

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ
им. Н.Н.МИКЛУХО-МАКЛАЯ



ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ БИБЛИОТЕКА



Серия основана
в 1983 году

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

д.и.н. В.А.Тишков (председатель)
д.и.н. Д.Д.Тумаркин (зам. председателя)
к.и.н. М.М.Керимова (ученый секретарь)
к.филол.н. С.М.Аникеева
д.и.н. А.К.Байбурин
акад. Г.М.Бонгард-Левин
д.и.н. Н.Л.Жуковская
д.и.н. И.С.Кон
д.и.н. В.А.Попов
д.и.н. Ю.И.Семенов

Э.Эванс-Причард

ИСТОРИЯ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

1 $\frac{03 - 6}{277 - 8}$

МОСКВА
ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ФИРМА
«ВОСТОЧНАЯ ЛИТЕРАТУРА» РАН
2003

948.2

УДК 572
ББК 28.71
Э14



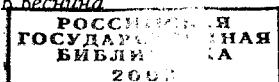
2002181944

Данное издание выпущено в рамках проекта
«Translation Project»
при поддержке Института «Открытое общество»
(Фонд Сороса) — Россия
и Института «Открытое общество» — Будапешт

Sir Edward Evans-Pritchard
A History of Anthropological Thought
New York: Basic Books, Inc.,
Publishers, 1981

© the estate of Professor Sir Edward Evans-Pritchard, 1981
Preface © André Singer, 1981

Перевод с английского и комментарии А.А.Елфимова
Статья А.А.Никишенкова
Редактор издательства С.В.Веснина



Эванс-Причард Э.

История антропологической мысли / Э. Эванс-Причард ;
Э14 Пер. с англ. А.А. Елфимова ; Ст. А.А. Никишенкова. — М. : Вост.
лит., 2003. — 358 с. : ил. — (Этнографическая библиотека : Оsn.
в 1983 г. / Редкол.: В.А. Тишков (пред.) и др.). — ISBN 5-02-
018281-8 (в пер.).

Первое издание на русском языке историографической работы выдающегося британского антрополога Э.Э.Эванс-Причарда (1902–1973), посвященной роли ученых XVIII–XX вв. (Монтескье, Фергюсон, Конт, Фрэнклин, Дюркгейм и др.) в развитии теоретической мысли в социальной антропологии.

В работе затрагиваются не только частные проблемы антропологии и этнографии, но и более общие вопросы развития гуманитарных и социальных наук (место теории в общественно-научном познании; взаимодействие антропологии, социологии и истории; развитие общественных взглядов на культуру и т.д.).

ББК 28.71

© А.А.Елфимов, перевод, комментарии, 2003
© А.А.Никишенков, статья, 2003
© Российская академия наук
и Издательская фирма «Восточная литература»,
серия «Этнографическая библиотека»
(разработка, оформление), 1983 (год основания),
2003

ТП-2002-II-146
ISBN 5-02-018281-8

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

Институт этнологии и антропологии им. Н.Н.Миклухо-Маклая и издательская фирма «Восточная литература» РАН продолжают издание книжной серии «Этнографическая библиотека», начатое в 1983 г.

В серии публикуются лучшие работы отечественных и зарубежных этнографов, оказавшие большое влияние на развитие этнографической науки и сохраняющие по нынешний день свое важное теоретическое и методологическое значение. В состав серии включаются произведения, в которых на этнографических материалах освещены закономерности жизни человеческих обществ на том или ином историческом этапе, рассмотрены крупные проблемы общей этнографии. Так как неотъемлемой задачей науки о народах является постоянное пополнение фактических данных и глубина теоретического осмысления и обобщения зависит от достоверности и детальности фактического материала, то в «Этнографической библиотеке» находят свое место и работы описательного характера, до сих пор представляющие выдающийся интерес благодаря уникальности содержащихся в них сведений и важности методических принципов, положенных в основу полевых исследований.

Серия рассчитана на широкий круг специалистов в области общественных наук, а также на преподавателей и студентов высших учебных заведений.

Серия открылась изданием книг: «Лига ходеносауни, или ирокезов» А.Г.Моргана и «Структурная антропология» К.Леви-Строса. Обе они вышли в 1983 г. (в 1985 г. «Структурная антропология» вышла дополнительным тиражом). Далее изданы:

М.Мид. Культура и мир детства. Избранные произведения. Пер. с англ. и коммент. Ю.А.Асеева. Сост. и послесл. И.С.Кона. 1988.

В.В.Радлов. Из Сибири. Страницы дневника. Пер. с нем. К.Д.Цивинной и Б.Е.Чистовой. Примеч. и послесл. С.И.Вайнштейна. 1989.

В.Г.Богораз. Материальная культура чукчей. Авторизован. пер. с англ. Послесл. и примеч. И.С.Вдовина. 1991.

Д.К.Зеленин. Восточнославянская этнография. Пер. с нем. К.Д.Цивинной. Послесл. и примеч. К.В.Чистова. 1991.

Н.Ф.Сумцов. Символика славянских обрядов. Избранные труды. Послесл. А.К.Байбурина и В.З.Фрадкина; сост. и примеч. А.К.Байбурина. 1996.

М.Мосс. Общества, обмен, личность. Труды по социальной антропологии. Пер. с франц., послесл. и примеч. А.Б.Гофмана. 1996.

А.Н.Максимов. Избранные труды. Сост., автор послесл. и коммент. О.Ю.Артемова. 1997.

А. ван Геннеп. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. Пер. с франц. Ю.В.Ивановой и Л.В.Покровской. Послесл. Ю.В.Ивановой. 1999.

А.Р.Рэдклифф-Браун. Структура и функция в примитивном обществе. Очерки и лекции. С предисловием Э.Э.Эванс-Причарда и Фрэда Эгтана. Пер. с англ., коммент. и указ. О.Ю.Артемовой. Статья А.А.Никишенкова. 2001.

Д.Пирцио-Биролли. Культурная антропология Тропической Африки. Пер. с итал. Г.А.Матвеевой. 2001.

Э.Лич. Культура и коммуникация: логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии. Пер. с англ. И.Ж.Кожановской. Статья Я.В.Чеснова. 2001.

Вниманию читателей предлагается труд известного британского ученого-антрополога сэра Эдварда Э.Эванс-Причарда.

ИСТОРИЯ
АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ
МЫСЛИ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Профессор Эдвард Эванс-Причард работал над книгой «История антропологической мысли», но, не успев закончить ее, скончался в сентябре 1973 г. Большая часть данного труда была основана на тексте лекций, которые он читал на протяжении двадцати лет студентам Института социальной антропологии в Оксфорде. Эти лекции, которые Эванс-Причард намеревался переработать и дополнить, должны были составить сборник очерков о тех мыслителях, чье влияние, по его мнению, сыграло величайшую роль в формировании британской социальной антропологии к тому времени, когда он принял кафедру в Оксфорде, т.е. к 1952 г. Первые пять очерков были первоначально опубликованы им в «Журнале Антропологического общества Оксфорда», и таким же образом он намеревался поступить со всеми последующими, прежде чем соединить их в книгу. Он беспокоился о том, чтобы работа пережила его, и выразил желание, чтобы в случае его смерти я завершил публикацию.

Не многие задачи представляются мне настолько обескураживающими, как задача довершения работы маститого ученого. Редактируя незаконченные очерки, я вынужден был собирать материалы из самых различных источников, которые, впрочем, все без исключения вышли из-под пера Эванс-Причарда. Надо сказать, что, несмотря на значительное число его публикаций, меня поразило тот факт, как мало места в его работах было посвящено выдающимся фигурам социальных наук — ведь на самом деле Эванс-Причард отличался совершенно определенными и очень взвешенными взглядами на развитие социальной антропологии. Некоторые из этих взглядов в той или иной форме присутствовали в его отдельных публикациях, но в общем я считал нужным привлечь и материалы неопубликованных лекций и заметок. Предлагаемая читателю книга получилась поэтому не вполне такой, какой ее создал бы автор. В целом я опирался на уже существующие рукописи, но их подбор и обработка были сделаны мной, и, конечно же, итог работы отличается от того, что могло бы выйти из-под пера самого Эванс-Причарда. К сожалению, многие его мысли о крупных деятелях науки так и не дошли до

бумаги, и отсутствие их в этой книге создает некоторую несбалансированность в подборке, которую сам он несомненно устранил бы. Я подозреваю, например, что он исключил бы некоторые из коротких эссе, которыми я дополнил книгу, и вместе с тем я уверен, что он включил бы в нее очерки о всех членах группы «*Année sociologique*», а также о Фюстеле де Куланже и Спенсере. Некоторых антропологов, труды которых, я убежден, он считал важными и, вероятно, включил бы в окончательный вариант, я вынес в упомянутые короткие «Приложения», поскольку материал о них оказался недостаточным для полной главы. Мнения Эванс-Причарда о других — например, о Моргане, Лоуи и Марксе — я предпочел скорее опустить, чем вводить читателя в заблуждение.

Но о некоторых антропологах материала было даже слишком много. Известно, что в своей книге «Теории первобытной религии» (1965) Эванс-Причард подробно рассмотрел взгляды Дюркгейма на социологию религии, изложенные в «Элементарных формах религиозной жизни». Однако гораздо больше обстоятельного и переработанного материала по данному вопросу имелось в записных книжках Эванс-Причарда, особенно в наброске доклада, который он прочел на семинаре, проводившемся СЛьюксом в Байольском колледже Оксфорда. Раздел о Дюркгейме в настоящей книге (гл. 14) основан главным образом на рукописи этого доклада; вводная часть взята из других заметок Эванс-Причарда. Я уверен, что глава эта была бы вообще пересмотрена, если бы Эванс-Причард имел возможность познакомиться с капитальным трудом самого СЛьюкса о Дюркгейме (Lukes 1973). Но и в этом виде она остается последней значительной неопубликованной работой Эванс-Причарда, несомненно более глубокой по уровню этнологической критики, чем что-либо написанное им о Дюркгейме ранее. В этом очерке он очень сурово критикует взгляды Дюркгейма на религию, несмотря на собственное восхищение тем общим вкладом, который Дюркгейм и его последователи внесли в развитие социальной антропологии в Великобритании. И действительно, в более ранней статье о Р.Герце (гл. 15) Эванс-Причард еще противоречит своему обвинению, выдвинутому против Дюркгейма: «Я убежден, что ни одно полевое исследование тотемизма не превзошло дюркгеймовского анализа». Но эту статью Эванс-Причард написал по крайней мере 25 годами ранее, и, возможно, в его позднем анализе теорий Дюркгейма отразился более критический ретроспективный взгляд на всю дисциплину в целом.

Во всех своих исследованиях и особенно в заметках Эванс-Причард бывал критичным и нередко саркастически едким. Я включил

многие из его замечаний, поскольку они дают более верное представление о том, как он относился к своим предшественникам. Его замечания дают ключ и к пониманию того, как он формулировал свое собственное антропологическое мировоззрение. Хотя если бы он успел закончить рукопись сам, то, вероятно, мог бы представить окончательный вариант и в менее острой форме. Так, например, он мог писать о Максе Мюллере, что тот был «лингвистом совершенно исключительных способностей, одним из ведущих санскритологов своего времени и попросту человеком огромной эрудиции — при всем том совершенно несправедливо приниженным»; но в то же самое время он говорил, что Мюллер «настолько многословен и неточен, что местами бывает трудно понять, куда он клонит и что вообще значат его высказывания. Он... нравоучительный деист наихудшего из всех возможных викторианско-лютеранских толков». О Парето он высказывался с еще большим осуждением. Он писал: «Теоретические положения Парето претенциозны. За напускным фасадом беспристрастности и научности метода мы обнаруживаем плагиатора, популяризатора, полемиста и метафизика. Его манера письма всегда остроумна, и его критические замечания о философах часто обоснованны, хотя редко оригинальны. Нельзя сказать, что он многое дал социологии. В самом деле, кажется, что он был мало осведомлен о ее целях и методах. В пользу Парето, впрочем, следует сказать следующее: учение его так плохо, что оно выставляет напоказ (и таким образом дает нам видеть яснее) те оплошности, которые прячутся с большим искусством другими метафизиками, скрывающимися под маской ученых».

Тем не менее Эванс-Причард мог быть великодушным и щедрым на комплименты, особенно когда писал о группе «*Année sociologique*» (которая, как он считал, оказала сильнейшее влияние на формирование его собственного мировоззрения) или о менее известном ученом, но своем личном друге Франце Штейнере. Но, конечно же, в целом Эванс-Причард намеревался создать книгу не о личностях, а о идеях. В своем первоначальном курсе оксфордских лекций, положенном в основу настоящей книги, он заявлял следующее:

«В течение по крайней мере 250 лет люди утверждали, что социальные явления могут и должны изучаться как естественные явления с использованием тех же методов, которые оказались столь успешными в физике и других естественных науках, хотя, конечно, с применением иных технических приемов. В этом проявлялось стремление установить законы общего порядка, подобные законам, выведенным в лабораторных науках. Такие законы,

безусловно, должны были иметь определенную фундаментальность и действительность. Только тогда прикладная наука о человеке могла бы быть установлена. Буквально повсюду одна за другой последовали соответствующие попытки, предпринятые сначала как качественные обобщения, а затем как количественные. И чтобы достигнуть желаемых результатов, мог быть использован только один метод — сравнительный. Увы, ожидаемых результатов он не принес.

Но если высокий уровень обобщения не был, а возможно, и не мог быть достигнут, то в самом процессе поисков закономерностей мы узнали многое о социальных институтах, особенно о первобытных институтах. Почти все основные положения викторианских авторов о них были раздuty до небес. Многие из них были развенчаны работой Кроули и полевыми исследованиями Малиновского. Влияние полевой работы на теорию стало решающим. Но было также немало положительных достижений, полученных и из чистой критики прежних теорий. Познавая непригодность этих теорий, мы вместе с тем усваивали определенное понятие о том, чем же первобытные институты могли быть на самом деле.

Значительный успех был достигнут даже и в предполевой период, когда исследования были направлены не на открытие законов всеобщего характера, законов неизбежной преемственности и развития, а были ограничены изучением частных проблем в обществах, сходных либо по культурно-историческому развитию, либо по структурному типу. Когда же наступила эра полевых исследований, то стало возможным проверить на практике те теоретические предположения, которые имели какую-либо эвристическую ценность.

Однако куда двигаться дальше? Единственного, что может сделать факты осмысленными — корпуса общей теории, нам очевидно все еще недостает. Одно время на его формирование работала идея социальной эволюции и еще некоторое время — довольно неопределенная функциональная теория. Не оказались ли мы теперь перед лицом простого эмпиризма, бесконечного собирания фактов, которые из-за отсутствия теоретической основы едва ли могут быть соотнесены друг с другом и лишь в некоторой степени отражают положение дел в исторических исследованиях? Может быть, и так. Но, увы, нет никакой пользы сплетать теорию только ради нее самой, когда уже известные факты не подтверждают ее. Можно, впрочем, возразить, что даже если в свете возросшего уровня наших знаний стало трудно сформулировать какие-либо обобщения высокого уровня, то по крайней мере теперь мы знаем гораздо больше о природе изучаемых явлений. А это предполагает более строгую типологию или классификацию этих явлений и, стало быть, подразумевает некоторую гипотезу или теорию. Насколько дальше мы сможем продвинуться — покажет время. На сегодняшний день с уверенностью можно сказать лишь одно: то здесь, то там мы делаем небольшие успехи, все глубже и глубже осознавая взаимосвязи в социальной деятельности».

Частью вклада Эванс-Причарда в эти успехи был и анализ взглядов тех ученых, которых он отобрал исходя из их теоретического либо исторического значения в развитии антропологической науки:

«То, что я попытаюсь здесь изложить, есть история некоторых фундаментальных идей, представленная в исторической последовательности классиков. Проблема заключается в том, с чего начать, так как размышления о природе социальных институтов уходят в глубину самых ранних этапов литературной мысли. Уайт ошибался, предполагая, что рассуждения о делах человеческих начались лишь после рассуждений о физической природе вселенной. Аристотель и Платон, конечно, могли бы послужить отправной точкой, однако же расстояние от них слишком велико, а путь слишком извилист и неясен, и начини мы с них, мы никогда бы не добрались до нынешнего времени. Я подумывал об Ибн Хальдуна, о Вико, Бэконе, Монтене, Бодене, Боссуэ, Гоббсе и Локке — но нет. Я даже пробовал начинать с Макиавелли — но снова нет. Мы начнем с Монтескье, который по справедливости может считаться основателем современной социологии».

Так и была задумана эта книга.

Хочется выразить признательность фонду Леверхельма за финансовую поддержку, оказанную профессору Э.Эванс-Причарду во время его работы над книгой. Подготовку данных очерков для публикации существенно облегчили помощь и поддержка Г.Лингардта и Л.Сингера, которым я выражаю свою признательность. Я также благодарен М.Бада, Ф.Пи и С.Сегаллеру за их помощь в перепечатывании различных вариантов рукописи.

Многие из представленных здесь текстов уже выходили в других изданиях, чаще на английском языке, но иногда и в переводах, и я выражаю признательность издателям «Журнала Антропологического общества Оксфорда», журнала «Мэн», лондонской газеты «Таймс», литературного приложения к «Таймс», а также издательствам «Коэн и Уэст», «Атлон пресс», «Кларендон пресс», «Фабер и Фабер», «Аллен и Анвин» и издательствам Чикагского и Оксфордского университетов.

Андре Сингер¹
Август 1980

Глава 1

МОНТЕСКЬЕ

(1689–1755)

С педагогической точки зрения трудно решить, с чего начать изложение того, что в наши дни считается социально-антропологической мыслью. Можно восходить к Платону и Аристотелю или, пожалуй, еще дальше — в одно время я начинал свой курс лекций с Ибн Хальдуна. Однако же разрыв между эпохами слишком велик. Я попробовал начать с Макиавелли, затем раздумывал над фигурой Вико и стал уже склоняться к Монтеню, пока наконец не решил, что если нужно начинать с чего-то, а точнее, с кого-то, то им должен быть Монтескье. Я согласен с мнениями профессоров Раймона Арона и Дюркгейма, что именно его следует признать не только предтечей современной социологической мысли, но и ее основателем за заслугу создания наиболее значительного по меркам того времени, блестящего, оригинального, хотя и несколько хаотического труда — «О духе законов» (1748). Его остальные сочинения — «Размышления о причинах величия и падения римлян» (1734) и другие — представляют собой работы исторически недостоверные, написанные под очевидным влиянием Макиавелли, но без присущего тому понимания политики, и потому их вклад в историю социологической мысли невелик.

Вряд ли стоит много говорить о жизни Шарля Луи де Секонда, барона де Монтескье. Аристократ по рождению, о чем свидетельствует его имя, он изучал право сначала в Бордо, затем в Париже и позднее стал правоведом. Для своего времени он был очень образован и пользовался высокой репутацией в салонах вольнодумного Парижа времен регентства, где, по всей видимости, ему весьма нравилось проводить время. Некоторые называли его свободомыслящим. Себя он видел человеком светским; говорили, правда, что он был несколько скуповат. Он много путешествовал по Европе; два года, проведенные в Англии, произвели на него глубочайшее впечатление, особенно в политическом отношении. Он был очень терпим, можно

сказать, почти либерален и порой даже несколько беспорядочен в своих взглядах на мир. Он был католиком, но, как мне кажется, никто бы не сказал наверняка, до какой степени его почтение к церкви было сугубо формальным. Как бы он ни относился к ее догматам, сам он, конечно, догматичным человеком не был. Он, как я подозреваю, был тем, кого в XVIII в. называли бы деистом¹.

Монтескье был одним из первых писателей, кто стал настаивать на мысли, что все институты каждого общества образуют систему взаимозависимых составляющих. Отношения между ними могут быть выявлены путем сравнения наблюдений, полученных на материале большого числа различных обществ. «Законы в их самом общем значении являются необходимыми отношениями, проистекающими из природы вещей. В этом смысле все сущее имеет свои законы...» (*Montesquieu* [далее — М.] 1750 [1748], 1). Под «необходимыми» Монтескье подразумевает здесь только то, что, как правило, в определенном типе социальной структуры мы не обнаруживаем институтов, находящихся в противоречии с ним. Существует своего рода согласованность между одним социальным фактом и другим, так же как и между типом общества и условиями окружающей среды, в которых оно находится.

