Smith) Адам	410, 411, 414, 621
Смит (Smith) Дэвид Эуджен	233
Смит (Smith) Мунро	299
Смит (Smith) Робертсон	670, 682
Смит (Smith) Харлан	531
Смит (Smith) Эллиот	519, 524, 526, 539, 610, 612
Солон	294
Солоу (Solow) Роберт	198
Сорокин Питирим Александрович	9, 59, 269
Соссюр (Saussure) Фердинанд де	45
Спайер (Spier) Лесли	524
Спайсер (Spicer) Эдвард	363
Спалдинг (Spalding) Генри Станислаус	585
Спартак	298
Спенсер (Spencer) Герберт	10, 68-74, 83, 86, 88, 152, 159, 287, 510, 519, 537, 550, 551, 562, 581, 584, 657-659, 661, 662, 680
Спенсер (Spencer) Роберт Ф.	421

Спиндлер (Spindler) Джордж Дирборн	363, 366
Спиро (Spiro) Мелфорд Э.	19, 31, 33, 112
Спиноза (Spinoza, d'Espinosa) Бенедикт	77, 79, 406
Стивенсон (Stevenson) Матильда Кокс	274
Стронг (Strong) Уильям Дункан	46, 538, 547, 645
Стюард (Steward) Джулиан	6, 7, 9, 37, 101, 421, 432, 547-550, 552-555
Стюард (Steward) Дугалд	411
Сун, династия	475, 480
Тайлер (Tyler) Стивен	181
Тайлор (Tylor) Эдуард Бернетт	6, 18, 22, 32, 37, 43, 58, 62, 110, 129, 153, 199, 312, 345, 387, 389, 391, 392, 395, 397- 403, 405, 415, 416, 418, 434, 446, 510, 516, 519, 532, 537, 544, 547, 550-552, 555, 556, 558, 562-565, 576-578, 582, 584, 603, 604, 619, 658-661, 682
Такс (Tax) Сол	541, 564
Тан, династия	469
Тард (Tarde) Габриэль	159
Тацит Публий Корнелий	158, 251
Тейлор (Taylor) Уолтер Уиллард	29, 31, 103
Тённис (Tönnies) Фердинанд	300
Тёрнер (Turner) Ральф	288, 293, 295, 296, 298, 299, 330
Тецель Иоганн	428
Тойнби (Toynbee) Арнолд Джозеф	159, 250, 256, 267-269
Тордей (Torday) Эмиль	658
Торо (Thoreau) Генри Дэвид	185
Тоццер (Tozzer) Алфред М.	551
Траян Марк Ульпий	303, 470
Трейшер (Thrasher) Фредерик Милтон	584
Тромбетти (Trombetti) Альфредо	346
Турнвальд (Thurnwald) Рихард	350, 354, 362, 550
Тэйлор (Taylor) Овертон Г.	123
Тюдоры, династия	301
Тюрго (Turgot) Анн Робер Жак	537, 655
Уайльд Оскар Фингалл О'Флаэрти	479
Уайльдер (Wilder) Раймонд Льюис	17
Уайт (White) Лесли Элвин (Алвин)	5-7, 9, 13, 14, 21, 31, 36, 41, 45, 46, 59, 88, 99, 107-110,

	152, 296, 306, 310, 330, 421, 423, 425, 431, 433, 436, 464, 538, 540, 542, 546-548, 550, 553, 556, 557, 560, 569, 705, 706, 709, 710
Уайтхед (Whitehead) Алфред Норт	115
У Ди	см. Хань
Уилер (Wheeler) Джералд Кемдем	663
Уильямс (Williams)	364
Уильямс (Williams) Джозеф Джон	540/541
Уисслер (Wissler) Кларк	11, 32, 38, 53, 102, 104, 121, 556, 705
Уорсли (Worsley) Петер	592, 594-597
Уэбстер (Webster) Хаттон	682
Уэллс (Wells) Гарри Колсаат	266
Фаренгейт Даниэль Габриэль	99
Фейблман (Feibleman) Джеймс Керн	7, 10, 13, 710, 711
Ферворн (Verworn) Макс	521
Фергюсон (Ferguson) Адам	408-410, 655, 677, 679
Фидий	468
Фишер (Fischer) Герберт Алберт	
Лоренс	427
Флауэр (Flower)	660
Флетчер (Fletcher) Алиса (Элис)	529
Флик (Flick) Алфред Кларенс	289
Фой (Foy) Вилли	519, 538
Фокс (Fox)	597, 598
Фома Аквинский	77, 468
Форд (Ford) Джеймс Алфред	103
Фортес (Fortes) Мейер	350, 352, 359, 361, 365
Франклин Бенджамин	458
Франкфорт (Frankfort) Генри	311
Фрейд (Freud) Зигмунд	526, 597, 598
Фримен (Freeman) Эдуард	656
Фробениус (Frobenius) Лео	538, 609
Фрэзер (Frazer) Джеймс Джордж	395, 599, 616, 619, 620, 636, 637, 654, 656, 702
Фукидид	159
Фьюкс (Fewkes) Дж. Уолтер	513
Фюстель де Куланж	
(Fustel de Coulanges) Ньюма Дени	670
Хаксли (Huxley) Джулиан Соррел	44, 45
Халлоуэлл (Hallowell)	
Алфред Ирвинг	34, 36, 112, 360, 362
Хаммурапи	289, 297, 318, 330, 337