Размер популяции, а следовательно политической общности, зависит от способа жизнеобеспечения. Народы, занимающиеся охотой, рассеяны на большом расстоянии друг от друга и живут компактными группами. Более крупные объединения мы находим у пастушеских народов и еще более крупные — у земледельцев. Граница, отделяющая дикарей от варваров, проходит между охотниками, которые бродят независимыми ордами, и пастухами и скотоводами, у которых уже создались объединения более совершенного типа. Для Монтескье это — «закон». Другой «закон» заключается в том, что характер и даже философия народа в значительной степени являются продуктом климатических условий. Так, например, индийцы — по натуре малодушный народ, и даже дети европейцев, рожденные в Индии, теряют смелость, присущую своим соотечественникам, будучи подвержены влиянию климата.

Хотя книга Монтескье посвящена законам, само это слово он употребляет в различных смыслах при указаниях на двойственную природу человека, а именно: он проводит различие между естественным законом, которому подчинены все животные, и определенным положительным (позитивным) законом, который характерен только для человеческих обществ. В сфере действия положительного закона человек свободен как субъект, при этом конкретный тип

такого закона обычно обнаруживается (или по крайней мере должен обнаруживаться *как правило*) в конкретном типе общества. «Человек как физическое существо, подобно всем другим существам, управляется неизменными законами. Как мыслящее существо он неизбежно преступает законы, установленные Богом, и изменяет законы, которые сам ранее установил» (М. 1750, 4). В этой цитате обратите внимание на два различных значения слова «закон». Мне видится, что под «законами общества» Монтескье подразумевал всего лишь то, «как люди себя ведут» (или, точнее, как им «надлежит» себя вести), т.е. имел в виду определенные социальные факты. В других местах и в более общем смысле он говорит о «законе» скорее в его современном научном значении, чем о «законе» в его моральном толковании, присущем его эпохе.

Поскольку точка зрения Монтескье заключалась в том, что везде, где мы находим тот или иной фундаментальный общественный институт, все прочие институты должны ему соответствовать, он принялся изучать и сравнивать различные образы социальной жизни в разных обществах — как в тех, которые были ему лично известны (Европа), так и в тех, о которых он только читал (Греция, Рим, Китай, Индия, Формоза, Мальдивские острова, Турция, Эфиопия, арабы, евреи, карфагеняне, франки, германцы, мексиканцы, американские индейцы и др.). В своем пространном исследовании, написанном, несомненно, под влиянием идей Аристотеля, он затронул широкий круг вопросов: устройство общества, образование, положение женщин, законы, обычаи, нравы, богатство, война, денежное обращение, торговля, экономика, налоги, климат, рабство, мораль, религия и т.д. Немалая часть этих вопросов была поднята конкретно в связи с историей европейского феодализма. Это общее рассуждение о делах человеческих, выдержанное в благоразумном и вдумчивом тоне. Это также и наставление для правителей, указывающее, какой тип институтов им следует поощрять. Неудивительно, что Монтескье признавался в том, что труд, вложенный им в это сочинение, почти убил его. Очевидно, он чувствовал, что при обсуждении политических и религиозных вопросов необходимо быть осторожным, и порой прикрывался иронией, как, например, при обсуждении торговли неграми. И все-таки, несмотря на многие неясности и отклонения от тем, характеризующие его труд, в нем присутствует четкая и последовательная попытка создания научной классификации типов человеческого общества и выявления основных черт каждого из них.

В первой части своей книги Монтескье, следуя Аристотелю, принимает форму правления за постоянную величину, по отношению

к которой все остальные институты предстают как производные. Монтескье делит формы правления на три классических типа: республиканский (демократический или аристократический), монархический и деспотический; но, принимая аристотелевскую классификацию как таковую, применяет он ее по-своему (так как знания Аристотеля были в целом ограничены историей греческих городов-государств). Монтескье старается определить, какие законы, нравы, обычаи и т.п. соответствуют каждой конкретной форме правления, ибо то, что присуще одной форме, непригодно для другой. Вопрос о том, что «пригодно», а что «непригодно», разъясняется только после того, как четко определен принцип (этос) каждого типа правления. «Существует различие между природой и принципом правления, которое состоит в том, что природа правления — это то, что его собственно конституирует, а его принцип — то, каким путем оно приводится в действие. Одно является его частной структурой, другое — человеческими страстями, которые приводят ее в движение» (М. 1750, 27). Принцип демократии — достоинство (или честность); аристократии — умеренность (или сдержанность), основанная на достоинстве; монархии — благородство (или величественность); деспотии — страх. Из этого не следует, однако, что в каждой конкретной республике люди действительно поступают только достойным образом, а в каждой конкретной монархии они движимы исключительно благородством (или, например, если это не так, то значит, что правительство «несовершенно»). Другими словами, для Монтескье данные категории служили тем, что сегодня мы назвали бы «идеальными типами», к которым реальные общества приближаются в большей или меньшей степени. Коррупция правительства обычно начинается с искажения его принципа: исчезает дух равенства, власть знати становится деспотичной, правитель лишает своих подданных их прерогатив и привилегий.

Другие институты государства подчиняются существующему виду правления. Так, формы образования, очевидно, должны соответствовать принципу правления — в республике, например, целью образования является воспитание самоотречения. Далее заявляется, что республикам следует «естественно» ограничиваться небольшой территорией; монархиям — умеренно большой территорией (если она будет меньше необходимого, то монархия станет республикой; если больше, то знать утвердит свою независимость и оградит себя от возмездий короны), а большая империя предполагает деспотическую власть, позволяющую быстро принимать решения, при этом страх удерживает отдаленных наместников от бунта. Дух государств

меняется в зависимости от уменьшения или увеличения их территории. В монархиях, где между правителем и народом находится наследственная знать, благодаря майорату сохраняется имущество семьи, и потому майорат очень полезен; он не играет столь важной роли при других типах правления. При деспотических формах правления наказания должны быть очень суровыми; при умеренных режимах (монархическом или республиканском) стыд и чувство долга действуют как сдерживающее начало. Роскошь свойственна монархиям, и в них не должно быть законов, регулирующих расходы населения, так как если богатые не будут растрачивать свои состояния, бедные будут голодать. При демократии не может быть никакой роскоши. При монархии женщины незначительно ограничиваются в правах, при республиканской форме правления они свободны по закону, но ограничены нравами, при деспотической — они представляют собой движимое имущество. В монархиях приданое должно быть весомым, для того чтобы дать возможность мужьям поддерживать свое положение, в республиках же оно должно быть небольшим.

Впрочем, «этнос» (*esprit*) народа определяется не только формой правления (хотя и проявляется яснее всего именно в ней), но и всем тем, что определяет образ жизни: «Различные причины влияют на людей — климат, религия, законы, указы правительства; все это направляет рост того общего духа, который формируется также и предшествующими условиями, моралью и обычаями». У различных народов разные влияния оказываются определяющими, и каждое отдельное условие играет свою роль в жизни каждого из народов. «Природа и климат почти абсолютно управляют жизнью дикарей; обычаи правят китайцами; законы господствуют в Японии; мораль некогда была всемогуща в Спарте; принципы правления и древняя простота нравов господствовали в Риме» (М. 1750, 418). Отсюда следует, что введение новых законов может изменить дух нации. Нам надо быть начеку!

Метод интерпретации, принятый Монтескье, легко понять, взяв несколько типичных примеров из его книги. Все они иллюстрируют его основной тезис: законы следует объяснять законами, а историю — историей, так как любой социальный факт может быть объяснен только с точки зрения совокупности других социальных фактов, частью которой этот факт является. В Афинах, например, мужчина мог жениться на единородной сестре (т.е. полусиблинте по отцу), но не мог жениться на единоутробной сестре. Это правило возникло в республиках, где требовалось не допустить, чтобы две линии наследования

переходили к одному человеку. Человек, женившийся на дочери своего отца, мог наследовать только имущество отца, но если бы он женился на единоутробной сестре (т.е. полусиблинге по матери), то могло бы случиться, что отец последней, не имея мужского потомства, оставил бы ей свое состояние и ее муж мог бы получить два состояния. Домашний сервитут (в отличие от рабства) объясняется тем, что в жарком климате девушки выходят замуж в возрасте от 8 до 10 лет и старятся, достигнув 20 лет, из-за чего детство и замужество проходят одновременно, определяя этим самым зависимое положение женщины в доме. О полигамии Монтескье говорит следующее: в Европе больше юношей, чем девушек, а в Азии больше девушек, чем юношей, — отсюда в Европе моногамия, а в Азии полигамия; но в холодных областях Азии, где, как и в Европе, мужчины количественно преобладают, «...появляется, как говорят ламы, основание для закона, который разрешает одной женщине иметь много мужей», т.е. для полиандрии (М. 1750, 361). Далее нам сообщается: «В племени наяров на Малабарском берегу мужчины могут иметь только одну жену, тогда как женщины, наоборот, могут иметь много мужей. Происхождение этого обычая, я полагаю, выяснить нетрудно. Наяры — племя благородных, поставляющее солдат всем родственным народам. В Европе солдатам запрещено жениться; на Малабарском берегу, где климат требует большего снисхождения, их удовлетворяют заключением как можно менее обременительного брака — одна жена дается несколькими мужчинам, что соответственно уменьшает привязанность к семье и заботы о содержании дома и предоставляет солдатам возможность полностью отдаваться военному делу» (М. 1750, 362). У татар самый младший мальчик в семье всегда является наследником, потому что, как только старшие сыновья становятся настолько взрослыми, для того чтобы стать пастухами, они забирают скот, который им дает отец, и покидают дом, для того чтобы основать свое собственное жилье. «Последний из мальчиков, который продолжает жить в доме с отцом, становится таким образом его естественным наследником. Я слышал, что сходный обычай (право младшего сына на наследование, или минорат) наблюдали также в некоторых небольших округах Англии. Это был, вне сомнения, скотоводческий закон, занесенный туда какими-то бретонскими племенами либо установленный германцами. Цезарь и Тацит сообщают нам, что эти последние очень мало занимались сельским хозяйством» (М. 1750, 401). Некоторые из этих толкований могут показаться нам сегодня довольно наивными, но они несомненно представляют собой пробы социологического взгляда на вещи,

даже в тех случаях, когда они целиком или по большей части не подкрепляются доказательствами.

Существует связь между формами семейного и политического управления. Равноправному статусу граждан республики соответствует высокое положение женщин в доме. Когда климат требует, чтобы женщины находились в подчинении, это лучше согласуется с монархической формой правления. К тому же это одна из причин, почему на Востоке всегда было трудно установить народное правление. Однако в наибольшей степени принижение женщин свойственно духу деспотических правительств, которые жестоко обращаются со всеми. «Так, мы видим, что в Азии домашнее рабство и деспотическое правление шли рука об руку во все времена» (М. 1750, 365). «Одно явление тесно связано с другим: деспотическое могущество правителя естественным образом связано с порабощением женщин, свобода женщин — с духом монархии» (М. 1750, 428).

Монтескье имел отчетливое представление об интегрирующей функции обычая (и, наверное, мы можем сравнить его с Конфуцием): «Укажем теперь на отношение, которое вещи, с виду совершенно незначительные, могут иметь к фундаментальным установлениям китайского государства. Империя эта основана по типу управления семьей. Если вы преуменьшите авторитет отца или хотя бы ограничите церемонии, которые выражают почтение к нему, вы ослабите уважение к должностным лицам, к которым относятся как к отцам; ослабнет также и забота должностных лиц о народе, который они должны почитать своими детьми; наконец, и сами связи, существующие между правителем и его подданными, постепенно будут утрачены. Устраните хотя бы один из этих обычаев — и вы уничтожите государство. То обстоятельство, поднимается ли невестка каждое утро, чтобы исполнить свои обязанности по отношению к свекрови, — факт, сам по себе не имеющий важного значения; но если мы примем во внимание, что эти несущественные обычаи непрерывно воскрешают во всех умах определенную идею, а именно идею, на которой покоится „дух“ империи, — то мы убедимся, что исполнение тех или иных действий является необходимым» (М. 1750, 433).

По поводу запрещения браков между близкими родственниками Монтескье говорит, что брак сына со своей матерью «нарушает порядок вещей: сын должен питать безграничное уважение к матери, а жена обязана безгранично уважать мужа, поэтому брак матери с сыном подорвал бы естественное взаимоотношение обеих сторон» (М. 1750, 205). Запрещение браков между двоюродными братьями и сестрами вызвано тем, что в прошлом, после вступления в брак,

дети имели обыкновение оставаться в доме родителей: «Сыновья двух родных братьев, или двоюродные братья, почитались всеми, так же как и друг другом, за братьев» (М. 1750, 207). Посему брак не дозволялся. Такой запрет на кровосмешение был универсальным: «Эти принципы столь сильны и естественны, что их влияние распространилось по всему миру. Вовсе не римляне подсказали жителям Формозы, что браки между родственниками в четвертом колене кровосмесительны; так же как не римляне передали подобное отношение арабам; не римляне научили этому и обитателей Мальдивских островов» (М. 1750, 207). Впрочем, религия иногда разрешает и даже поощряет браки с матерями и сестрами, например у ассирийцев, персов и египтян.

Точка зрения Монтескье весьма напоминает взгляды появившихся позже функционалистов, и, возможно, это яснее всего проявляется в его рассуждениях о религии. Даже если религия и ложна сама по себе, она может выполнять чрезвычайно полезную функцию. Кроме того, она всегда будет подходить тому типу управления, при котором мы ее находим. Христианство лучше всего сочетается с умеренным типом правления, ислам — с деспотическим. Северная Европа избрала протестантство, а Южная Европа осталась верна католической церкви: «Причина этого очевидна — жители Севера обладают и всегда будут обладать духом свободы и независимости, которого не имеют жители Юга, и поэтому религия, которая не имеет видимого главы, более склонна к независимости духа, чем та, у которой такой глава есть» (М. 1750, 149). «В тех странах, где утвердилась протестантская религия, революции совершались в соответствии с особыми задачами политического управления. Лютер, заручившись поддержкой князей, никогда не смог бы склонить их принять духовную власть, не освященную знаками социального превосходства; в то время как Кальвин, имея дело с людьми, жившими при республиканском правлении, и с недовольными гражданами монархий, смог избежать установления титулатуры и знаков превосходства» (М. 1750, 150).

Даже народы, у которых религия не обнаружена, имеют нечто, соответствующее морали (разве не убеждал нас в этом более столетия спустя Леви-Брюль?). Все они одинаково учат, что человек не должен убивать, красть, что он должен помогать своим соседям и т.д. Философские учения древних (как, например, секты стоиков) являлись в сущности такой же разновидностью религии. Религия и гражданские законы повсюду должны быть в гармонии. «Следуя самым справедливым и святым идеям, можно прийти к самым плохим

последствиям, если идеи эти не будут находиться в единстве с общественными принципами; следуя самым ложным и ошибочным доктринам, можно прийти к блестящим последствиям, если сфабриковать доктрины так, как будто они соответствуют общественным принципам» (М. 1750, 161). Ни Конфуций, ни Зенон не верили в бессмертие души, как говорит Монтескье, но их учения оказали замечательное воздействие на общество. Вместе с тем даосы и буддисты, утверждавшие, что душа бессмертна, пришли к самым пугающим выводам, например, поощряли самоубийство. Священные книги персов советовали верующим иметь детей, потому что толковалось, что в судный день дети станут мостом, по которому те, у кого детей нет, пройти не смогут. «Такие доктрины были ошибочными, но чрезвычайно полезными» (М. 1750, 163). Религия любого народа соответствует его образу жизни. В Индии трудно разводить скот (опять же, по мнению Монтескье), и поэтому религиозный закон, охраняющий скот, представляется уместным. В Индии лучше выращивать рис и бобовые, и потому полезными должны быть религиозные законы, разрешающие данный вид пищи. Мясо животных не имеет вкуса (что бы Монтескье ни имел в виду, говоря это), стало быть, закон, запрещающий есть мясо, небезоснователен. «Из всего этого следует, что при перенесении религии из одной страны в другую часто возникает множество несоответствий» (М. 1750, 167). Ведь, например, свинья редко встречается в Аравии, но повсеместно распространена в Китае, и в известной мере свинина является там необходимым продуктом питания. В Индии самым похвальным делом считается обращаться к Богу, стоя в проточной воде. Можно ли представить себе такую молитву в нашем климате, да еще зимой!

Итак, я повторяю снова, большая часть подобных рассуждений была попыткой ответа на вопросы с помощью блестящей идеи, интересного логического хода, практическое обоснование которых часто не подтверждалось фактами и по сути оказывалось всего лишь наивной догадкой. Впрочем, возможно, именно поэтому идеи Монтескье так близки современному социологическому мышлению. Необходимо напомнить, что исследования социального поведения как в литературе, так и в жизни долгое время почти полностью ограничивались знаниями Монтескье, а знания его были недостаточны. Несчастьем XVIII в. была общая тенденция к морализаторству, но тем не менее в трудах Монтескье представлена попытка хладнокровно расчленить общественный организм и объяснить функционирование его частей, а также вера в то, что принципы социальной жизни могут быть познаны не путем догадок, почерпнутых из философских сентенций

и аксиом, а единственно путем наблюдения, индукции и сравнительного изучения. Если мы говорим, что Макиавелли создал трактат по социальной психологии, то нам следует признать, что трактат Монтескье имел характер социологический. В нем мы находим большую часть составляющих социологической (или социофилософской) мысли, особенно в том виде, как она развивалась во Франции за время от Монтескье до Дюркгейма и позже. Эти положения: настойчивое требование научного, сравнительного изучения общества с использованием сведений о возможно большем числе обществ; рассмотрение простейших обществ как примеров определенных типов социальных систем; необходимость начинать исследования с классификации, или таксономии, обществ, основанной на фундаментальных критериях (как, например, начинали свой научный путь зоология и ботаника); идея взаимной согласованности между социальными фактами (или социальными системами) и то положение, что любой факт может быть понят только при сопоставлении его с другими социальными фактами и другими условиями окружающей среды, как часть сложного целого; и, наконец, идея, что сама эта взаимная согласованность носит функциональный характер. В трактате «О духе законов» мы находим также отчетливо изложенную идею о структуре общества и основных ценностях, которые проявляют себя через эту структуру. Мы находим и мысль о прикладном характере науки о социальной жизни: сведения, которые мы узнаем из сравнительного изучения человеческих обществ, помогают нам лучше организовать наше собственное. Единственное, что отсутствует в сочинениях Монтескье (возможно, что и к счастью для него) и что будет считаться важным среди социологов более позднего времени, — это мысль, что человеческие общества являются такими же естественными системами, как системы, изучаемые экспериментальными науками; т.е. мысль о том, что социологические законы подобны законам, установленным в естественных науках с их утверждениями о неизбежных и неизменяемых закономерностях и связанной с ними идеей о неизбежном и согласованном поступательном развитии. Как указывал Конт, у Монтескье вообще не было представления о прогрессе. Однако, несмотря на то что сегодня мы знаем гораздо больше о человеческих обществах, чем Монтескье, и понимаем, что некоторые из его положений были наивными, нам все же не мешало бы допустить, что в отношении метода и теоретических знаний со времен Монтескье мы продвинулись ненамного. Даже если это допущение и не бесспорно, то по крайней мере нельзя не признать, что большинство авторов, имеющих дело с социальной философией, социальной исто-

рией и социологией (включая сюда социальную антропологию), вплоть до наших дней испытывают его влияние, прямое или косвенное, которое отчетливо запечатлено на страницах их работ. Как велико-
лепен его трактат «О духе законов» и каким языком это сочинение
написано! В конце жизни Монтескье сказал: «За мной осталось толь-
ко два дела: научиться заболеть и научиться умереть».

Глава 2

ГЕНРИ ХОУМ, ЛОРД КЕЙМС (1696—1782)

Генри Хоум был сыном обедневшего шотландского землевладельца, и ему пришлось вести тяжелую борьбу как за то, чтобы получить образование, так и за то, чтобы создать себе репутацию на юридическом поприще. Но, обладая блестящим умом и чрезвычайной настойчивостью, он добился должности судьи, получив при этом титул «лорд Кеймс» (по названию родового поместья).

Если можно доверять сведениям, сообщаемым его биографами, он был до крайности неуступчив и попросту изматывал своих коллег и сотрудников. Говорят также, что он имел репутацию Лотарио¹ или *bon vivant*. Но даже если б только половина того, что о нем можно прочесть, оказалась правдой, нам все равно пришлось бы сделать вывод, что приятным человеком он не был.