Хантер (Hunter, Wilson-Hunter)	
Моника	357, 360, 362, 363, 365
Хань, династия	288, 298, 303, 576
Хань Мин-ди	288
Хань У-ди	288, 304
Харрис (Harris) Мервин	6, 11
Хейес (Hayes) Карлтон Дж.Х.	311
Хейл (Hale) Горацио	516
Хейл (Hale) Джордж Эллери	585
Херсковиц Мелвилл Джин	19, 39, 123, 348, 349, 351- 354, 356, 358, 361, 421, 537, 538, 555, 585
Херц (Hertz)	670
Херцог (Herzog) Джордж	363
Хиллер (Hiller) Эрнест Теодор	584
Хобхауз (Hobhouse)	
Леонард Трелони	654, 663
Хойджер, Хойер (Hoijer) Гарри	18, 31, 538, 549
Хоккет (Hockett) Чарлз	102
Холл (Hall) Г.Стэнли	533
Холмс (Holmes) Уильям Х.	521
Хортон (Horton) Пол Б.	669
Хоторн Н.	см. Готорн
Хуань Вэн Шан	153
Хутон (Hooton) Эрнест Алберт	33
Хьюз (Hughes) Генри Стюарт	246, 257
Хэддон (Haddon)	
Алфред Корт	521, 637
Цвингли Ульрих	428
Цезарь Гай Юлий	251, 287, 425, 431, 571
Цинь Чиу-шао	233
Чайлд (Childe) Вир Гордон	6, 152, 309, 337, 441, 456, 552
Чаппл (Chapple) Элиот Дисмар	541, 565
Чейни (Cheyne) Эдвард Поттс	432
Ченг-Че-ю	153
Чосер Джеффри	496
Чу Ши-чи	233
Шапера (Schapera) Исаак	360, 668, 670, 671
Шарлевуа (Charlevoix)	682
Шахт (Schacht) Йозеф	288
Швейнфурт (Schweinfurth)	
Георг Август	664
Шекспир Уильям	117, 478
Шелли Перси Биш	340

## Указатель имен

---

Шеллинг (Schelling) Фридрих	
Вильгельм Йозеф	79
Шепли (Shapley) Харлоу	585
Шеридан Ричард Бринсли	479
Шлезингер (Schlesinger)	
Артур Мейер Старший	457, 458
Шмидт (Schmidt) Вильгельм	148, 538, 540, 582, 609
Шопенгауэр (Schopenhauer) Артур	468
Шоу Джордж Бернард	479
Шпенглер (Spengler) Освальд	9, 59, 159, 232, 245-250, 252 263, 265, 268-270
Шрёдингер (Schrödinger) Эрвин	582
Штейнен (Steinen) Карл фон ден	521
Штейнер (Steiner) Франц	668
Штейнмец (Steinmetz) С. Рудольф	631, 661, 665
Штоль (Stoll)	511
Штольпе (Stolpe)	521
Штукен (Stuken) Эдуард	526
Шурц (Schurz) Генрих	521, 532, 682
Эванс-Причард (Evans-Pritchard)	
Эдвард Эван	14, 711
Эгган (Eggan) Фред	670
Эдмунд Железнобокий	312
Эйнштейн (Einstein) Альберт	35, 44, 101, 584
Эквалл (Ekvall) Роберт Брайнерд	353
Элкин (Elkin) Адольф Петер	363, 365
Энгельс (Engels) Фридрих	407, 702
Эрнле (Hoernle) А.В.	562
Эхнатон	см. Аменхотеп
Юм (Hume) Дэвид	537
Юнг (Jung) Карл Густав	87, 413
Ялмен (Yalman)	592, 596
Янг (Young) Кимбелл	104, 555

# Содержание

**Антропологическая традиция в исследовании культуры:  
вместо введения. Л.А. Мостова ..... 5**

## **Фундаментальные характеристики культуры**

- Лесли А. Уайт. Понятие культуры. Перевод Е.М. Лазаревой .. 17*  
*Джордж П. Мёрдок. Фундаментальные  
характеристики культуры. Перевод В.Г. Николаева ..... 49*  
*Дэвид Бидни. Концепция культуры и некоторые  
ошибки в ее изучении. Перевод В.Г. Николаева ..... 57*  
*Альберт К. Кафанья. Формальный анализ  
определений понятия «культура». Перевод В.Г. Николаева ... 91*  
*Клиффорд Гириц. Влияние концепции культуры  
на концепцию человека. Перевод Е.М. Лазаревой ..... 115*