В молодости он был якобитом и приверженцем епископальной церкви. В отношении религии, я полагаю, его могли считать, как и Фергюсона, своего рода деистом — в сочинениях его часто встречаются упоминания о «Творце нашего бытия», «персте Божьем», «благости Провидения» и т.п. По-видимому, он был очень набожным. Тем не менее его попытка защитить христианскую веру (или по крайней мере какие-то ее аспекты), направленная против Юма, была не слишком удачной и оказалась по иронии судьбы бумерангом, так как впоследствии принесла самому Кеймсу обвинение в неверии (Нотте 1751). Будучи судьей, автором книг и полемистом, Кеймс был еще и фермером, который проявлял большой интерес к своей собственности и вводил новые методы в сельское хозяйство (обычно к отвращению местных фермеров). Он переписывался по всевозможным предметам — физике, физиологии, естественной истории, литературной критике — со всеми ведущими интеллектуалами Эдинбурга и других городов. Разносторонний человек и плодовитый писатель (он всегда имел личного секретаря), он писал так много, что его соперник по судебным делам лорд Монбоддо однажды сказал ему

язвительно, что он, Монбоддо, не может читать столь быстро, как Кеймс пишет². Сочинения Кеймса представляют значительный интерес для изучающих социальную историю Шотландии XVIII в., но только одно из них имеет прямое отношение к истории социологической мысли — его «Очерки по истории человека», опубликованные в 1774 г. (в данной статье я пользовался трехтомным изданием 1807 г.). Собственно говоря, Кеймс намеревался написать «всеобщую историю» человека, но поскольку посчитал эту задачу слишком необъятной, а себя чересчур старым, то сократил свою работу до более скромных «очерков» по истории.

В некотором смысле можно сказать, что все шотландские философы-моралисты писали одни и те же книги. Они начинали с положения, что изучение человека должно быть изучением социальных институтов в человеческих группах. Человек, сообщает Кеймс, имеет не меньший аппетит к обществу, чем аппетит к еде, так как в состоянии одиночества он беспомощен и обречен. Далее в книге Кеймса, как и в книгах, написанных его современниками, может быть найдено то же амбициозное стремление сделать набросок истории человека в его развитии от дикости до высочайшей степени цивилизации и совершенства. Данная цель была не только одинаково характерна для всех философов того времени, но даже и выражалась у них почти в тех же словах. Наконец, подобно остальным ученым, Кеймс пользовался в целях исторической реконструкции той же книгой Дюгадда Стюарта «Теоретическая и предположительная история» (Stewart 1854—58), которой он дал свое неквалифицированное одобрение³.

«Очерки...» начинаются с дискуссии, весьма типичной для времени Кеймса, о том, существуют ли различные расы людей или только одна раса с определенными различиями, которые могут быть приписаны климату, почве, пище и другим внешним причинам. Несмотря на то что Кеймс, по его собственному признанию, находился под сильным влиянием прославленного Монтескье и таким образом был готов допустить, что климат оказывает определенное воздействие на характер, в данном вопросе он решительно высказался в пользу многообразия рас, т.е. того утверждения, которое сегодня мы бы назвали врожденными расовыми характеристиками. Он пытался подкрепить его смесью из сообщений, содержащихся в отчетах путешественников о разнообразных народах мира (американских индейцах, меланезийцах, полинезийцах, лопарях, татарах, китайцах и др.), а также античных авторов — сообщений, большую часть которых можно справедливо назвать вздором. Без сомнения, он был легковерен, а его рассуждения — в высшей степени умозрительны (впрочем, нам, на-

верное, не следует судить авторов прошлого с позиций того, что мы знаем сегодня, так сказать, *ex post facto*). Например, он говорит, что испанцы в Южной Америке утратили свою энергию, что потомки европейцев в Батавии быстро выродились и что португальцы, когда-то поселившиеся на побережье Конго, едва ли сохранили человеческую внешность; но вместе с тем, по его мнению, ни климат, ни какое-либо другое постороннее влияние не могут отвечать за существование таких различий в наклонностях характера, как храбрость или трусость, миролюбие или воинственность, т.е. за различия, которые в наши дни иногда называют словом «этнос». При такой точке зрения, как мне кажется, для него было не совсем последовательным считать, что библейская легенда о Вавилонской башне объясняет существование огромного количества языков и их разнообразие. Альтернативное суждение: «Бог создал много особей рода человеческого» (Horne 1807, vol. 1, 59) он отверг.

Как и у всех прочих авторов того времени, писавших о социальных институтах, у Кеймса основные критерии классификации обществ имели бионимический характер и были основаны на таких способах производства, как охота и собирательство, скотоводство и земледелие. Подобно Фергюсону, Кондорсе и другим, он также придерживался положения, что рост населения влечет за собой различные социальные последствия. Все эти авторы как один ставили акцент на роли собственности в развитии цивилизации. «Среди присущих человеку чувств наиболее значительное — чувство собственности». Это чувство возрастает по мере перехода от дикости к более высоким типам культуры. Стремление к собственности является матерью многих искусств. «Без частной собственности промышленность была бы невозможной, а без промышленности люди бы навсегда остались дикарями». В сочетании с изобилием, впрочем, собственность может вести к упадку и уменьшению населения. «Излишества в еде истребляют население как чума» (Horne 1807, vol. 1, 88–97). Кеймс также очень много говорит о развитии способов обмена — от бартера до создания денег.

Чтение этих трех томов — довольно утомительное занятие, почти столь же скучное, как чтение «Золотой ветви» Фрэнсера. Это со знанием дела составленный каталог обычаев, многие из которых заимствуются из сомнительных источников. Я приведу всего лишь одну цитату: «Женщины Бразилии и островов Карибского моря любят украшения не меньше, чем мужчины. Готтентотские дамы стремятся превзойти друг друга в изысканности своих крестиков и мешочков, в которых они держат трубки и табак, — даже европейские

дамы не настолько тщеславны в отношении своих шелков и вышивок. Женщины Лапландии имеют пристрастие к многочисленным украшениям. Они носят широкие пояса, к которым подвешены бесчисленные цепочки и кольца, сделанные из олова, иногда из серебра, и вес украшений доходит до двадцати фунтов. Гренландцы грязны и неряшливы, едят вместе со своими собаками, еду готовят из тех паразитов, которые впоследствии кормятся ими самими, редко моются или вообще не моются — но тем не менее женщины, наиболее почитаемые мужчинами, ходят в пышных одеяниях. Их главные украшения — это ушные подвески со стеклянными разноцветными бусинками... Негры царства Ардра в Гвинее достигли значительного прогресса в политике и в искусстве обустройства жизни. Их женщины носят совершенно экстравагантные платья и украшения. Платья сшиты из больших кусков тончайшего сатина и ситца и обильно украшены золотом. В жарком климате они удовлетворяют свое тщеславие за счет легкости одежд. Негры внутренних областей более уравновешены по характеру, чем обитатели побережья: их женщины помимо своих домашних дел занимаются посевами и убирают урожай. Мужчина, однако же, теряет уважение соседей, если позволяет своим женам трудиться наравне с рабами, в то время как сам предается неге» (*Home* 1807, vol. 1, 434–435).

Надо отметить, что, несмотря на недостаточность источников, многословное и догматическое морализирование, Кеймс все же заслуживает уважения за то внимание, которое он уделил положению женщин и «постепенному прогрессу этого положения от низких ступеней у диких племен до более высоких ступеней у цивилизованных наций» (*Home* 1807, vol. 1, 404). Впрочем, положение женщин — только одна из тем, которые он успел затронуть. Как Адам Фергюсон, он писал на любую тему, по которой хотел высказаться. Назову лишь некоторые из заголовков, встречающихся в его сочинениях: собственность, торговля, искусство, нравы, роскошь, формы правления, война и мир, финансы, армия, Аристотелева логика, теология.

Детально рассматривать все, что он написал по столь широкому кругу вопросов, значило бы провести время без проку; но, пожалуй, мне следовало бы процитировать то, что Кеймс говорит о правительстве — о том предмете, который доминировал в рассуждениях о социальных институтах в Англии XVIII в. и в котором, собственно, проявилось влияние Монтескье. Мы находим хорошо знакомые рассуждения о демократических, монархических, деспотических и остальных способах правления. Кеймс сообщает нам: «Из всех способов правления демократия — наиболее беспокойный. Деспотизм,

парализующий умственные способности и ослабляющий всякие порывы к деятельности, является крайней противоположностью последней. Смешанные способы правления, будь то монархические или республиканские, находятся посередине — они поощряют активность, но редко допускают ее избыток, сколько-нибудь опасный для правления» (Hume 1807, vol. 2, 61). И далее: «Демократия противоречит природе, поскольку весь народ находится у власти. Деспотизм противоречит природе в не меньшей степени, так как правление сосредоточено в руках одного человека. Республика или ограниченная монархия являются лучшими формами государственного устройства, потому что в них каждый человек имеет возможность выполнить ту роль, которая предназначена ему природой» (Hume 1807, vol. 2, 75).

Поскольку Кеймс намеревался дать описание социального развития, он (как и все ученые до и после него) был вынужден начать с классификации социальных типов, для того чтобы ему было с чем соотносить различные стороны общественного устройства. Подобно другим, он принял за основу критерии производства и производственных отношений — и мне трудно представить, какими иными критериями он мог бы воспользоваться. Данные критерии были в самом деле наиболее уместны. Очевидно, что вариации в социальных и культурных различиях в значительной степени определяются ими. «В охотничьем обществе, — рассуждает Кеймс, — мужчины полностью заняты добыванием пищи, одежды, устройством жилища и других нужд — у них нет ни времени, ни желания заниматься остальными вещами. Более легкий труд при пастушеском образе жизни дает время и склонность для занятий полезными искусствами, число которых быстро возрастает при переходе к земледелию, благодаря значительному освобождению от физического труда. Почва вследствие постепенных достижений обработки дает больший урожай при меньшей затрате сил, и освободившиеся руки используются сначала в полезных искусствах, а затем в искусствах развлечения. Искусства соответственно достигают наибольшего развития в условиях наиболее плодородных почв, которые дают изобилие при малых затратах труда. Искусства начали процветать рано в Египте и Халдее, странах чрезвычайно плодородных» (Hume 1807, vol. 1, 128).

Наша основная задача — не хвалить или упрекать лорда Кеймса, но попросту обрисовать его как типичного представителя эдинбургских интеллектуальных кругов XVIII столетия, глубоко интересовавшихся развитием социальных институтов и, без сомнения, оказавших большое влияние на развитие социально-антропологической

мысли. Я полагаю, что это хорошо видно на примере двух знаменитых шотландских антропологов — Мак-Леннана и Фрэзера.

В заключение мне бы хотелось добавить, что Кеймс заложил одно очень здоровое правило для антропологов (хотя сам нарушал его сплошь и рядом): никогда не следует делать общих заключений на основании отдельных фактов. Поглощенные эмпирической полевой работой, многие англоязычные антропологи забыли об этом правиле, которое вовсе не значит, что нам не следует стремиться искать общее в частном.

Глава 3

ФЕРГЮСОН (1723—1816)

Адам Фергюсон был выдающимся человеком и, хотя на него практически перестали обращать внимание, по-прежнему остается одной из наиболее важных фигур в истории социологической мысли. Сын священника и дитя пасторского прихода, он добился отличия и, можно сказать, успеха, прослужив несколько лет капелланом в 42-м полку — в полку, известном как «Черные стражи» (говорят, что Фергюсон участвовал в битве при Фонтенуа)¹. Фергюсон был гэльскоговорящим горцем, что делало его единственным в своем роде в среде шотландских философов-моралистов. По-видимому, у него был резкий и временами довольно трудный характер. Он был сверхконсервативен, являлся противником Стюартов, и, читая о его жизни, можно легко понять, что он имел в виду, когда говорил, что люди проявляют себя с лучшей стороны, когда им приходится преодолевать трудности.

Чтобы оценить значение Фергюсона для науки, следует рассматривать его самого и его сочинения в интеллектуальной обстановке его времени и страны; а для этого необходимо вспомнить о мятежах якобитов, подавлении независимости шотландцев, быстрых экономических изменениях, элементах провинциальной изолированности и языковых трудностях². Однако, даже и не вдаваясь в детали исторического и социального окружения, вполне можно представить себе характер интеллектуальной атмосферы, воспитавшей Фергюсона; для этого достаточно упомянуть имена его современников: Дэвид Юм, Томас Рид, Адам Смит, лорд Монбоддо, лорд Кеймс, Джон Миллар и Дюгальд Стюарт, ученик Фергюсона и его преемник на кафедре этической философии в Эдинбурге.

Фергюсон успел получить признание еще в то время, когда писал свои работы, особенно в Германии, где он оказал большое влияние на Шиллера и других, и во Франции, где Сен-Симон и Конт были многим ему обязаны. Несколько позже у нас в Великобритании свою

признательность Фергюсону выразил Джон Стюарт Милль. Однако с тех пор о Фергюсоне забыли почти на сто лет. Интерес к его работам — правда, не ко всему его творчеству в целом — возобновился недавно в Америке (*Lehmann* 1930; *Kettler* 1965) и в Германии (*Kaneko* 1903; *Jogland* 1954), чего, увы, нельзя сказать о Великобритании.

В 1754 г. Фергюсон покинул лоно шотландской церкви и стал профессором в Эдинбурге — сначала натурфилософии, а затем духовной и этической философии. Именно там он написал свои книги по различным «философским» (как понимал это слово автор и его современники) проблемам. Его первой и самой известной работой, рассмотрением которой я хочу по большей части ограничиться, был «Очерк истории гражданского общества» (*Ferguson* [далее — *F.*] 1766). Я не думаю, что более поздние книги — «Институты этической философии» (*F.* 1772) и «Принципы этической и политической науки» (*F.* 1792) добавили что-либо в социологическом плане к тому, что он высказал в своей первой книге — в обоих трудах много утомительного морализирования и того, что философы XVIII в. принимали за психологию (я полагаю, что ничего иного и нельзя было ожидать в то время от типичного философа-моралиста, особенно шотландца-кальвиниста). Временами можно даже посочувствовать раздражительности Юма и нареканиям сэра Лесли Стивена³, осуждавшего труды Фергюсона за их поверхностность. Фергюсоновская «История развития и падения Римской республики» (излюбленная тема авторов того времени) составила пять томов чистого повествования о событиях, приправленного риторическими отступлениями (*F.* 1783). Для социологии эта работа имеет небольшую ценность, но справедливости ради надо сказать, что Фергюсон был отличным знатоком античности.

«Очерк истории гражданского общества» — очаровательная по своему языку книга, если вам, как и мне самому, нравится тот витиеватый, даже цветистый или несколько напыщенный стиль английской литературы XVIII в. Приходится, правда, мириться с излишней нравоучительностью и многословием (в книге 430 страниц), но, несмотря на морализирование, в «Очерке...» содержится много здравых идей. Необходимо сразу же отметить, что вся книга от начала и до конца пронизана очевидным влиянием Монтескье, что признает и сам Фергюсон. Следует, вероятно, также добавить, что Юм, преемником которого на посту хранителя юридической библиотеки в Эдинбурге был Фергюсон, считал эту книгу неудачной как по стилю, так и по содержанию (невзирая на то, что они были большими друзьями

и даже восхищались друг другом). Нас, впрочем, это не должно обескураживать. Если мы продолжим обсуждать характер жизни автора и систему его взглядов, то можно отметить, что, оставив церковную карьеру, он все же не настолько удалился от нее, как, например, Кондорсе, чтобы пуститься в атаку на христианство. В конце концов, Фергюсон долгое время был священником и капелланом. Он стал, как я полагаю, тем, кого можно было бы опять же назвать деистом: в его трудах часто встречаются упоминания о «Творце мироздания» и рассуждения о «предопределении».

Книга Фергюсона иллюстрирует многие из основных положений современной социальной антропологии. В первую очередь он говорит о том, что стремление составить представление о самой ранней форме человеческого сообщества до сих пор приводило к бесплодным рассуждениям и невероятным предположениям, потому что ученые, занимающиеся естественной историей, хоть и считают себя обязанными собирать факты, а не высказывать пустые предположения, тем не менее «решаются заменить реальность гипотезой только в том, что ближе им по духу, и в том, что для них наиболее важно и легче всего познаваемо...» (F. 1766, 3—4). Здесь мы видим ясное указание на объем и задачи изучения человеческого общества, которое является частью природы и должно изучаться, так же как и любая другая ее часть, путем наблюдения и индуктивного метода.

Особенно важно избегать необоснованных предположений при изучении древнейшего человека. Не следует полагать, как это слишком часто бывает, что, отрицая те черты, которые мы находим у себя, можно достоверно описать человека в его первоначальном состоянии. Это типичное суждение по нашим собственным меркам, которое, помимо всего прочего, противоречит свидетельствам тех, у кого была возможность наблюдать людей в самых примитивных условиях. Письменные предания о ранних периодах истории не могут заменить непосредственного наблюдения. Все эти предания по большей части представляют собой только догадки и чистый домысел более поздних времен и скорее отражают все те эпохи, через которые прошел народ в своем развитии, чем те, которые они стремятся отобразить и воссоздать (Фергюсон имел в виду «Илиаду» и «Одиссею» и писателей вроде Вергилия и Тассо, давших нам, по его мнению, верные исторические сведения только о взглядах и чувствах собственной эпохи). Несмотря на все эти прекрасные советы, сам Фергюсон, как и большинство его современников, сплошь и рядом опирался на интроспективные наблюдения и пользовался историческими примерами, почерпнутыми у известных ему классических

авторов, особенно в тех случаях, когда эти примеры хорошо подкрепляли или иллюстрировали его собственные выводы, полученные скорее на основе дедуктивного мышления, отталкивающегося от философских аксиом или размышлений психологического характера, чем на основе изучения фактов как таковых.

Когда Фергюсон говорит, что человеческие общества являются «естественными», он имеет в виду политические теории своего времени. Он не желает брать ничего из гипотез Гоббса, Локка и других авторов относительно некоего «естественного состояния», в котором некогда находились люди, существуя без общественного порядка и, более того, без управления. Такого рода «естественное состояние» скорее представлено на примерах войн королей и их вассалов, чем в жизни примитивных племен. Фергюсон презрительно высмеивает людей, воображающих, что они изучают «естественного человека», когда расспрашивают пойманного в лесах дикаря — предмет развлечения XVIII в. Человеческая природа — это продукт социальной жизни, и человек единственно «естествен» в обществе, будь оно варварским или цивилизованным. Джентльмен XVIII в. не менее «естествен», чем дикарь Северной Америки. В определенном смысле он даже более «естествен», поскольку в развитых обществах люди имеют большие возможности для самовыражения.

Следовательно, искусство (культура) не должно противопоставляться природе, так как искусство само по себе естественно для человека: «Если нас спросят, где следует искать „естественное состояние“, мы можем ответить: „Здесь“. Не имеет никакого значения, произнесем ли мы это слово в Великобритании, на мысе Доброй Надежды или в Магеллановом проливе. Если дворец „неестествен“, то „неестествен“ и обычный дом. Наивысшая утонченность в политических и этических представлениях является продуктом не более искусственным, чем первые проявления чувства и разума». «Действия всех людей в одинаковой мере являются результатом их естества» (F. 1766, p. 12–15).

В порядке отступления замечу, что идея о том, что первобытные народы в каком-то смысле более «естественны», чем цивилизованные, встречается до сих пор. А во времена Фергюсона она была в центре большинства философских рассуждений. Сам он считал, что совершенно бесполезно пытаться противопоставлять гипотетического человека, живущего вне общества («естественного человека»), человеку, живущему в обществе. Но разве не настаивал Аристотель еще в давние времена, что человек по своей природе политическое (т.е. социальное) создание? Для нас важен вопрос о том, что именно в человеке

любого общества следует относить к его биологической природе, а что — к обществу и культуре. Но этот вопрос имеет совершенно иной характер и в равной мере касается как дикого, так и цивилизованного человека.

Действительно, человек, в отличие от зверей, наделен не только инстинктом, но также интеллектом и волей и потому в известной степени является творцом собственной судьбы — хотя, надо повторить, только в известной степени. Общества, будучи естественными, развиваются не по воле или замыслу, а согласно собственной природе, подобно деревьям: «Тот, кто первым сказал: „Я присвою это поле и оставляю его моим наследникам“, — не сознавал, что закладывает основу гражданских законов и политических учреждений» (F. 1766, 186). Следовательно, люди часто получают результаты, к которым не стремились. Они свободны в выборе, но не могут предсказать, к каким последствиям приведет их выбор, поскольку общества возникают из инстинктов, а не благодаря абстрактному теоретизированию. «[Общества] являются в полной мере результатом человеческой деятельности, но отнюдь не осуществлением чьего-то замысла» (F. 1766, 187). Институты порождаются общими условиями общества и не являются сознательными творениями людей, а тем более какого-либо отдельного человека, каким бы талантливым он ни был. Государственные деятели, полагающие, что они контролируют ход событий, напоминают ту муху из сказки, которая думала, что крутит колесо, на котором сидит. Как часто со времен Фергюссона социологи говорили нам об этом, особенно марксисты!

Раз человек по существу общественное создание, его нельзя понять вне рамок социальной группы. Поэтому наша первая задача — составить определенное представление о природе социальной группы. Поскольку в сообщениях, приходящих из самых разных частей света, «...человечество предстает объединенным в союзы или компании», стало быть, «...человечество должно рассматриваться в группах, в которых оно всегда существовало. История индивида — это только фрагмент того общего фонда чувств и мыслей, который характеризует его общество, и любое исследование, касающееся человека, должно проводиться на примере обществ, а не отдельных людей» (F. 1766, 4, 6). И еще: «Человеческий род всегда передвигался и селился, мирился и ссорился, будучи объединен в группы. Создание групп, какую бы конкретную цель оно ни преследовало, основано на принципе сотрудничества, или союза» (F. 1766, 23). В «Принципах этической и политической науки» мы читаем: «Семьи могут рассматриваться как простейшие формы общества и как учреждения самые

незаменимые и необходимые для существования и сохранения человеческого вида». Семья в той или иной форме — универсальна. Конт впоследствии скажет почти то же самое.

Поэтому изучение человека есть не что иное, как изучение общественных институтов в их отношении друг к другу во всеобщей картине жизненных условий, включая национальный характер и климат (Фергюсон подхватил некоторые эксцентричные, заимствованные у Монтескье идеи о влиянии климата.) Следуя классификации и методу анализа Монтескье, Фергюсон пространно обсуждает природу различных форм правления (демократической, аристократической, монархической и деспотической), выясняя обстоятельства, в которых встречается каждая из них, и указывая на различные типы общественных институтов, функционирующие при каждой из них. Он рассуждает о возникновении собственности в земледельческих и скотоводческих обществах (понятие о собственности и ее роли в социальном развитии было навязчивой идеей философов того времени — и, возможно, небезосновательно), а также прослеживает распространение этих двух типов обществ на земле в соответствии с климатом и рядом основных культурных элементов. Примеры обоих типов обществ свидетельствуют, что собственность возникла вместе с появлением неравенства, субординации, власти и юрисдикции. Собственность появляется при переходе человечества от дикости к варварству. Фергюсон далее замечает, что суеверие вступает в спор с доблестью на пути к власти (он никогда до конца не переставал чувствовать себя солдатом): «Волшебная палочка магии вступает в состязание с самим мечом» (F. 1766, 161). По его мнению, численность населения растет вместе с благосостоянием и безопасностью, но в итоге всегда ограничивается наличием средств к существованию. Он блестяще описывает условия, при которых могут происходить культурные заимствования, и показывает, как в результате заимствований увеличиваются знания: «Когда нации сменяют одна другую на пути открытий и исследований, последняя всегда оказывается самой знающей. Научные системы создаются постепенно. Земной шар пересекается и открывается постепенно. История каждого прошедшего периода подразумевает умножение знаний для последующих эпох. Римляне знали больше, чем греки; и в этом смысле любой ученый в современной Европе знает больше, чем самые образованные люди, когда-либо носившие славные имена греков или римлян. Но можно ли только на этом основании говорить о его превосходстве?» (F. 1766, 25, 44). Никакой народ, впрочем, не может заимствовать что-либо у другого, пока не будет готов к этому. Фергюсон

затрагивает множество других вопросов, представляющих интерес для антропологии, но, разумеется, я не могу останавливаться на каждом из них. Рассматривая все эти вопросы, он строго придерживается точки зрения, что культура, так же как и общество, развивается естественно, создается коллективно и существует обособленно от умонастроений индивида, которые она сама и формирует. Разве столетием позже Дюркгейм не выскажет практически то же самое как свой основной постулат?!

Будучи не в состоянии рассмотреть все, что написал Фергюсон, я приведу как пример его социологических прозрений лишь две из затронутых им тем: война и разделение труда. В обеих темах четко прослеживается его мысль о том, что общество представляет собой нечто вроде системы со сбалансированными составляющими. Политическая структура есть система противоборствующих групп. Готтентоты, говорит Фергюсон, ссылаясь на Кольбена, угоняют скот и уводят женщин друг у друга, но делают это исключительно для того, чтобы вовлечь соседей в войну: «Эти хищнические набеги являются не причиной войны, а следствием уже существующих враждебных отношений. Народы Северной Америки, у которых нет ни скота, который нужно охранять, ни поселений, которые нужно защищать, ведут почти непрерывные войны, которым они не могут приписать никакого значения, кроме дела чести и желания продолжать борьбу, в которой провели жизнь их отцы. Они не ценят военную добычу, и воин, захвативший трофеи, охотно делится ими с первым встречным» (F. 1766, 33). Другими словами, войны возникают из-за оппозиции не столько интересов, сколько чувств, и предполагаемая причина войн часто оказывается лишь поводом, в то время как действительную причину нужно искать в функционировании политической структуры: «Напрасно ожидать, что среди множества народов мы можем найти чувство единства, которое не сопровождается враждебностью к всегда существующему противнику. Если бы мы насильно устранили у какого-либо народа дух соперничества, который стимулируется противником, мы бы, вероятно, нарушили или ослабили внутриобщественные связи, положили бы конец множеству важнейших национальных занятий и ограничили бы возможности проявления доблести» (F. 1766, 37). И еще: «Общество и толпа не так необходимы для формирования индивида, как дух соперничества и соревнования между народами нужны для укрепления политической жизни в государстве» (F. 1766, 182). Афины были необходимы Спарте (государственным устройством и образом жизни которой Фергюсон восхищался), как огниво для кремня при высечении огня. Когда в Испании

объединились королевства, а во Франции большие феодальные владения были присоединены к короне, объединились и народы Великобритании. Социальные группы, следовательно, поддерживают свою внутреннюю сплоченность через оппозицию подобным себе группам. Отсюда вытекает структурная необходимость войн — как «горячих», так и «холодных». В другом месте своей книги Фергюсон добавляет: «Небольшие и простые племена, которые в своих внутренних делах проявляют прочнейшее единство, нередко одновременно пребывают в оппозиции и часто воспаляются самой яростной ненавистью друг к другу... Даже там, где нет особых претензий на превосходство, отвращение к объединению, частые войны либо постоянные враждебные действия, имеющие место среди диких народов и отдельных кланов, обнаруживают, что наш человеческий род настолько же предрасположен к конфронтации, насколько и к согласию» (F. 1766, 30–31).

Второй пример я беру из рассуждений Фергюсона о разделении труда. Никакой народ не может добиться значительного успеха в культивировании полезных искусств до тех пор, пока не закрепит за разными людьми определенные задачи, которые требуют повышенного мастерства и внимания. На стадии дикости это осуществить невозможно, а на стадии варварства можно лишь отчасти. Положение изменяется с началом развития и процветания собственности, когда люди приходят к идее разделения труда не только в производстве, но и во всех областях общественной жизни — политике, войне, гражданском управлении, торговле и пр. «Отдельные профессии, подобно отдельным частям машины, внедряются обществом для достижения определенной цели и безотносительно к их частному значению». «Дикарь, для которого не существует никаких других мерок, кроме своих собственных умений, своего пола или своего рода и для которого община является наивысшим объектом привязанности, поразился бы, узнав, что его человеческое существование само по себе не дает ему права на какое бы то ни было общественное положение; он убежал бы в лес с изумлением, отвращением и ужасом» (F. 1766, 278–279). И еще: «Дикаря все равно труднее, чем горожанина, заставить изменить привычный ему образ жизни: он любит свободу духа, не связанную какой-либо обязанностью и не обремененную подчинением. Даже соблазняясь общением с развитыми народами и желанием улучшить свою жизнь, он при первой же возможности свободы снова возвращается к себе в лес...» (F. 1766, 145).

Разделение труда — такая же основа для субординации, как различия в природных талантах или склонностях и неравное распределение собственности. Разделение труда отражается в системах цен-

ностей и обычаев, различных у каждого класса и профессиональной группы общества, и сами типы обществ тоже имеют свой особый характер: римлянин — это солдат, карфагенин — купец. В той же мере различаются взгляды, намерения и поведение подданных республик или монархий. Тем не менее общества, в которых установилось разделение труда, при всех их расхождениях представляются структурно сходными. Основной вывод, намечаемый здесь Фергюсоном, заключается в следующем: подобно тому как любое политическое общество является составной частью системы обществ, поддерживаемой в равновесии благодаря оппозиции, любое общество по своей внутренней структуре является системой взаимозависимых классов, рангов и профессий — причем именно эта внутренняя взаимозависимость и определяет моральное единство сложного общества. Более того, он говорит: «Но, помимо этих соображений, разделение профессий (хоть оно и обещает улучшение мастерства и на деле является причиной совершенствования всех видов производства по мере развития торговли) в конечном счете в некоторой степени должно привести к разрыву общественных связей, подмене истинного мастерства формой и устранению индивидуальности из сферы традиционных ремесел, в которой чувства и ум находят свое самое счастливое применение» (F. 1766, 334).

Можно было бы обратить внимание на немалое количество соответствий между тем, что говорит Фергюсон, и тем, что было сказано другими авторами до и после него. Я остановлюсь только на двух примерах. Первый из них имеет сугубо исторический интерес: могли Фергюсон заимствовать все то, что он пишет о разделении труда, или хотя бы сам намек на важность этой темы у своего современника Адама Смита? Представляется, что вполне мог — благодаря лекциям и частным беседам. Второй пример касается вопроса о якобы поднятой Фергюсоном идее, что результатом разделения труда является то самое, что позднее будет названо «отчуждением». В самом деле, Карл Маркс выразил Фергюсону за это свое одобрение (Marx 1910, 109, 187) — и, пожалуй, обоснованно, ибо Фергюсон действительно подмечал и указывал, что специализация и разделение труда способны привести к тому, что Дюркгейм называл «аномией» — к состоянию, заставляющему человека чувствовать, что он не полностью принадлежит обществу, членом которого является. Идеи Фергюсона, кроме того, могут найти отклик в дискуссии о «закрытых» (*Gemeinschaft*) и «открытых» (*Gesellschaft*) обществах⁴.

Как уже было отмечено ранее, Фергюсон высказывался по множеству вопросов на самые различные темы, все из которых невоз-

можно упомянуть в кратком очерке. Антрополог заметит, что он очень интересовался первобытными народами, которых называл «грубыми», «дикарями» и «варварами», но изучение социальной жизни которых считал ценнейшим, поскольку оно давало возможность производить важные сравнения между простыми и более сложными обществами. Так, на основе источников, собранных миссионерами иезуитского ордена, он создал интересное (по уровню знаний того времени) описание американских индейцев, а в одной из глав («О примитивных народах до установления собственности») рассматриваемой нами книги сделал много разумных и проницательных выводов об этих народах, хотя в целом стремился их романтизировать (F. 1766, 125 ff.). Его блестящая, острая и проницательная оценка отчетов путешественников в высшей степени занимательна.

Однако, оставляя в стороне дальнейшие темы, уже из одного затронутого выше мы можем уяснить, что Фергюсон понимал под обществами естественные системы определенного рода, которые могут изучаться вполне так же, как явления природы изучаются естественными науками. Очевидно, что при такой постановке вопроса ему было необходимо придерживаться мнения, что существуют и общие социологические законы («принципы»), на основании которых должны объясняться разнообразие и вариации. «При сборе исторического материала нас редко посещает желание оставить его в том виде, в каком он был обнаружен. Мы не любим, когда множество частных и несогласующихся фактов приводит нас в замешательство. Теоретически мы признаем необходимость исследования общих принципов и для того, чтобы ввести материал наших изысканий в сферу, доступную пониманию, соглашаемся принять какую-либо систему» (F. 1766, 23–24). И снова: «Распределить многообразие частных случаев по общим категориям и свести различные операции к общему принципу — такова цель науки» (F. 1766, 40). Цитирую еще: «Для того чтобы получить общее и исчерпывающее знание о целом, мы должны так же целеустремленно, как и при исследовании любого другого предмета, просмотреть множество частных и единичных фактов, выделить конкретные типы правлений, зафиксировать внимание на определенных согласующихся моментах и наметить несколько основных тематических разделов, в рамках которых предмет может быть всесторонне рассмотрен. Когда мы выясним те черты, которые являются общими, и проследим их развитие в нескольких типах законодательств, исполнительных властей и судопроизводств, а также в учреждениях, таких, как полиция, торговля, религия или домашняя жизнь, — только тогда мы получим опреде-

ленные знания, которые, не заменяя собою необходимость дальнейшего опыта, смогут тем не менее направлять путь нашего поиска, придавая порядок и методичность распределению частных фактов, которые встречаются на пути наших наблюдений» (F. 1766, 97–98). Таким образом, мы должны сосредоточивать внимание на наиболее важных и общих чертах социальных институтов, опуская частности и единичные случаи, т.е. отдельные события, личности и пр., которые являются «случайными». При этом, если мы стремимся к достижению каких-либо общих и всеобъемлющих законов, мы должны создать классификацию типов, ибо таков путь, по которому развиваются все естественные науки: они начинают с частных фактов и движутся к общим законам, управляющим ими. В «Институтах этической философии» и «Принципах этической и политической науки» Фергюсон делает такой же упор на различии между простым фиксированием фактов и изложением фактов в их отношении к законам: история заботится о частных случаях, наука — об общих принципах (законах).

Фергюсон, как и большинство его современников, главным образом интересуется изучением общественного развития и полагает, что если существуют общие принципы, то они должны быть принципами динамичными. Действительно, говорит он, существенное отличие человека от животного состоит в том, что «люди как вид подвержены прогрессу так же, как и всякий отдельный его представитель: каждое новое поколение строит свою жизнь на основах, заложенных предыдущим» (F. 1766, 7). Каждый ученый в Европе знает больше, чем самый образованный из греков или римлян. Вместе с тем это не дает основания говорить о его превосходстве. Как часто нам говорили о том, что карлики, сидящие на спине гигантов, порой видят дальше, чем сами гиганты! Позвольте мне еще раз процитировать нашего автора: «Прогресс человека происходит гораздо интенсивнее, чем любого другого животного. Не только индивид развивается от детства к зрелости, но и сам вид человеческий развивается от дикости к цивилизации» (F. 1766, 1–2). Адам Фергюсон свята верил в прогресс и его законы.

Под методом, необходимым для проведения исторической реконструкции ранних фаз социального развития человечества, а следовательно, установления принципов прогресса, Фергюсон понимал то самое, что Дюгад Стюарт называл «предположительной», или, как мы могли бы сказать, *гипотетической*, историей. Каждая фаза истории нашего собственного общества, согласно этому методу, могла быть изучена путем наблюдения за народами, до сих пор живущими

на различных стадиях исторического процесса. «Что, в сущности, отличает древнего германца или бритта по складу ума или телосложения, поведению и сообразительности от американского индейца, который, подобно им, пересекает лес с луком и стрелой и который в столь же суровом и переменчивом климате вынужден добывать пищу охотой? Если в зрелые годы мы захотели бы сформировать приемлемое понятие о нашем развитии от самой колыбели, то нам необходимо было бы вспомнить о детской и на примере тех, кто до сих пор в ней находится, составить определенное представление о том ушедшем в прошлое способе жизни, который нельзя восстановить иначе» (F. 1766, 122). Интерес Фергюсона к дикарям, таким образом, диктовался тем, что последние, как он полагал, иллюстрируют собой фазу нашей собственной истории. Свидетельства о доисторическом этапе в общем и целом подкрепляют его предположение.

Концепция существования законов («принципов»), в ее сочетании с понятием прогресса неизбежно заставила Фергюсона (как и других авторов в другие времена) сформулировать парадигму стадий, основанную на критериях производства и производственных отношений. Таким экономическим стадиям должны были соответствовать определенные типы социальных институтов и определенные черты культуры. Критерии Фергюсона, как это можно понять, были опять же во многом сходны с критериями других авторов, размышлявших о гипотетических формах общества, еще не найденных или еще не изученных. Древнейшей стадией выступала стадия охоты, рыболовства и собирательства, на которой собственность была невелика и едва ли существовали начала субординации и управления. За ней следовала стадия скотоводов. У последних появлялась собственность и, следовательно, различия между богатыми и бедными, патроном и клиентом, хозяином и слугой. Данные стадии, говорит Фергюсон, «...различны по характеру собственности и могут выступать как два самостоятельных раздела в истории человечества на ее ранних этапах: в первом разделе мы имеем дело с дикарем, еще не знакомым с собственностью; во втором — с варваром, для которого она является главным объектом заботы и желания, хотя еще и не закреплена законами» (F. 1766, 124). Собственность — мать прогресса, так как она подразумевает законы и определяет характер производства. Во всем этом Фергюсон в основном следует идеям Монтескье.

По сути дела, в книге Фергюсона мы находим те самые идеи, которые и сделали труд Монтескье «О духе законов» столь блестя-

щей и оригинальной классикой. Фергюсон настаивает на объективном изучении социальных явлений и на необходимости общих формулировок, основанных на систематическом сравнении обществ. Он последовательно проводит мысль о существовании логической связи между группами социальных фактов (впоследствии мы обнаружим ее так же ярко выраженной у Конта) и мысль о необходимости объяснения социальных институтов путем разбора их функций в системе общественной деятельности, а не путем ссылок на философские доктрины и рассуждения о жизни и о человеческой природе (это, впрочем, не означает, что Фергюсон всегда следовал своим собственным наставлениям). Но если Фергюсон действительно в чем-то отличался от Монтескье, так это в своем более строгом и вместе с тем далеком от механистичности представлении о том, что именно может конституировать социологический закон, а также и в своей идее о поступательном социальном развитии, стадии которого являются обязательными для всех обществ и могут быть реконструированы тем методом, который впоследствии будет назван «сравнительным» — методом, понятие о котором само по себе возникнет из комбинации понятий о «законе» и «прогессе» (первое — по сути, явится результатом открытий в физике; а второе, согласно Конту, последствием развала католических феодальных институтов).

Глава 4

МИЛЛАР
(1735—1801)

Один из самых интересных и всегда вознаграждающих читателя писателей-социологов — увы, его редко вспоминают и еще реже читают в наши дни — это Джон Миллар, ученик Адама Смита, занимавший с 1761 г. должность профессора права в Глазго. Наиболее известной из его книг и наиболее важной для нас, антропологов (если, конечно, нас интересует история собственной науки), является вышедшее в 1771 г. сочинение: «Происхождение различия в социальных рангах, или Исследование обстоятельств, способствующих росту влияния и авторитета среди членов общества» (в данном очерке я пользуюсь 4-м изданием 1806 г.; далее — М.). Книга написана под сильным влиянием взглядов Монтескье, лорда Кеймса и Адама Смита (два последних, впрочем, как и Юм, были друзьями Миллара). Идея социального прогресса, это дитя эпохи Просвещения, постоянно волновала Миллара — и небезосновательно. Он стремился — как стремимся мы все, судя по нашим словам, — к тому, чтобы ясно разграничить общее — то, что присуще всему человечеству, и частное — то, что происходит в конкретных обществах по частным причинам. Путем сравнения разных обществ он надеялся «проследить причины возникновения различных законов, обычаев и институтов, о которых ранее говорили всего лишь как об изолированных и не имеющих ценности явлениях» (М., ххv). При реконструкции ранних этапов развития общества — от дикости до цивилизации — он использовал метод, который Дюгальд Стюарт называл «теоретической», или «предположительной», историей. Согласно этому сравнительному методу, Миллар разделил человеческие общества на четыре типа, или состояния: охотники и рыболовы; скотоводы; земледельцы и люди, занимающиеся торговлей. В этой классификации не было ничего особенно оригинального. Все его современники, писавшие о социальном прогрессе, приходили практически к той же классификации; и в общем, за вычетом идеи прогресса, эти мысли вос-

ходят еще к Аристотелю. Миллар, однако, не считал, подобно многим, что каждое общество должно пройти через все эти стадии. Он принял данное деление как наиболее подходящее для своей общей цели: выявить важнейшие изменения, приведшие к возникновению цивилизации, и утвердить их как основные правила, или принципы, в свете которых частные формы институтов могли бы рассматриваться как иллюстрации таких принципов. Отклонения от них тогда объяснялись бы как явления, обусловленные особыми и исключительными обстоятельствами. В процессе исследования Миллар использовал доступные ему сведения о народах, которых он считал наиболее простыми. Это были, к примеру, североамериканские индейцы, готтентоты, западноафриканские негры, татары, арабы, а также древние германцы, греки и римляне.