## **Концепция науки о культуре**

- Лесли А. Уайт. Наука о культуре. Перевод П.В. Резвых ..... 141*  
*Джеймс Фейблман. Концепция науки о культуре.  
Перевод В.Г. Николаева ..... 157*  
*Клиффорд Гириц. «Насыщенное описание»;  
в поисках интерпретативной теории культуры.  
Перевод Е.М. Лазаревой ..... 171*

## **Типология культуры**

- Джеймс Фейблман. Типы культуры.  
Перевод С.И. Левиковой, Л.А. Мостовой ..... 203*  
*Альфред Л. Крёбер. Стиль и цивилизации.  
Перевод А.А. Борзунова, С.И. Левиковой, Л.А. Мостовой ..... 225*  
*Рут Бенедикт. Психологические типы в культурах  
Юго-Запада США. Перевод Е.М. Лазаревой ..... 271*  
*Лесли А. Уайт. Государство-Церковь:  
его формы и функции. Перевод Ю.С. Терентьева ..... 285*  
*Лесли А. Уайт. Экономическая структура высоких  
культур. Перевод Ю.С. Терентьева ..... 314*

## **Динамика культуры**

- Франц Боас. Эволюция или диффузия?  
Перевод Ю.С. Терентьева ..... 343*  
*Ральф Л. Билз. Аккультурация. Перевод В.Г. Николаева ..... 348*

<b>Бронислав Малиновский.</b> Научные принципы и методы исследования культурного изменения.	
<i>Перевод В.Г. Николаева</i> .....	371
<b>Дэвид Бидни.</b> Культурная динамика и поиски истоков.	
<i>Перевод Ю.С. Терентьева</i> .....	385
<b>Роберт Л. Карнейро.</b> Культурный процесс.	
<i>Перевод П.В. Резвых</i> .....	421
<b>Лесли А. Уайт.</b> Энергия и эволюция культуры.	
<i>Перевод Е.М. Лазаревой</i> .....	439
<b>Альфред Л. Крёбер.</b> Конфигурации развития культуры.	
<i>Перевод В.Г. Николаева</i> .....	465

## **Методы интерпретации культуры**

<b>Франц Боас.</b> Некоторые проблемы методологии общественных наук. <i>Перевод Ю.С. Терентьева</i> .....	499
<b>Франц Боас.</b> Границы сравнительного метода в антропологии. <i>Перевод Ю.С. Терентьева</i> .....	509
<b>Франц Боас.</b> Методы этнологии. <i>Перевод Ю.С. Терентьева</i> .....	519
<b>Франц Боас.</b> История и наука в антропологии: ответ. <i>Перевод Ю.С. Терентьева</i> .....	528
<b>Лесли А. Уайт.</b> Концепция эволюции в культурной антропологии. <i>Перевод М.В. Тростникова</i> .....	536
<b>Лесли А. Уайт.</b> История, эволюционизм и функционализм как три типа интерпретации культуры. <i>Перевод М.В. Тростникова</i> .....	559
<b>Эдмунд Р. Лич.</b> Введение. [Структурное исследование мифа и тотемизма] <i>Перевод М.В. Тростникова</i> .....	591
<b>Альфред Р. Радклиф-Браун.</b> Методы этнологии и социальной антропологии. <i>Перевод В.Г. Николаева</i> .....	603
<b>Альфред Р. Радклиф-Браун.</b> Историческая и функциональная интерпретации культуры и практическое применение антропологии в управлении туземными народами. <i>Перевод В.Г. Николаева</i> .....	633
<b>Альфред Р. Радклиф-Браун.</b> Сравнительный метод в социальной антропологии. <i>Перевод В.Г. Николаева</i> .....	636
<b>Эдвард Э. Эванс-Причард.</b> Сравнительный метод в социальной антропологии. <i>Перевод В.Г. Николаева</i> .....	654
<b>Бронислав Малиновский.</b> Функциональный анализ. <i>Перевод В.Г. Николаева</i> .....	681
<b>Сведения об авторах.</b> <i>Составители Л.А. Мостова, В.Г. Николаев</i> .....	703
<b>Указатель имен.</b> <i>Составитель Е.Н. Балашова</i> .....	712

**Антология исследований культуры  
Т. 1. Интерпретации культуры**

**Редактор Е. Н. Балашова  
Корректор Н. С. Сотникова  
Компьютерная верстка Ю. В. Балабанова**

**Лицензия ЛР № 071351 от 23.10.96.  
Подписано в печать с готовых диапозитивов 22.12.97. Гарнитура Таймс.  
Формат 60×90<sup>1</sup>/16. Бумага офсетная. Печать офсетная.  
Усл. печ. л. 46. Уч.-изд. л. 45,5. Тираж 8000 экз. Заказ 5.**

**Издательство «Университетская книга»  
199053, Санкт-Петербург, а/я 712.**

**ОАО «Санкт-Петербургская типография № 6».  
193144, Санкт-Петербург, ул. Моисеенко, 10.**