Различия в социальном положении и власти, как полагал Миллар, везде обуславливаются полом и возрастом, а также необходимостью руководства. На становление частных систем законов и правлений исторически повлияли самые разнообразные условия: плодородие почв, виды естественного продукта, размер общины, ее культурное развитие, связи разного рода и пр. Тем не менее, несмотря на все эти различия, сходство потребностей человека и его способностей повсюду создало замечательное единообразие на тех или иных уровнях его развития. «В человеческом обществе, таким образом, существует естественный прогресс от невежества к знанию и от дикости к цивилизации. Отдельные этапы этого прогресса обычно сопровождаются специфическими законами и обычаями. В самом деле, в различных странах случайные причины вносят свой вклад в ускорение или замедление развития» (М., 4).

По мнению Миллара, в примитивных обществах с женщинами обращаются грубо, немногим лучше, чем с рабами, половые связи можно сравнить со спариванием животных. Однако в матрилокальных и матрилинейных обществах женщины занимают гораздо более высокое положение (так Миллару представлялось); таковы, например, общества ликийцев, древних обитателей Аттики, некоторых североамериканских индейских племен и индийцев Малабарского побережья. То же самое может быть сказано об обществах, где практикуется полиандрия: это некоторые из областей Мидийского царства, Малабарское побережье и отдельные племена ирокезов. Положение женщины улучшается тогда, когда больше внимания уделяется сексуальным удовольствиям, а ее экономическая роль возрастает и становится более почитаемой в обществе; предположительно это происходит на стадии скотоводства. Можно также отметить, что одомаш-

нивание скота привело к необратимой дифференциации рангов: одни люди начали становиться богаче других и передавать имущество своим потомкам. Влияние и власть, которые эти люди приобретали, тоже переходили к их наследникам, а стало быть, различия в рангах сохранялись. Женщины стали занимать еще более высокое положение в обществе на земледельческой стадии, когда появилась собственность на землю и, как следствие, еще большая диспропорция в богатстве и социальном положении людей. Наконец, дальнейшие изменения в социальном положении женщины произошли с развитием полезных ремесел. Благодаря усовершенствованиям в обществе появились новые виды деятельности, а также усилилась интенсивность внутренних взаимосвязей. Женщины уже не ограничивались домашними и семейными делами — они начали «выходить в свет». «В такой ситуации женщины становились не рабами, не кумирами противоположного пола, а друзьями и компаньонами» (М., 89). Теперь в них ценили практические способности и достоинство. Позже, с ростом богатства, состоятельные женщины стали восхищать своими качествами: умением очаровывать и вести занимательные беседы (Миллар отмечает, что ни один из современников эпохи правления Августа не оставил произведения, в котором любовь привела бы к трагическим или очень серьезным последствиям). Прогресс в положении женщин является частью истории общества. В этом отношении книга Миллара является в высшей степени полемической.

В примитивных обществах имеет большое значение и возраст. Дети полностью зависят от своих отцов; пожилые люди пользуются уважением и авторитетом. «На ранних этапах истории возраст и авторитет так неразрывно связаны, что в языках диких народов слово, называющее старого человека, как правило, употребляется для обозначения правителя или судьи» (М., 114). Когда семьи начинают объединяться в более крупные единицы, отец теряет часть своих полномочий, которые переходят к представителям общественной власти. По мере развития торговли и промышленности дети становятся гораздо менее зависимы от отца. Семья становится дисперсной, дети покидают дом, чтобы получить полезные навыки и поселиться там, где найдут работу. Так они освобождаются от опеки родителей. Однако, если в обществе существует полигамия, власть главы семьи сохраняется. Детей здесь так много, что сила родительской привязанности ослабевает; тем не менее ссоры между женами требуют сильной руки.

Далее Миллар обсуждает характер власти вождя над членами племени или жителями деревни. Власть возникает потому, что пле-

мена почти постоянно воюют друг с другом и испытывают необходимость в военачальнике. Вождь здесь почитается так же, как когда-то почитался отец. На стадиях охоты и рыболовства вождь выбирается попросту за превосходство в силе и отваге и прочие личные достоинства. На стадии скотоводства, однако, власть вождя начинается в равной мере определяться и размерами его богатства (которое ставит людей в определенную зависимость от вождя). «Власть, полученная благодаря богатству, не только сильнее власти, основанной на чисто личных достоинствах, но более устойчива и постоянна. Необычайные личные качества, как умственные, так и физические, эффективны только при жизни их обладателя и, как правило, не сохраняются на длительное время в одной и той же семье. Но когда человек передает состояние своему потомству, а вместе с состоянием и средства создания зависимости, то сын, наследующий богатства отца, оказывается способным сохранить то высокое положение и то влияние, которые были приобретены еще прежним владельцем и которые будут теперь ежедневно увеличиваться в силу обычая и укрепления с каждым переходом от поколения к поколению» (М., 152). Отсюда и большой интерес скотоводческих народов к своим генеалогиям. Дальнейшее укрепление власти и авторитета происходит в земледельческом обществе. Вождь с его огромным количеством скота и многочисленными слугами приобретает теперь состояние, которое несравнимо с собственностью кого-либо другого. Количество его слуг возрастает, и поскольку они живут на его земле, то становятся в еще большей мере от него зависимыми. К тому же недвижимое имущество, в отличие от стад, гораздо менее подвержено случайному риску, поэтому и сама «власть, основанная на нем, становится более устойчивой и способна сохраняться в одной семье многие годы, упрочиваясь с течением времени» (М., 160). Вождь сначала выступает здесь как военачальник, но со временем его влияние распространяется и на другие области — так, он начинает вершить правосудие в гражданских и уголовных делах. В конце концов, вождь наделяется сакральными качествами — например, говорится, что он произошел от Солнца, — и он получает жреческие функции или по крайней мере контроль над ними. В довершение всего он обретает законодательные функции.

Обсудив власть мужа, отца и правителя, Миллар переходит к рассмотрению взаимоотношений между хозяевами и слугами или рабами. Он отмечает, что у индейцев Америки, как правило, было немного рабов из-за того, что у них попросту не было возможности для накопления богатства и, следовательно, содержания слуг. Плен-

ников поэтому убивали. Татары же имели огромные стада мелкого и крупного рогатого скота, а также могли позволить себе содержать рабов. Стало быть, они обращались со своими пленниками более гуманно. Рабство в конце концов исчезает потому, что в технологически развитой стране труд раба, не обученного какой-либо профессии, приносит мало пользы. Становится выгоднее платить заработную плату, чем содержать рабов.

Книга Миллара содержит некоторые этнографические и исторические погрешности, пожалуй, неизбежные для его времени, но во многих отношениях она ближе к современному социологическому исследованию, чем любая другая книга XVIII в., и я благодарен Д.Д.Коулу, обратившему на нее мое внимание¹. У Миллара, как у Монтескье и Фергюсона, мы находим ряд важных и настоятельных требований: отличать общее от частного в любом систематическом исследовании, а сводя общее к каким-либо теоретическим формулам (принципам или законам), не забывать учитывать варианты или отклонения, появляющиеся в связи с частными обстоятельствами (это то же самое, что нам приходится делать, например, при работе с законами траекторий или падающих тел). Больше всего Миллара интересовало исследование развития общественных институтов, т.е. прогресса. В применении к ранним этапам истории такое исследование должно было проводиться с помощью метода, который часто называли «сравнительным», т.е. с помощью схематической типологии стадий, в которой каждая стадия определяется конкретными чертами. Рассматривая факторы, влияющие на изменения в социальном положении женщин, детей или вождей, Миллар никогда не ограничивался исключительно философскими или психологическими выводами (да и вообще прибегал к последним нечасто), а привлекал к рассмотрению самые разные факты из жизни общества. Его толкования социологичны и имеют вполне экономический характер: возвышение вождей вызвано войнами; собственность способствует сохранению аристократических родов и династий; с пленниками обращаются хорошо или плохо в зависимости от их экономической ценности; рабы есть только в тех обществах, где они производят больше, чем стоит их содержание.

В определенном смысле в книге Миллара можно усмотреть современную социологическую работу, для которой характерно стремление устранить особый интерес к происшествиям, волнениям, забавным или специфическим обстоятельствам, частностям и отдельным личностям. Его типология обществ основана на способах жизнеобеспечения (одна из центральных тем, проходящих через нашу литера-

туру), или для тех, кто предпочитает это слово, на «экономических» критериях. В неразрывной связи с данной типологией Миллар анализирует социальные ранги, указывая на причины и условия возникновения авторитета и власти, а также исследуя их характер в каждом типе социэкономической общности. В целом эта книга — трезвое рассуждение, свободное от нравоучений и догматизма: это ясный и последовательный научный опыт, ограниченный конкретной целью выяснения происхождения и развития классовой структуры. Для времени Миллара этот опыт явился значительным достижением.

Глава 5

КОНДОРСЕ (1743–1794)

Мари Жан Антуан Никола Карита, маркиз де Кондорсе, родившийся в Пикардии, может считаться последним из «философов»¹. Он писал много, в основном по математике, а также на политические и социальные темы, но для нас особый интерес представляет только одно из его сочинений — «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума». Кондорсе сыграл значительную роль в общественной жизни Франции своего времени. Он был горячим сторонником революции, однако испортил отношения с якобинцами и вынужден был скрываться. Когда он вышел из убежища, то был арестован и на следующее утро найден мертвым в камере. Было ли это самоубийством, осталось неясным. Он был учеником Тюрго, известного просветителя, поддерживал все либеральные программы своего времени и верил в возможность совершенствования человека. Особенно враждебно он относился к религии и священникам — он приходил в ярость от их невежества, ханжества, жадности, коррумпированности и развращенности.

Существует несколько вариантов «Эскиза...» (я пользовался изданием 1933 г. под редакцией О.Приора; далее — С.). Следует помнить, что «Эскиз...» был написан в спешке и в трудных условиях, когда Кондорсе приходилось скрываться. Это сочинение о социальных институтах, типичное для автора XVIII столетия, и для нас оно особенно интересно потому, что оказалось светочем, который вывел Конта из тьмы.

Все известные нам народы, говорит Кондорсе, находятся где-то между нашей нынешней степенью цивилизации и тем, что мы подразумеваем под дикими племенами. От первых известных нам народов к современным нациям Европы ведет непрерывная цепочка. О древнейшем периоде нам известно только из рассказов путешественников. Наши знания о тех ступенях культуры, которые человечество прошло на пути к более высокому уровню, фактически осно-

ваны на догадках. Поэтому, делая теоретические выводы логического и дедуктивного характера, нам необходимо помнить, что основное отличие человека от животных — которые во многом похожи на него и имеют устойчивую социальную организацию — это культура (в особенности язык, моральные устои и социальный порядок). Исторические документальные источники подтверждают это. Но нам приходится соединять воедино истории различных народов, чтобы получить общий взгляд на прогресс человеческого рода. В «Эскизе...», таким образом, Кондорсе предлагает нам набросок, или план, всеобщей истории, сделанный в манере XVIII в. В нем мало упоминаний об отдельных событиях и личностях (хотя все же несколько имен встречаются), и главным образом он посвящен развитию идей и институтов от возникновения человеческого общества до Французской революции. Это «история мысли», и Кондорсе начинает ее с классификации социальных и культурных стадий, или состояний, которые прошел человек в своем развитии. Но если по форме «Эскиз...» — историческое сочинение, то по содержанию — вполне социологическое.

На Кондорсе, как и на многих современных ему писателей, сильное впечатление произвело — и произвело по праву — развитие физики, вызванное развитием математики, и он стал сторонником применения количественных методов в изучении социальных фактов. Он считал, что должна быть создана новая наука «*социальная математика*». По его мнению, знание того, что он подразумевал под законами истории, должно было дать нам ключи к будущему. Его взгляд был, как сегодня говорят некоторые, «более научным», чем взгляды большинства социальных философов его времени; и, надо отметить, он действительно обладал ясным пониманием научных методов и приемов.

Однако продолжим изложение книги. На *первой* стадии люди объединяются в народы — небольшие группы семей, живущие охотой и рыболовством и обладающие только простейшими, грубыми технологическими навыками, а также тем, что он называл «наукой», но пользующиеся языком и обладающие определенными понятиями о морали. Обычай заменяет собой закон, и существует зачаточная форма управления. У людей мало времени на размышления, и разделение труда невелико. На этой стадии люди уже могут использовать суеверия (религиозные предрассудки) в своих интересах, и те, у кого есть элементарные познания в искусстве или религии, становятся лидерами. Это первые жрецы, или шарлатаны, или колдуны.

Вторая стадия — период от пастушества до земледелия. Пастушество позволяет человеку получать более обильное и стабильное

пропитание и, следовательно, оставляет больше свободного времени. Стало быть, накапливаются знания и совершенствуются искусства, а также изменяется ситуация с богатством, наемным трудом и рабством (труд человека теперь стоит дороже, чем его содержание). Большое разнообразие полезных вещей и их неравное распределение порождают торговлю, которая влечет за собой денежное обращение. Рост средств существования ведет к росту населения, а это, в свою очередь, к усложнению общественной жизни. Некоторые народы остановились на данной стадии вследствие климатических условий, привычек, любви к независимости, консерватизма, лени либо религиозных предрассудков.

Здесь мы можем прерваться и сделать несколько замечаний: 1) Кондорсе не приводит примеров обществ, находящихся на указанных стадиях; 2) его классификация общественных типов основывается на критериях производства и производственных отношений; 3) он показывает логически, если не эмпирически (или по крайней мере стремится показать), что определенные изменения в социальных институтах неизбежно следуют за изменениями в способе производства; 4) подобно своим современникам, главное место в социальной эволюции общества он отдает собственности, которая должна определять досуг, развитие управления, торговлю, денежное обращение и т.д.

Третья стадия начинается с возникновением земледелия и длится до создания алфавитного письма, которое Кондорсе почитал важнейшим изобретением, поскольку оно вместе с последующим появлением книгопечатания в известной мере положило конец тому, что он называл суевериями. Земледелие привязало людей к земле, и вследствие этого возникли большая стабильность и устойчивость в общественной жизни. Значение собственности и капитала стало более заметным, поскольку доходы от обработки земли стали приносить излишки. Установилось разделение труда, в результате чего обозначилась специализация ремесел и экономических функций. Торговля приобрела более широкие масштабы, и стал заметен подъем культуры. К трем классам, которые существовали уже в пастушеском обществе (владельцы, домашняя прислуга и рабы), добавились теперь разного рода труженики и купцы. Благодаря возникновению новых институтов и развитию старых одновременно возросла необходимость в более разработанном законодательстве. На этой стадии постепенно начали происходить и другие прогрессивные изменения — например, в способах обучения детей, в отношениях между полами и в устройстве политических институтов. Возросла власть

привилегированных семей — их злоупотребления и вымогательства стали приводить к революциям и установлениям республик либо тираний. Так как земледельческие народы, оказавшиеся завоеванными, не могли покидать свою землю и должны были обрабатывать ее для своих хозяев, возникли разнообразные формы господства. Кондорсе делает и еще одно здравое замечание, говоря, что общение народов во многом ускорило их развитие благодаря культурным заимствованиям. Войны, которые ведут в конечном счете к культурному упадку, поначалу нередко приводят к распространению искусств и способствуют их развитию. В целом искусства и науки развиваются медленно, причем само это развитие происходит только благодаря тому, что отдельные семьи и кастовые группы используют искусство и науку для эксплуатации простого народа. Подобно Сен-Симону и Конту, Кондорсе признает, что у всего, что когда-то приходит в упадок и становится негодным, всегда в положенное время есть своя ценность.

Последующие стадии Кондорсе считает историческими, и на этом он заканчивает рассуждения о примитивных обществах, переходя к основным этапам истории мысли в Европе. Этапы эти таковы: *четвертый* начинается с развитием человеческой мысли в Греции и длится до разделения наук (примерно в эпоху Александра); *пятый* — с разделения наук до их упадка в аристотелевский период (согласно Гиббону, виной упадка стало христианство, враждебное всякому духу эмпирического исследования, а также нашествие варваров); *шестой* — от упадка просвещения до его возрождения в эпоху, близкую по времени к крестовым походам; *седьмой* — от первых успехов наук после их возрождения на Западе до изобретения книгопечатания, которое положило конец власти суеверий, широко и повсеместно распространив скептицизм; *восьмой* — от изобретения книгопечатания до того времени, когда наука и философия низвергли устаревшую картину мира; *девятый* — от Декарта до Французской республики; *десятый* — этап будущего прогресса человеческого духа.

Нет необходимости рассматривать подробно все то, что он говорит об указанных этапах. Можно лишь отметить, что в их отборе он проявил проницательность. Интересны также социологические черты, которыми он охарактеризовал каждый этап. Так, например, Греция достигла большого прогресса в науке потому, что у жрецов не было монополии на обучение. Крестовые походы благоприятствовали более свободному социальному порядку тем, что ослабили и разорили дворянство и расширили контакты европейских народов с арабами, которые жили в Испании, а также с другими народами

посредством торговли с Пизой, Генуей и Венецией. Изобретение книгопечатания способствовало появлению свободного и устойчивого общественного мнения, которое уже нельзя было не замечать. Захват Константинополя турками познакомил ученых Европы с сочинениями Аристотеля и Платона. Открытие Америки, помимо всех прочих последствий, дало возможность изучать новые типы обществ (Кондорсе не назвал ни одного конкретного примитивного общества, но, очевидно, был знаком с тем, что было написано о них в его время). Использование национальных языков вместо латыни в философии и науке сделало последние доступными простому народу, однако ученым стало труднее следить за общим развитием наук.

Могут быть уместными, наконец, еще несколько замечаний. Кондорсе был главным образом полемистом и социальным реформатором, который старался разоблачить привилегии и эксплуатацию повсюду, где бы он их ни находил. Он много говорил о науке, но в то же время как специалист в истории культуры был не очень сведущ — написанное им о средневековье обнаруживает предвзятость и оставляет желать лучшего. Тем не менее его справедливо считают предшественником социологии и социальной антропологии в том смысле, что он стал говорить о социальных институтах и об истории мысли (а не о политических событиях в узком смысле этого слова) с научной, сравнительной точки зрения.

«Единственное основание веры в естественные науки, — утверждал Кондорсе, — это идея, что общие законы, которые управляют явлениями во вселенной (известны нам эти законы или неизвестны), являются необходимыми и постоянными. Почему же эта идея должна быть менее применимой к развитию интеллектуальных способностей человека, чем к каким-либо другим проявлениям природы?» (С., 203). Подобно своим современникам, под такими общими законами он понимал законы культурного и сопутствующего ему социального развития, т.е. прогресса, и считал, что существенной чертой культуры, несмотря на некоторые регрессивные движения, является ее общая способность к накоплению. Именно поэтому мальчик, заканчивающий школу сегодня, знает в математике больше, чем знал Ньютон. Законы, стало быть, должны формулироваться с точки зрения стадий (*époques*), на каждой из которых социальные изменения порождают новые потребности (*besoins*), которые, в свою очередь, ведут к дальнейшим изменениям. Несмотря на то что часто эти изменения могут ассоциироваться в нашем сознании с отдельными личностями, которые нередко дают имя целым эпохам, всё же надо признать, что именно великие социальные изменения создают эти личности, а не наоборот.

Декарт был выдающейся фигурой, но его значение состоит в том, что он является символом, продуктом и связующим звеном великого движения мысли (взгляд, родственный мировоззрению марксистов). Когда Кондорсе говорит об изобретении книгопечатания, он не приводит ни точной даты события, ни имени изобретателя, потому что сам факт интересует его исключительно как кульминация социальных изменений в одной эпохе и как причина социальных изменений в эпохе следующей. Все изложенное выше означало для Кондорсе, что общая теория может и должна быть сформулирована и, более того, что история любого народа может быть понята только в свете теоретических знаний, основанных на фактах всеобщей истории.

Изучение социальных фактов, по мнению Кондорсе, должно осуществляться путем непосредственного наблюдения за тем, что происходит в обществе. Религия, изложенная в книгах, это вовсе не та религия, что бытует в народе; так же различаются закон и его исполнение. Подобно этому принципы правления и реальность правления столь же разнятся, сколь и любой социальный институт в представлении его создателей и тот же институт, воплощенный на практике. В этих своих замечаниях Кондорсе прекрасно предугадывает разницу между формальными социологическими обзорами и полевой работой.

Все его сочинения подчеркивают, что социальные факты должны изучаться в их отношении друг к другу как действующие части единой социальной системы — так, развитие науки, по Кондорсе, зависит от природных, политических и социальных условий, от форм религии и управления, а также экономических обстоятельств. Все части социальной системы необходимо взаимосвязаны. Кондорсе твердо верил в прикладную науку об обществе, которая, по его мнению, должна была вырасти из теоретической науки об обществе. «Математика и физика призваны сделать совершенными те ремесла, которые служат нашим самым элементарным потребностям; и разве не в порядке вещей то, что прогресс моральных и политических наук должен оказывать такое же совершенствующее воздействие на мотивы наших поступков и чувств?» (С., 227). Иными словами, рост знаний должен неизменно и неизбежно вести ко все большему совершенствованию человечества. Возможно, Кондорсе был слишком оптимистичен. Но его звезда, как выражался он сам, «*brille encore. Elle brillera toujours*»*.

* Все еще сияет. Она будет сиять всегда (фр.).

Глава 6

КОНТ (1798—1857)

Для того чтобы полностью понять творчество Огюста Конта, нужно более детально рассмотреть те обстоятельства, которые часто окрашивали его деятельность в самые глубокие тона: его роялистская и католическая семья (он всегда оставался парадоксален: республиканский роялист, аристократический пролетарий и свободомыслящий католик); его острая паранойя, доходившая до помешательства и ставившая его на грань самоубийства, и мания величия, которая нередко сопровождает последнюю (эти качества делали его невыносимым для всех, кто старался помочь ему в продвижении по академической лестнице, и доставляли мучения друзьям и домашним Конта, пытавшимся облегчить его состояние, — единственным вознаграждением за заботу была его злость, достойная барона Корво¹). И затем, конечно, его женщины: Полина — предмет его юношеской страсти (мать его ребенка); бывшая проститутка Каролина Массен, на которой в 1825 г. он, к несчастью, женился (брачная церемония, по описаниям, была поистине скорбной) — эта много выстрадавшая женщина, заботившаяся о нем, в конце концов оказалась не в состоянии переносить мучения и покинула его в 1842 г.; и, наконец, появившаяся в 1845 г. прекрасная, насколько можно судить по портрету, госпожа Клотильда де Во² (муж которой находился, по-видимому, в тюрьме); ее можно сравнить разве что с Беатриче, *sainte patronne**, вдохновлявшей полубезумие последних работ Конта. Бедная женщина была обречена выслушивать его лекции, от которых ее не освободила даже смерть, ибо Конт продолжал произносить речи и на ее могиле. Впрочем, каждый, кто прочтет посвящение к его «Системе...» или ее заключительную часть, будет, несомненно, глубоко тронут.

Взгляды Конта и даже его характер сложились под сильным воздействием событий того времени. Франция, почти до конца обес-

* Святой покровительницей (фр.).

кровленная Наполеоновскими войнами, проходила через труднейшую полосу превратностей и неопределенностей последующих лет, которые доводили Конта до отчаяния, все более и более убеждая его в том, что основная проблема эпохи носила не политический, а нравственный характер и могла быть разрешена только с помощью научного изучения социальных вопросов, соединенного с глубоким духовным возрождением французского народа, состоящим в искреннем осознании альтруистических основ, ценностей и чувств. Франция была побеждена и пребывала в пораженческом настроении, но она могла и должна была подняться снова, а это было возможным только в том случае, если бы наука и осознание морального долга поддерживали друг друга.

Хочу повторить, что вклад Конта в развитие социальных исследований следует рассматривать в перспективе общей истории идей — иначе нельзя до конца оценить оригинальность его мысли и признать его притязания на статус основателя социологии. Нет сомнения, что он находился под сильным влиянием многих людей: в первую очередь Кондорсе, затем Монтескье, Дидро, Тюрго (и энциклопедистов в целом), де Местра, Юма, Фергюсона и Адама Смита, а также разнообразной социалистической публицистики того времени. На него, конечно же, оказал самое глубокое воздействие Сен-Симон, поскольку Конт работал секретарем последнего в течение семи лет, с 1817 по 1824 г. (и да простят мне небеса то, что я затрагиваю сложнейшие отношения этих двух людей). Очевидно также, что многое из того, что Конт приписывал своим вдохновенным открытиям, в частности позитивистский подход к исследованию социальных институтов, было практически общим местом в работах философов XVIII в., а его требования необходимости сочетания общественных исследований с признанием порядка и власти представляли собой весьма широко распространенную тему, особенно в католической Франции эпохи Реставрации. Действительно, заслуга выдвижения этой темы могла бы достаться Бональду (1754–1840), де Местру (1754–1821) и Шатобриану (1768–1848), хотя толику славы можно было бы оставить и на долю Конта.

Однако кому бы ни принадлежали те или иные заслуги и в какой бы мере Конт ни был сыном своего века и наследником века предшествовавшего (ведь в широком смысле никто не может считать себя совершенно оригинальным мыслителем), все равно не может быть никакого сомнения в его огромном влиянии на то направление, которое приняли исследования общества под пером Спенсера, Милля, Леки и Морли у нас, в Великобритании, и Леви-Брюля и

Дюркгейма на его родине (а каждый из них был значительной фигурой!)³. Его влияние отразилось даже в работах таких историков, как Моммзен и Грот и, как утверждают, Тэн и Ренан.

Но мы отложим все эти сведения, которые были бы более существенными при составлении биографического очерка, и перейдем к нашему основному вопросу: что в сочинениях Конта не только представляет интерес как исторический факт, но и значимо для социальной антропологии и социологии в свете наших современных реалий? Ведь многие из поднятых Контом проблем остаются и по сей день нерешенными, многие из заданных им вопросов так и не получили ответа или в лучшем случае остаются спорными.

Родившийся в 1798 г. и умерший в 1857 г., Конт прожил не очень долгую жизнь, а если принять во внимание, насколько последовательно ее сопровождали бедность, болезни, неурядицы в семейной жизни и желчные ссоры самого разного характера, можно лишь удивиться тому, как много он успел написать: шесть томов «Курса позитивной философии» (*Comte* [далее — С.] 1830–1842), четыре тома «Системы позитивной политики» (С. 1851–1854), «Катехизис позитивиста» (С. 1852) и массу небольших работ. О нем самом тоже написано немало.

Для наших целей мы, пожалуй, обратим основное внимание на «Курс...» — настоящее чудовище в стилистическом отношении: его 2582 страницы и, вероятно, почти миллион слов, которые своей нудностью и назидательностью вызывают еще большее раздражение, чем объем, усугубляют испытание на выносливость читателя. Первые три тома этой громадной энциклопедии человеческих знаний (Конт и Спенсер были двумя последними людьми, стремившимися к универсальному знанию) посвящены тому, что мы бы сегодня назвали естественными — органическими и неорганическими — науками, и только три последних — социальным институтам и морали. Социологу, однако, не следует игнорировать тома, посвященные естественным наукам, потому что они представляют собой пролог к книгам, рассматривающим социальные науки, и являются по двум причинам необходимым введением к ним. Во-первых, как полагает Конт, каждому социологу необходимо определенное знакомство с естественными науками, потому что основная методология едина для всех наук и, стало быть, точное употребление приемов наблюдения и анализа в социальных науках может быть с успехом почерпнуто из тех наук, которые им предшествовали и были более развиты. Во-вторых, здание наук имеет логическую структуру, которая должна быть хронологической по характеру и может быть лучше всего представлена в иерархии

увеличения сложности содержания: на одном конце — математика, на другом — социология. Логическая структура и хронологическая последовательность всей системы неизбежны, так как каждая наука полагается на выводы и истины тех наук, которые ей предшествуют.

Д.С.Милль сжато излагает аргументы Конта: «Таким образом, точность чисел истинна для всех вещей и зависит только от собственных законов; поэтому науку Числа, состоящую из Арифметики и Алгебры, можно изучать вне связи с какой-либо другой наукой. Положения Геометрии опираются на законы чисел, а также на более специфический класс законов, свойственный пространственным телам, но не требуют никаких других законов, по причине чего Геометрию можно изучать отдельно от всех наук, кроме науки Числа». И так далее: «Явления, происходящие в человеческом обществе, подчиняются своим собственным законам, но не покоятся на них исключительно, а зависят от всех законов органической и животной жизни, так же как и от законов неорганической природы, причем последние оказывают влияние на общество не только тем, что имеют непосредственное воздействие на жизнь, но и тем, что определяют естественные физические условия, в которых развивается общество» (Mill 1961 [1865], 37–38).

Отсюда следует, что явления каждой последующей науки предстают более сложными, чем явления предыдущей, а если это действительно так, то сложность формулирования законов для тех или иных явлений должна возрастать по мере того, как мы поднимаемся по шкале наук. Поэтому если социологии в конце концов и удастся сделать общие заключения о своем предмете, эти заключения скорее всего будут иметь меньшую степень обобщения, чем заключения, полученные в неорганических и органических науках. Кроме того, они вообще смогут быть получены только тогда, когда органические науки достигнут высокого уровня развития. Это, конечно же, не значит, что предметная область той или иной науки может быть определена и объяснена с точки зрения концепций, выработанных в предшествующей по шкале науке. Каждая наука предполагает новый уровень явлений, обладающий своим специфическим автономным характером и требующий столь же специфического объяснения. Эта борьба за то, чтобы определить конкретное поле социальных наук, за то, чтобы выяснить, что составляет *социальный* факт в отличие от других фактов и что составляет *социологическое* явление в отличие от других явлений, будет вестись еще полстолетия спустя после Конта, а именно Дюркгеймом в его манифесте «Правила социологического метода» (Durkheim 1895).

Здесь мы можем прерваться и задаться рядом вопросов, предварительно отметив (как уже не раз указывалось), что Конт не поставил на шкалу своих наук психологию (к недовольству Милля, Спенсера и многих других), да и вообще высказал к ней открытое презрение. Это, впрочем, облегчило ему поиск специфичности в социальных явлениях. Презрение Конта к интроспективным описаниям, которые сходили в его время за психологию, может быть вполне оправданным, но у меня складывается впечатление, что он исходил из логических посылок, когда говорил, что такой науки, как психология, быть не может. Человек приходит в мир как животное. Его моральные и интеллектуальные функции являются продуктами культуры и привносятся в организм обществом. По данной причине нам не следует искать определения «человечества» в «человеке», но следует, наоборот, искать определение «человека» в «человечестве». Более того, совершенно бессмысленно пытаться объяснять общество, даже на его простейшей фетишистской стадии, с точки зрения потребностей человека. Теория, производящая человеческие способности из его потребностей, является самой порочной из всех существующих метафизических теорий (слово «метафизический» было одним из самых грубых слов в устах Конта). Люди отвечают на изменившиеся потребности, создавая новые социальные институты, и это происходит только тогда, когда сами социальные условия определяют необходимость этого.

А потом, где было место для такой науки, как психология, между уже существовавшими физиологией и социологией? То, что некоторые предпочитали называть психологией, для Конта было попросту ответвлением физиологии — ответвлением, которое он называл «церебральной физиологией». В свои поздние годы он, впрочем, стал неожиданно защищать френологию как наиболее верный способ изучения ментальных явлений, вызывая недоумение у некоторых своих поклонников. Мне кажется, что в общем и целом по данному вопросу (если, конечно, оставить френологию в стороне) Дюркгейм занимал практически ту же самую позицию, придерживаясь взгляда, что между органическими и социальными науками нет места ни для какой промежуточной науки, хотя, насколько мне известно, он нигде не выражал эту позицию в формулировках Конта.

Что можно сказать об идее иерархии наук, основанной на возрастающей сложности их предметного содержания? Классификация наук, предложенная Контом, для его времени была оригинальным и показательным примером систематизации явлений (хотя Карл Пирсон⁴ так вовсе не думал). Как логическое построение она даже

убедительна, но в упрощенном изложении Конта ее нельзя принять за исторически достоверную картину поступательного развития наук, как это отмечал уже Спенсер.

В схеме Конта проступает ряд основных положений, которые являются весьма спорными, несмотря на то что многие современные антропологи, как кажется, до сих пор принимают их как данность. Наиболее фундаментальное из них — это догма, разделявшаяся большинством философов-моралистов XVIII в. (за исключением Руссо) и гласящая, что социальные институты являются в такой же мере частью «природы» (один из их излюбленных метафизических терминов), в какой и все явления, изучаемые физиками и химиками. Конт заявляет это в манере самой недвусмысленной, хотя, может быть, в чем-то противоречивой. Все предшествующие идеи о социальных институтах, по его мнению, являлись либо теологическими фантазиями (находившимися, по счастью, на стадии упадка), либо, что гораздо хуже, метафизическими домыслами (следы которых, увы, до сих пор бытовали в обществе). Реформация и Революция уничтожили католическо-феодальную структуру в Европе, но метафизические идеи, направленные на подрыв последней, оказались таким хламом, что смогли сыграть только роль иллюзорного стимула — роль временную и негативно-критическую. По-прежнему недоставало рационального научного изучения общественной жизни. Теологические догмы и метафизический жаргон должны были уступить дорогу трезвым научным исследованиям физической вселенной, а также исследованиям функций и структуры живых организмов — только тогда человек приобрел бы настоящие знания о законах существования последних. Эти знания он мог бы в какой-то степени применить к улучшению собственного положения.

Старые понятия греков о различии между натурфилософией и этикой должны быть, считал Конт, оставлены навсегда. Истинный путь, которому надо следовать, был указан еще предвестниками позитивной философии: Бэконом (им в особенности), Галилеем и Декартом. Теперь же развитие человеческой мысли достигло того уровня, на котором социальные явления могли и должны были исследоваться теми же методами, которые принесли столь замечательные результаты в естественных науках. Подобных результатов можно было вполне ожидать и в области социальных наук. Конечно же, несмотря на общие методы, социальные науки нуждались в специфических технических приемах исследования, согласных с природой изучаемых явлений. Методами являлись: наблюдение (включая эксперимент), сравнение и обобщение (во всех этих методах, если

задуматься, можно усмотреть процессы наиболее общие и одинаково характерные для любого мышления, научного или обыденного). Под индуктивным методом в социальных науках Конт понимал метод варьирования обстоятельств, при котором технические приемы исследования должны были изменяться в соответствии с ситуацией, в которой проводилось наблюдение. В основных чертах это и есть то самое, что Конт подразумевал под «позитивной философией», т.е. под его программой, гласящей, что, задаваясь вопросами о природе социальной жизни, мы должны придерживаться строго научных правил, проводя анализ по образцу сложившихся естественных наук. Мне хочется добавить, однако, что с тех пор положения Конта так часто переиначивали и представляли в неправильном свете, что, если бы он сейчас был жив, он, вероятно, сказал бы, что не был позитивистом, — так же как Маркс, пожалуй, вынужден был сказать, что он не был марксистом. Впрочем, как заметил в своей книге Д.Чарлтон, вопрос о том, насколько последовательным позитивистом был Конт, представляется сродни вопросу, был ли папа Римский католиком (Charlton 1959, 24).

Какие замечания мы можем сделать в отношении короткого и вместе с тем многозначительного (хотя, как мне кажется, весьма двусмысленного) слова «естественное»? С одной стороны, все сущее является «естественным», а также частью определенной системы и имеет определенную структуру и, следовательно, может изучаться как явление «естественного» характера. Но в данном смысле концепция представляется настолько аморфной и всепоглощающей, что ее полезность становится сомнительной. Когда слово означает все что угодно, оно уже не означает ничего конкретного. В самом деле, наша планетарная система и какой-нибудь закон, принятый парламентом представляют собой в равной мере части «естественного» миропорядка, т.е. природы, но вместе с тем это явления такого разного уровня, что резонно было бы спросить, чего же мы действительно достигаем, ставя вопрос таким образом. Для того чтобы придать какую-то конкретность термину «естественное», по моему мнению, сначала необходимо определиться на предмет того, что является «неестественным», проследив использование последнего термина на тех или иных примерах. В конце концов научная, или позитивная, философия Конта сама по себе не менее «естественна» (в том смысле, что она порождена социальными условиями), чем теологическая или метафизическая философия, которую Конт отверг. С данным положением, в самом деле, Конт мог бы и согласиться. Таким образом, мы возвращаемся к старой дилемме: наука о знаниях сродни

двум приставленным друг к другу зеркалам, между которыми ничего нет. Кто здесь охотник, кто добыча, кто гончар и что есть поделка?

Положения Конта не кончаются требованием строгой научности при изучении социальных институтов — в частности, он затрагивает вопрос о законах развития последних. Конт заявлял, что ему удалось открыть наиболее фундаментальный из таких законов, а именно закон трех стадий (или состояний). В действительности первым об этом законе заговорил Тюрго. Согласно Конту, человек прежде всего осмысляет мир теологически, т.е. антропоморфным образом, — сначала в рамках того, что Конт понимал под фетишизмом, затем в рамках политеизма и, наконец, монотеизма. В современной Европе монотеизм приходит в упадок вследствие раздробления католической церкви под натиском национализма, а также в результате анархии, возникшей из-за распространения протестантизма, рациональной критики, деизма и смеси абсурдных метафизических понятий, возведенных в ранг объяснительных категорий («принципы», «причины», «природа», «субстанция», «сущность», «достоинства», «форма», причем к ним добавляется еще и такая политизированная бесполезная ерунда, как «свобода», «равенство», «братство», «естественное состояние» и все остальное, на что только ум горазд!). Конт испытывал особую нелюбовь к юристам из-за их постоянных разговоров о «естественных правах», в которых он усматривал бессмысленную концепцию, заимствованную из римского права.

Он причислял даже величайших философов XVII—XVIII вв., таких, как Гоббс, Локк, Вольтер, Гельвеций и Руссо, к категории бесполезных и бесплодных мыслителей. Они не могли понять, что кризис их времени носил нравственный и духовный характер, и полагали, что все проблемы могли быть решены законодательным порядком. Их ошибка лежала в самом предположении, что разум и учение могли одни все разрешить и устроить (в этом Конт видел греческую утопическую иллюзию, причем худшую из всех иллюзий). «Педантократия» (термин, привнесенный в английский язык Д.С.Миллем) попросту не смогла бы функционировать. «Законное общественное верховенство, надлежащим образом говоря, принадлежит не силе и не разуму, но морали, руководящей действиями первой и выводами последнего» (С. 1830–1842, vol. 6, 312).

В отношении трех стадий Конту не воздали должную справедливость. А говорил он практически о том же самом, что составляло центральную тему работ его лучшего биографа, Люсьена Леви-Брюля, — о том, что в целом примитивные и дикие народы склонны относить события к тому, что обобщенно называется сверхъесте-

ственными силами (магией или религией), и о том, что эта тенденция в ходе культурного прогресса постепенно сменяется рационально-позитивистскими, или научными, способами интерпретации. Более того, в отличие от Леви-Брюля, Конт старался показать, при каких условиях возможен культурный прогресс. В широком смысле здесь вряд ли можно отрицать его правоту. Однако был ли он прав, отождествив онтогенетическое с филогенетическим (как позже поступил Фрейд в своей теории либидо), это уже совсем другой вопрос: «Разве не вспомнит любой из нас, мысленно созерцая собственную историю, что в отношении своих наиболее важных идей он последовательно менялся от теолога в детстве к метафизику в юности и до естественного философа в зрелости?» (С. 1830–1842, vol. 1, 4).

Из логики его аргументации далее следует, что *теологический*, или вымышленный (*fictif*), тип интерпретации и *метафизический*, или абстрактный, тип интерпретации постепенно вытесняются рациональными и *экспериментальными*, или позитивными, типами интерпретации, проявляющимися в исторической последовательности наук: сначала это неорганические науки, затем органические. В стороне остаются только социальные науки, захламленные дурацким пустословием, которое сходило в прошлом и сходит до сих пор за рациональное толкование. Пожалуй, положение вещей несколько сложнее, чем его обрисовывал Конт, но в общих чертах и с некоторыми оговорками его тезис опять же может быть принят. Конт также не утверждал (как впоследствии полагали некоторые), что три стадии (или состояния) культурного развития — теологическая, метафизическая и позитивистская — были закрытыми и взаимоисключающими системами мышления. С его точки зрения, подобное утверждение было бы абсурдным, ибо центральная идея всей его концепции заключалась в противоположном: в то время как на каждой стадии доминирует своя философская система, которая в целом стремится исключить толкования явлений, находящиеся в противоречии с ней, другие способы мышления все же существуют и должны существовать, поскольку науки последовательно развиваются от теологической фазы к позитивистской в хронологическом порядке. Более того, в противном случае не могло бы быть никакого прогресса, так как прогресс обуславливается тем фактом, что на каждой стадии появляются бутоны, которые расцветают на последующих стадиях. Далее следует, что в явлениях отживающих и упадочнических можно видеть зачатки нового, а в том, что нам представляется пиком развития на той или иной стадии, можно всегда усмотреть

верный симптом упадка. У Конта не было никаких иллюзий на предмет того, что теологические и метафизические идеи все еще продолжают сосуществовать с позитивистскими — в действительности, даже беглый взгляд на его «Систему...» позволит сполна оценить ту меру, в которой он осознавал (может быть, в своей особенной манере видения вещей), что так, по-видимому, будет всегда.

Мне представляется, что нередко неправильно истолковывали отношение Конта к теологическому и метафизическому. Разумеется, он считал позитивистскую философию наилучшей как потому, что она занимала последнее место в эволюционной прогрессии (эволюция и прогресс значили для Конта одно и то же), так и потому, что она предлагала наиболее рациональное понимание природы. Но к предыдущим стадиям, для которых был характерен другой взгляд на мир, он относился как к неизбежным и необходимым этапам в развитии мышления, а следовательно, как к полезным с исторической точки зрения. Ведь если бы на теологической стадии не накопились бы знания, полученные эмпирическим путем, и не возникло чисто рациональное мышление, современная наука никогда бы не появилась на свет. Разве религия не являлась матерью культуры и общественного порядка? Стало быть, даже у протестантизма и метафизических идей была причина существования: они сделали свое дело, участвуя в разрушении феодально-католического общества в Европе. Несмотря на то что Конт клеймил их за незрелый, анархистский и негативный характер, он полагал, что они сыграли необходимую, переходную роль, облегчив установление того нового позитивистского порядка, который Конт считал конечной целью (подобно марксистам, которые видели конечной целью установление диктатуры пролетариата и исчезновение государственного аппарата). В этой точке неумолимые и неотвратимые законы прогресса — борьба с которыми бесполезна и власть которых мы в состоянии только признать, в чем и состоит наша единственная свобода, — каким-то образом останавливались. Человек становился хозяином вселенной и хозяином своей судьбы. Но, как мы увидим далее, Конт постепенно все более убеждался, что он допустил большое упрощение и по сути дела выдал желаемое за действительное, предположив, что знание само по себе могло привести к установлению требуемого социального порядка и что наука могла успешно излечить тот упадок нравственности и смущение умов, которые он видел во Франции. Это была способна сделать только религия, но не религия откровения (*la religion révélée*), а религия доказательная (*la religion démontrée*), та, что сродни гуманизму и морали.

Часто замечалось, что центральная тема работ Конта — это философия истории (которая в той же мере могла быть названа и историей философии). По характеру она представляет собой не просто философию отдельной дисциплины, но философию развития мысли в истории человечества. Здесь нам следует пояснить, что именно Конт, его современники и непосредственные предшественники (а впрочем, и антропологи XIX в.) понимали под историей, которую, по их мнению, стоило исследовать, ибо в общем и целом у них всех было потеряно чувство перспективы — возможно, это нанесло ущерб тому, что делало их мысль интересной и последовательной.

Согласно Конту, социальные исследования должны были в идеале разделяться на две ветви: социальную статику, имеющую дело с законами сосуществования, и социальную динамику, относящуюся к законам наследования. Он считал такое подразделение фундаментальным и находил его во всех науках: например, в биологии, подразделявшейся на анатомию и физиологию. Следовательно, при изучении предметов политического характера необходимо четко разграничивать «фундаментальные исследования условий существования общества и исследования законов поступательного развития последнего» (С. 1830–1842, vol. 4, 167). Конт полагал, однако, что в его время попытка рассматривать эти две стороны социальных явлений раздельно была бы преждевременной (и с тех пор такая попытка вряд ли когда-либо удавалась кому-то другому). О социальной статике он сообщает нам немногим более того, что все виды общественной деятельности образуют гармоничное целое и достигают своего рода консенсуса: экономические, правовые, религиозные и эстетические факты не могут быть поняты изолированно, а должны рассматриваться в их отношении друг к другу. Далее этого лаконичного высказывания, вполне выражающего то, что Мосс позже назовет *fait total**, Конт не идет, а лишь подкрепляет свое положение некоторыми очень общими наблюдениями о таких явлениях, как милитаризм и индустриализм. Но он пространно рассуждает об эволюции цивилизации, утверждая, что по самой природе человеческого общества и культуры метод анализа должен быть историческим, ибо социология в отличие от биологии (хотя здесь мы могли бы вспомнить генетику!) интересуется тем влиянием, которое одни поколения оказывают на другие, т.е. процессом постепенного, но последовательного накопления. Впрочем, необходимость историчности в методе одинаково относится и к социальной динамике, и

* Тотальным фактом, тотальным явлением (*фр.*).

к социальной статике, так как законы сосуществования в первую очередь проявляют себя в движении.

По мысли Конта, у авторов более раннего времени было определенное понятие о законах, но не имелось оформленной концепции прогресса, без которой идея закона как таковая становится бесплодной, так как законы, регулирующие социальные явления, являются в сущности законами развития, или эволюции, или прогресса. Во всяком случае, считает Конт, можно говорить о том, что, до тех пор пока диахронные законы не будут открыты, синхронные законы не могут быть обнаружены. Ни «несравненный» Аристотель, ни Монтескье, к примеру, так и не постигли идею прогресса, в то время как она одна могла бы привести их к истинному пониманию природы социальных институтов, поскольку ее подлинное содержание следует усматривать в движении социальных институтов в определенном направлении. В отсутствие идеи о прогрессе представления о социальных институтах увязли в неясных и химерических концепциях о круговых или колебательных движениях. Понятие о заданном и поступательном движении в одном направлении, согласно Конту, впервые возникло в христианскую эпоху, но сначала не получило успешного развития, поскольку общественные условия были еще не совсем подходящими и естественные науки только зарождались. Заслуга первой последовательной попытки сформулировать законы социального прогресса должна быть отдана Кондорсе. Даже если он и не был первым, то во всяком случае именно он яснее остальных выразил, чем должен являться социологический закон — формулой, выведенной на основании изучения культурного развития. Конечно же, частью вклада Конта в социальные исследования было осознание непреложного факта: если мы хотим понять общественные явления, мы должны признать, что последние всегда находятся в движении и могут изучаться только с такой точки зрения. Прошлое находится в настоящем, а настоящее — в будущем. Как однажды перефразировал Конта Леви-Брюль: «Человек обретает знание о себе самом, когда он ставит себя назад, на путь эволюции человечества» (*Lévy-Bruhl* 1921 [1900], 243).

Однако мы должны снова подчеркнуть, что в истории Конт не улавливал того смысла, который в ней находит читатель современной книги по политической истории народа. К историческим сочинениям своего времени он не испытывал ничего, кроме презрения, находя в них не более чем упражнения в литературных повествованиях, если не в анекдотах. Впрочем, я не думаю, что он оценил бы и большинство современных исторических исследований. Для него

они были бы простыми летописями событий и деяний малозначительных людей. В социальной истории, как ее понимал Конт и его предшественники XVIII в., мы не найдем частных лиц и событий. Искать даты, имена и порой даже названия народов у таких авторов, как Адам Фергюсон (может быть, за исключением его истории Римской республики), Кондорсе или Конт, — напрасное занятие. Какое значение для них имел тот факт, кто конкретно и когда изобрел книгопечатание? Подобные детали были случайностями, не стоившими упоминания. Для них не существовало никакой истории, кроме истории всеобщей и универсальной. Не могло быть одной истории математики по одну сторону Альп и другой — по другую.

Во всем этом Конт придерживался взглядов, далеких от материалистического взгляда на историю. Хотя он признавал, что важнейшие социальные сдвиги в истории человечества были вызваны в значительной мере экономическими (а на ранней стадии развития — бионическими) изменениями, он также утверждал, что последние не могут быть отделены от духовного развития: «Серьезная ошибка исторической философии... проистекает, очевидно, из чрезмерного и почти исключительного увлечения разбором событий человечества во временном срезе» (С. 1830–1842, vol. 5, 47). И далее: «Именно идеи правят миром и возмущают мир... Весь социальный механизм покоится в конечном счете на мнениях... Глубокий нравственный и политический кризис как таковой в современных обществах вызван интеллектуальной анархией» (С. 1830–1842, vol. 1, 26). В обществе нет согласия по фундаментальным вопросам и ценностям, а без такого согласия стабильная социальная жизнь невозможна, и т.д. Как только Конт садится на своего любимого конька, его уже нельзя остановить. Но мы еще посмотрим на этого «конька» несколько позже.

Взгляд Конта на историю может весьма удивить современных ученых-обществоведов в одном отношении. Несмотря на то что он говорит о необходимости использования сравнительного метода (того, что он называл *méthode historique*) при движении к общим выводам, сам он достаточно спокойно ограничивает себя предположением (типичным для философов его времени), что все народы, будучи во всем подобными друг другу, идут по пути прогресса фундаментально одинаковым образом и только некоторые из них развиваются медленнее или быстрее по причинам климата, расовых различий и других «неизбежных особенностей вторичного характера» либо же вследствие «исключительных потрясений», которые иногда приводят к нарушениям в социальных условиях (С. 1830–1842, vol. 4, 232).

А в дальнейшем он приходит к заключению, что для общего исследования развития социальных институтов достаточно проследить их эволюцию до наивысшей достигнутой точки в западноевропейской цивилизации и, в частности, во Франции, *centre normal de l'Occident** (С. 1851—1854, vol. 1, 62). В таком подходе присутствует значительная доля фантазии, но для Конта эта фантазия представляла собой методологическое требование. Пуститься в рассмотрение истории Индии или Китая значило бы добавить ненужной путаницы и попросту поддаться тщеславию пунктуальности и бессмысленной эрудиции. Незаменимой тактикой было создание гипотетической модели одного народа, с которой можно было бы идеальным образом соотносить все дальнейшие социальные модификации, обнаруживаемые среди различных групп населения. Без такой абстракции, такой доли рациональной фантазии и такой теоретической установки социология была бы не более чем бессмысленным и бесплодным делом эмпирического коллекционирования бесконечных фактов и бесцельного накопления бессвязных монографий. Впрочем, если бы он дожил до сегодняшнего дня, то мог бы сказать, что это и есть то самое, чем социология как таковая и стала, и то, чем вполне может стать социальная антропология.

Наука по существу состоит из законов, а не из фактов. Простое собирательство фактов ни к чему не ведет. Индивидуальные «истории» не имеют смысла, кроме как в свете всеобщей универсальной истории и законов, определяющих ее развитие. Уже Боссюэ понимал это, даже будучи теологом. Это также осознавали Тюрго и Кондорсе. Частности истории не поставляют нам законов истории — напротив, именно законы в высшей мере отвечают за частности, придавая им значение и наполняя их смыслом для того, кто их созерцает: «Философское понятие о естественном „зако́не“ есть всегда попытка уловить неизменное в разнообразном» (С. 1851—1854, vol. 2, 41). Польза частных историй состоит только в том, что они дают социологии материал для проверки гипотез и для иллюстрирования теоретических выводов. Но если у автора нет гипотезы как таковой, они не могут выполнить даже и эту простую функцию. Подобные рассуждения представляются здравыми, если предположить (как предполагал Конт), что мир общественных явлений находится на одном порядковом уровне с миром физических явлений, в котором как падение яблока, так и траектория пули могут быть объяснены с точки зрения одинаковых, конкретно установленных

* Естественном центре Запада (фр.).

законов. Конт несомненно прав, когда он говорит о том, что никакое наблюдение на самом деле невозможно, если оно не направляется той или иной теорией, дающей возможность интерпретировать наблюдаемое. Люди, полагающие, что теории возникают из процесса голого наблюдения, по мнению Конта, весьма заблуждаются. Даже в простейших исследованиях научному наблюдению должно предшествовать какое-либо понятие об исследуемом предмете.

Но даже если принять все эти положения (а большинство из них нам, вероятно, придется принять), то все равно не следует ожидать, что результаты применения естественнонаучных методов к общественным явлениям будут в какой-то мере соотносимы с результатами, достигнутыми в самих естественных науках. Общественные явления гораздо более сложны по характеру, и, кроме того, мы до сих пор находимся, как говорит Конт, подразумевая свое время (хотя он мог бы сказать то же самое и в отношении нашего времени), лишь на пороге установления позитивистской социологии: это сродни тем временам, когда астрономия едва сменила астрологию, химия — алхимию, а медицинские исследования — поиски универсальной панацеи. Не следует надеяться, что в настоящее время (а возможно, и когда-либо вообще) нам удастся вывести законы высшего уровня обобщения. Более того, обобщения любого уровня, связанные с социальными явлениями, сразу же потребуют определенных видоизменений и поправок в методологических концепциях.

Первая и наиболее фундаментальная поправка обусловлена самой природой социальных явлений. В неорганических науках и даже в биологии ученые сначала стремятся разобраться в простейших фактах, а затем в более сложных, т.е. сложная реальность разбивается на простые элементы, и, таким образом, последние становятся первоначальным объектом изучения. Анализ подобного рода не представляется уместным в случае с социальными явлениями, которые теряют смысл, будучи разбиты на элементы, и должны изучаться только как целое. Наше знание о социальных явлениях всегда подразумевает собой целое. А потому следует придерживаться здравого правила науки: двигаться от известного к неизвестному. Следовательно, в социальных науках мы должны перевернуть процедуру, характерную для неорганических наук, и продвигаться от сложного к простому. По этой причине социальный факт «становится объяснен, в истинно научном смысле слова, когда он должным образом связан либо со всеми аспектами настоящей ситуации, либо со всеми аспектами ситуации предшествующей» (С. 1830–1842, vol. 4, 214).

Из понятия о тотальной ситуации, в свою очередь, следует, что социальные отношения, идеи и обычаи образуют систему, в которой каждая часть находится в функциональной зависимости от любой другой части как в вопросах ее непосредственного функционирования, так и в вопросах того значения или смысла, который открывает в ней сторонний наблюдатель: «Этот предварительный аспект политической науки с необходимостью и очевидностью предполагает тот факт, что вопреки философским привычкам сегодняшнего дня каждый из многочисленных социальных элементов должен пониматься не как абсолютный или независимый, но как родственный всем другим элементам, с которыми он всегда находится в тесной и фундаментальной связи... Следовательно, научный принцип общих взаимоотношений заключается, в сущности, в тенденции к очевидной, спонтанно возникающей гармонии, которая должна царить между частями и целым социальной системы, элементы которой не могут избежать окончательного объединения друг с другом в манере, полностью подчиненной их собственной природе» (С. 1830–1842, vol. 4, 171, 176).

Другими словами, политические, моральные, экономические, внутрихозяйственные, религиозные, интеллектуальные и эстетические явления на любой стадии сцеплены вместе и образуют сложное единство, в основе общей структуры которого лежит следующий основной принцип: «Между различными аспектами человеческого развития существует тесная и необходимая взаимосвязь» (С. 1830–1842, vol. 6, 61). Этот центральный принцип Монтескье и до сих пор является (по крайней мере являлся до недавнего времени) той самой догмой или, в лучшем случае, методологической аксиомой, которую можно найти у многих социальных антропологов. Конт видел его проблематичность и понимал, что соединить исследования статистики с динамикой, т.е. в более широком смысле, социологию с историей, гораздо легче на словах, чем на деле; ибо материал, который мы изучаем, состоит не только из фактов, существовавших в определенный период, но и из того самого, что однажды привело к возникновению этих фактов. Социальные факты, следовательно, надо рассматривать с точки зрения их эволюционного потенциала, т.е. того, чем эти факты становятся, или того, чем они *могут* стать.

Я не буду обсуждать идеи Конта о стадии позитивизма, поскольку они представляют собой умозрительные рассуждения о будущем — еще более проблематичные, чем его рассуждения о прошлом. Всегда самоуверенный до великолепия, Конт представлял себя почти единственным знатоком данной стадии с ее новым миром

науки, технологии, рационализма, гуманизма, агностицизма, индустриализации, пацифизма, альтруизма и т.п. Пожалуй, нам следует задать более конкретный вопрос: какие результаты и конечные цели преследовало его пространное исследование?

Конечной целью предполагалось установление законов общественной жизни — причем в согласии с положением, что такие законы не могут быть абсолютными, но должны соответствовать уровню наших знаний на каждой конкретной ступени развития, ибо абсолютного знания реальности достичь невозможно. Должно существовать два типа естественных наук: один из них — абстрактный и общий («номотетический»), относящийся к открытию законов, которые управляют явлениями разных классов и порядков (мне кажется, что слово «закон» в употреблении Конта порой оказывается чрезмерно близким к тому, что он сам клеймил как «метафизическое»); другой — частный, конкретный и описательный («идеографический»), занимающийся применением этих законов к непосредственной истории всего сущего. Я полагаю, что данное разграничение трудновыполнимо и малополезно на практике, но, с точки зрения Конта, науки первого типа (умозрительные) являлись фундаментальными, а науки второго типа (прикладные) — вторичными. В рассуждениях о позитивистской стадии Конта как философа занимали вещи исключительно умозрительные и общие. Можно, конечно, сказать, что он дал нам прекрасные указания на предмет того, где и как искать эти законы, но, увы, нельзя сказать, что сам он нашел какой-либо из них. Так называемый закон трех стадий, даже если последние и соответствуют реальности, вряд ли можно считать законом в том смысле, какой это слово имеет в естественных науках и какой ему придавал сам Конт. Он полагал, впрочем (и это можно понять), что естественные науки могут преподаваться на догматических примерах, а социальные науки, будучи только на стадии зарождения и не имея корпуса развитой теории, должны преподаваться на исторических примерах.

Однако, несмотря на его личную склонность к умозрительным рассуждениям, Конт считал, что приобретение знаний о законах общественной жизни было бы пустой тратой времени, если бы на них нельзя было основать прикладную социологическую науку. Вряд ли, конечно, он верил, что практические исследования могут заменить собой исследования умозрительного характера даже с какой-то утилитарной точки зрения, но все же знание, достойное затрат сил и энергии, должно было иметь прикладной потенциал. Его часто цитируемый девиз был таков: *«Science, d'où prévoyance; prévoyance*

d'où action!)*. Пожалуй, он согласился бы со словами, начертанными на памятнике К.Марксу на Хайгетском кладбище в Лондоне: «Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его».

И все же, говорит Конт, изменить социальные условия посредством их научного изучения можно лишь в незначительной мере, да и в том случае повлиять можно только на темп развития, но не на его направление или конечные результаты, которые определяются непреложными естественными законами. Поскольку прогресс движется не совсем по прямой линии, а по линии, отмеченной серией отклонений, нам предоставляется некоторая свобода действий в том единственном отношении, что точное знание этих отклонений, полученное методом проб и ошибок, может позволить уменьшить их амплитуду и предупредить некоторые из возможных кризисов путем рационального прогнозирования. Это не значит, спешит добавить Конт, что мы можем с надеждой смотреть на государственных деятелей и прочих важных людей, иллюзорно полагающих, что общественными явлениями можно бесконечно управлять как им заблагорассудится. Все их порывы сводятся лишь к ряду беспорядочных экспериментов. Позиция Конта в данном вопросе в общем напоминает позицию марксистов (или по крайней мере то, что некогда было их позицией): в целом мы должны признать наше бессилие перед лицом великих социальных и культурных движений.

Ко всему вышесказанному можно добавить одно замечание. Даже несмотря на тот очевидный факт, что прикладную науку организовать нельзя до тех пор, пока не будет развита теоретическая наука, которую возможно было бы, собственно говоря, к чему-то приложить (к примеру, не может быть развитой медицины без развитой физиологии), все равно эмпирическое знание всегда имеет определенное применение. Резонно будет также сказать, что процесс познания может быть полезен не только в строгом (и, вероятно, узком) позитивистском смысле, но и с других точек зрения. Рассмотрением данных вопросов Конт занимается лишь поверхностно, но все же из его «Системы...» ясно видно, что нравственное возрождение, за которое он ратует, вряд ли может наступить в результате социологического изучения общественных явлений или введения каких-то долгожданных законов, которые смогли бы управлять последними.

* Букв: «Наука, из которой — предвидение; предвидение, из которого — действие» (либо в другом часто цитируемом варианте: «От науки к предвидению, от предвидения к действию») (фр.).

Мы затронули некоторые из основных положений Конта, выдвинутые в его объемистом «Курсе...». Мне представляется, что большинство из них сегодня заслуживают такого же внимания, какого они заслуживали во времена Конта. Безусловно, мы не можем безоговорочно согласиться со всеми из них. К тому же Конта надо подвергнуть критике за его почти всецелое пренебрежение фактами (когда в третьем томе «Системы...» он вдруг начинает приводить факты из европейской истории, это даже вызывает удивление). Вместе с тем судить его слишком сурово тоже не следует, ибо он читал лекции по философии науки и истории науки (можно сказать, что он был первым историком науки), а не по науке как таковой. Конта весьма часто упрекали за его манию к систематизации, или, по выражению Ренана, за «системный дух». Но я полагаю, что наиболее серьезная критика относится к его интерпретации истории в стиле *post factum*, к его толкованию исторического процесса на основании материала, ограниченного во временном и географическом отношениях, с точки зрения всеобщей последовательности событий «неизбежного», «неотвратимого» и «необходимого» характера (опять же метафизические термины!), где для человеческого выбора и намерения не оставалось места и человек становился исключительно зрителем, а не творцом своей собственной судьбы. В адрес Конта часто отпускалось и еще одно справедливое замечание: могли он, со всеми своими разговорами о методологии и законах, предсказать хотя бы одно более или менее значительное событие в истории человечества, хотя бы один из тех великих социальных сдвигов, о которых он так много говорил? Что ж, мы можем только сказать, что его предсказания носили в самом деле чересчур широкий характер: «Сова Минервы расправляет свои крылья только с приходом сумерек»⁵.

И все же, несмотря на все недостатки «Курса...», мне представляется правильной его оценка Джоном Морли: «Этот анализ социальной эволюции будет и впредь считаться одним из величайших достижений человеческого интеллекта». Социальным антропологам стоит поразмышлять над тем, какое глубокое воздействие (как прямое, так и косвенное) труды Конта оказали на наш собственный предмет. Обычно — и по сути, конечно, верно — воздается должное исследованиям Дюркгейма; но если быть до конца честными и внимательными, то надо признать, что в сочинениях последнего мы найдем немного методологически и теоретически важных элементов, которых мы бы прежде не нашли у Конта. И хотя, опять же, его нельзя сравнивать с Дюркгеймом, я бы, пожалуй, рискнул сказать, что

даже в теоретических построениях Рэдклифф-Брауна нет ничего, что не было бы на век раньше настолько же ясно и логично изложено Контом. Мы можем закончить наше знакомство с «Курсом...» словами его автора: «Человеческое мышление создало физику небесных тел, физику земных тел, механических и химических, органическую физику растительного и животного мира. Теперь, чтобы завершить систему наук наблюдения, ему только остается создать *социальную физику*» (С. 1830–1842, vol. 1, 12).

Но что мы можем сказать о «Системе...» Конта, представляющей собой более поздний этап его интеллектуального пути? Сам Конт противопоставлял две свои «карьеры»: он считал себя Аристотелем-Контом, т.е. ученым, во время написания «Курса...»; и апостолом Павлом — Контом, т.е. пророком, во время работы над «Системой...». Однако озаряющего света по дороге в Дамаск здесь не было. Все значительные идеи «Системы...» (еще 2613 страниц!) можно найти в зачаточной форме в его более ранних сочинениях, как, впрочем, и в работах Сен-Симона. А потому удивленное негодование его друзей, таких, как Литтре и Милье, по поводу якобы внезапного перехода Конта в «другую веру», представляется мне плохо обоснованным. В самом деле, многое из сказанного в «Системе...» — это полемическое по характеру и достаточно напыщенное по стилю повторение того, что уже было изложено в «Курсе...», причем с добавлением весьма утомительного назидания для людей будущего. Во всяком случае, можно вполне понять то уныние, с которым кое-кто из его почитателей встретил «Систему...». И потом, надо признать, что Конт все-таки был немного сумасшедшим (пожалуй, даже в большей степени, чем Сен-Симон и Фурье). Большинство из его современников видели в его поздних сочинениях и поступках симптомы неуравновешенности, о которых Литтре говорил как о «приступах безумства»⁶. Достаточно взглянуть на его портрет, чтобы заметить его блуждающий взгляд отрешенного демона. Но не будем погружаться в детали и приведем лишь один пример его причуд. В убеждении Конта, что наука и католичество являлись естественными союзниками, вероятно, был свой резон, но все же его попытки соединить позитивизм с нравственным возрождением зашли далеко, когда он решил отправить эmissара к генералу ордена иезуитов, чтобы склонить последнего на свою сторону (в лице генерала иезуитов Конт видел настоящего главу церкви, считая папу Римского не более чем епископом Рима). Конт, как и Ренан, никогда не переставал быть своего рода католиком. Вся задуманная им структура его «Религии человечества», с ее литургическим календарем и таинствами

(Конт считал, что религиозные обряды возникли раньше догматов), была построена по образцу римской церкви. Стоит ли удивляться, что к концу жизни книга «О подражании Христу»⁷ стала для него настольной? Далее он предусматривал, что новое общество должно было управляться предпринимателями вместо военачальников и учеными вместо священников, которые олицетворяли бы собой светскую и духовную власти (еще одна из идей, которые Конт позаимствовал из средневековья). Объему социального регулирования в этом обществе могли бы позавидовать даже коммунисты. Каждый человек к 21 году был обязан иметь определенное знание обо всех абстрактных науках, а также владеть греческим, латинским и пятью основными современными языками. Милль сокрушал тот факт, что Конт отобрал только 150 книг по науке, философии, поэзии, истории и общему знанию (подборка, впрочем, была совсем недурна) и предложил подвергать все остальные книги систематическому истреблению. При этом сам Конт взял за правило и вовсе воздерживаться от чтения, за исключением произведений ряда своих любимых поэтов, в целях «умственной гигиены» (*hygiène cérébrale*), — в чем Милль усмотрел еще одно свидетельство его деградации, но, как мне кажется, мог бы с таким же успехом усмотреть и поступок оздоровительного характера. Думаю, что многие из таких странностей можно было бы попросту приписать эксцентричности, в то время как более серьезные симптомы психического расстройства следовало бы видеть, вероятно, в его дошедшей до маниакальных пределов страсти к систематизации — систематизации, как я уже, кажется, упоминал, не только в интеллектуальных, но и во всех нравственных вопросах.

Может сложиться впечатление, что «Система...» не стоит дальнейшего рассмотрения как сочинение, содержащее столь много очевидно странноватых идей, не представляющих большого научного интереса — быть может, за исключением некоторых тем, например соображений Конта по поводу семьи и языка. Я остановился на «Системе...», однако, по двум основным причинам. Во-первых, Конт полагал, что наука сама по себе нейтральна. Она может вести к открытию фактов и законов, которые управляют фактами, но она не может решить за нас, каким образом мы должны поступать с полученным знанием (в этих выводах Конта присутствует явное противоречие, так как если мы подчинены непреложным законам, то у нас просто нет выбора). Наука может, по разумению Конта, предсказать нам даже направление неизбежного хода социальной эволюции, но она не может гарантировать, что какое-либо общество останется навсегда

на этом эволюционном пути (снова противоречие). Для того чтобы наука приносила пользу человеку, должна быть социальная гармония, происходящая не только из позитивистской философии, но и из нравственности, которая зиждется на чувстве долга (конечно же, он ставит ударение на долге, а не на правах — «вульгарной метафизической концепции»), а также из милосердия и любви. Мы должны «жить для других». История для Конта, по верному замечанию Р.Арона (Aron 1967), заключалась не только в развитии разума, но и в развитии чувств и нравственности, поскольку именно чувства определяют непосредственные действия, в то время как разум служит лишь достижению конечных целей: «Обдумывай действия, но действуй по предчувствию!» (С. 1851–1854, vol. 1, 688). Сердце и ум должны находиться в согласии, но сердце должно быть ведущим, а интеллект — ведомым. Есть логика ума, и есть логика сердца, но «чувство должно... всегда доминировать над разумом» (С. 1851–1854, vol. 1, 435).

В конечном счете, однако, мораль и нравственность покоятся не только на любви — хоть она и является сама по себе необходимой, наивысшей и конечной инстанцией, но и на дисциплине, наблюдении, порядке, систематизации и силе. Вероятно, следуя нашей современной терминологии, некоторые могли бы назвать Конта «фашистом», ибо, согласно Конту, социальные институты вырастают из убеждений и обретают законность и стабильность только в том случае, если все без исключения проникаются этими предписанными и обязательными убеждениями (на самом деле люди просто вынуждены принять их, так как альтернативные убеждения невозможны). Фанатичную строгость и деспотизм такого правила должно было до некоторой степени смягчить положительное влияние женщин — матерей, сестер, жен и дочерей; женам предназначалась роль «морального центра семьи» (С. 1851–1854, vol. 2, 204). Чувству, разуму и действию в позитивистском обществе должны были соответствовать «три элемента, необходимые для союза возрождения: женский, философический и народный» (С. 1851–1854, vol. 1, 215). Впрочем, никакой сентиментальности в отношении Конта к женщинам в этом усматривать не следует. Надо напомнить, что Конт видел в браке моногамный и неразделимый союз, в котором жена подчинялась мужу, ибо гармония могла существовать только там, где один командовал, а другой повиновался (безусловно, взгляды Конта и Милля расходились по данному вопросу). К тому же надо добавить, что в живом и всеобъемлющем воображении Конта реформы общества и мадам де Во смешивались воедино. В заключительной

части «Системы...» он писал: «После 1845 года, под ее святым покровительством, я в полной мере познал смысл своей карьеры, вторая часть которой должна преобразить философию в религию, подобно тому как первая ее часть преобразила науку в философию» (С. 1851–1854, vol. 4, 529). Так что даже если озаряющего света и не было, то было, во всяком случае, ангельское видение.

Вторая причина, по которой я затрагиваю «Систему...», заключается в следующем. У Конта сложилось понятие об истории как об эволюционном росте человечества, Великом Существе» (*Grand-Être*), частью которого являлись как живущие, так и ушедшие. По его собственным памятным словам: «*L'Humanité se compose de plus de morts que de vivants*» и «*Les morts gouvernent de plus en plus les vivants*»*. Мы не существуем как отдельные лица. Если мистики могли утверждать, что мы обретаем свое существование в Боге, в котором мы становимся частью друг друга, то, согласно Конту, мы существуем только в человечестве Великого Существа, в котором наши незначительные единичные сущности соединяются. Если в течение нашей жизни мы отдаем человечеству то, что в наших силах ему отдать, а не просто берем от него то, что можем взять, мы бессмертны, а вернее, бессмертны наши имена, но не сами наши личности (несколько неудовлетворительное решение проблемы выживания для тех, кто отдает, но о ком забывают). Во всем этом по сути заключается его позитивистская концепция Церкви Воинствующей, Церкви Претерпящей и Церкви Победительной. Как я уже упомянул, индивид являлся для Конта абстракцией. Но общество, в его более широком смысле «человечества», являлось реальностью. Имена индивидов могут всплывать в областях искусства, философии и науки, но в истинном смысле все эти сферы деятельности следует понимать как создания человечества, даже несмотря на то что их коллективная природа выражена через индивидуальность. Знаменитые люди — наследники истории, а не ее творцы — не они творят историю, но история творит их. Безусловно, основное положение религиозной теории Дюркгейма, гласящее, что люди чтят свое собственное общество, думая, что они поклоняются богам, опирается на выводы Конта — на ту самую иллюзию, которую Конт хотел сделать реальностью. От Конта же Дюркгеймом унаследована и вся его концепция общества и культуры как явлений, коллективно вырабатываемых и носящих обязательный или принудительный характер

* Человечество состоит все больше из мертвых, чем из живых. Мертвые все больше и больше управляют живыми (фр.).

для индивидов. Некоторые склонны усматривать в идее Великого Существа излишнюю сентиментальность, но я бы, пожалуй, предпочел увидеть в ней глубокое чувство. В этой идее можно различить весьма глубокомысленную концепцию истории (скорее этическую, чем научную, если хотите), в которой, как мне кажется, присутствует вовсе не противоречие программе «Курса...», а ее переложение с нравственной, благотворительной и поэтической точки зрения. А если рассматривать ее с такой точки зрения, то, несмотря на все разговоры Конта о «неизбежности», можно только в очень неопределенном и частном смысле утверждать, что он был детерминистом.

Дойдя до конца этого очерка, читатель может задаться вопросом: есть ли смысл копаться в прошлом? В отношении социальных исследований Конт сам ответил на этот вопрос: мы сможем уяснить смысл наших понятий об общественной жизни лишь тогда, когда мы что-нибудь узнаем об истории их развития. А антропологам к тому же это может просто преподать урок скромности: «После меня придет созидатель. Скажите ему, что и я что-то познал!»

Глава 7

МАК-ЛЕННАН

(1827–1881)

Мак-Леннан входил в состав Шотландской коллегии адвокатов и наряду с Робертсоном Смитом был учредителем «Клуба эдинбургских вечеров». В последние годы жизни он поселился в Лондоне. Его главные работы: «Первобытный брак» (*McLennan* [далее — *M.L.*] 1865) и «Патриархальная теория» (*M.L.* 1885). В 1876 г. «Первобытный брак» был переиздан вместе с несколькими другими очерками в книге под названием «Исследования по древней истории», и я пользуюсь вторым изданием этой книги (*M.L.* 1896). «Патриархальная теория», представлявшая собой критику теорий Мэна, была опубликована посмертно. Как критик Мак-Леннан был очень строг — особенно сурово он относился к Моргану, о книге которого «Системы родства и свойства» (*Morgan* 1871) он сказал: «Страшный сон, если не кошмар». Он обвинил Моргана в плагиате идей Лафито. Он также подверг осмеянию книгу сэра Джона Лёббока «Происхождение цивилизации»¹ (*Lubbock* 1870). Но все же его самая острая критика была, пожалуй, направлена против «Древнего права» Мэна (*Maine* 1861). Мак-Леннан заявил, что ни потестарность, ни агнатность в том смысле, какой этим терминам придавал Мэн и специалисты по римскому праву, не встречались нигде и никогда, за исключением исторического Рима; следовательно, у нас нет никаких доказательств того, что патриархальная семья была первичной и универсальной. Мак-Леннан утверждал, что агнатность не может происходить из потестарности и ее легко объяснить на основании патрилинейности и экзогамии. Более того, добавлял он, если бы Мэн был прав в данном вопросе, то сам факт, что в Риме потестарность пережила агнатность, выглядел бы крайне нелепым. Наконец, самый уязвимый аргумент Мэна он усматривал в утверждении, что структура, которую мы сегодня называем линиджем с матрилинейным счетом происхождения, должна полностью совпадать со структурой линиджа с патрилинейным счетом происхождения, за вычетом

отсутствующих в первом линидже потестарных ячеек. Различие во взглядах этих двух людей шло гораздо дальше, чем данный частный аспект: они по-разному трактовали вопрос происхождения общества. Согласно Мэну, причиной этого явилась разрастающаяся семья. Согласно Мак-Леннану, социальные отношения начались не с семьи, а с кровнородственных тотемических групп, из которых при известных обстоятельствах семья возникла как отдельная социальная группа.

Мак-Леннан глубоко верил в социологические законы. Сравнение простейших и древних обществ привело его к выводу, что «...история человеческого общества — это история развития, следующего одному общему закону, а разнообразие форм жизни, т.е. разнообразие семейных и гражданских институтов, главным образом объясняется исключительным характером развития отдельных подразделений человеческого сообщества» (M.L. 1896, 9 ff.). Это развитие происходит благодаря действиям внутренних сил общества. Поскольку развитие однолинейно, то классификация простейших обществ выстраивается в хронологической последовательности, т.е. по стадиям. Хронология, однако, имеет логический, а не просто исторический характер. Допустив, что все общества прошли через одни и те же стадии, можно осуществить историческую реконструкцию. Мак-Леннан прекрасно понимал, что его реконструкции будут обречены на неудачу, если доказательства, которыми он оперирует, не окажутся надежными (в особенности если какой-либо обобщающий вывод окажется основанным на косвенных свидетельствах, т.е. на ряде логических предположений). Он был вынужден признать, что описания простейших обществ были неполными и испорчены предубеждениями и невежеством людей. Мак-Леннан также сознавал, что его выводы будут в некоторой мере гипотетическими, а стало быть, малоубедительными до тех пор, пока не появятся реальные доказательства, подтверждающие существование выдвинутой им цепи стадий развития и показывающие, как именно каждая стадия подготавливает дорогу для следующей. Поэтому он употребил метод, который позволил ему продемонстрировать, что цепь стадий, воссозданная на логических критериях, могла вполне рассматриваться в качестве цепи действительно существовавших исторических стадий. Мак-Леннан считал, что изучение исторических стадий сродни исследованию «символов», или социальных пережитков, представляющих собой нечто вроде рудиментарных органов животных или немых букв в словах. Он считал, что, когда обычай или институт отмирает, он часто оставляет свидетельства своего существования в архаических обрядах. Когда мы наталкиваемся на обряд, совершение которого не имеет

смысла в сегодняшних социальных условиях, то вправе допустить, что он является реликтом предшествующей стадии общественного развития. Он верил, что, если мы обнаруживаем у простейших народов функционирующие институты, имеющие такие же «символические» черты, какие мы находим в виде пережитков у более развитых народов, мы можем с уверенностью говорить о том, что более развитые общества некогда были похожи на более простые.

Теория однолинейного развития, или закона социального роста (закона диахронного по своей сути), предполагает существование законов функционального или синхронного типа; при этом изменение в том или ином институте всегда приводит к соответствующим изменениям в других институтах, поскольку на каждой стадии все они образуют единое целое, все части которого жестко взаимосвязаны. А стало быть, «...для исчерпывающего объяснения происхождения экзогамии необходимо признать, что там, где преобладала экзогамия, преобладал и тотемизм; там, где преобладал тотемизм, в свою очередь, преобладала кровная вражда; где преобладала кровная вражда, там господствовали религиозные обязательства мести; где господствовали религиозные обязательства мести, там господствовал инфантицид (убийство девочек); а там, где господствовало убийство девочек, преобладало родство по женской линии» (M.L. 1896, 27).

В «Первобытном браке» Мак-Леннан решил выяснить происхождение и значение (эти слова имели для него почти одинаковый смысл) обычая брака умыканием — обычая, который он считал практически универсальным. Данный обычай может существовать в реальной или символической форме, причем символическая форма — пережиток формы реальной. Какие предположения можно высказать об обществе, в котором практика умыкания женщин из другого племени была постоянной? Очевидно, такая практика могла процветать только там, где рассматриваемые группы были политически автономны. Эти группы, по мнению Мак-Леннана, были родственными — у них были общие интересы и владения, они разделяли определенную территорию и жили под руководством патриарха. Далее напрашивается предположение, что эти группы были экзогамными, потому что иначе не возникло бы необходимости в захвате жен и в обычае брака умыканием. Экзогамию Мак-Леннан определял как «закон, запрещающий брак между людьми одной крови или одного рода как кровосмесительный»; а эндогамию — как «закон, запрещающий все браки, кроме браков между людьми одной и той же крови или рода» (M.L. 1896, 46). Таким образом, существование мелких независимых племен, экзогамия и умыкание жен взаимо-

связаны, а раз они взаимосвязаны, то там, где мы сегодня находим один компонент — умыкание или экзогамию, мы можем предполагать, что и второй тоже некогда существовал. Однако из-за экзогамии матери в каждом из племен оказывались пришлыми, и, поскольку племена были матрилинейными, их единство распалось и стал возможным брак через помолвку или покупку.

Эти постулаты и выводы являются чисто логическими конструкциями, но в пользу Мак-Леннана можно сказать, что он все же попытался продемонстрировать, каким образом одна стадия развития могла переходить в следующую. Кроме того, он попытался подкрепить свои утверждения на основании известных в то время этнографических данных (они приведены в 3-м томе его работы). Он полагал, правда, что не требовалось множества примеров, чтобы показать, что типичные отношения между первобытными группами были отношениями войны и постоянной вражды, и ему не составило труда доказать, что экзогамия являлась наиболее распространенным принципом брака среди первобытных племен. Он также думал, что может на небольшом ряде примеров показать, что у первобытных народов экзогамия, враждебность, преобладающая в отношениях между племенами, а также умыкание жен и поныне встречаются в реальном сочетании и что на основании одного этого можно предположить, что такое сочетание некогда существовало и там, где сегодня мы находим лишь один из его трех элементов.

Но почему экзогамия была так широко распространена? Она возникла из практики убийства девочек, которая, по мнению Мак-Леннана, была обычной повсюду среди «дикарей» и была связана с тяжелыми условиями существования. Поэтому возникала необходимость умыкать женщин извне, а также обычай полиандрии (многомужество) внутри племени. Убийство девочек тем самым прибавляется к пучку основных характеристик экзогамии. Логически также следует, что родство прослеживается только через женщин. Идея экзогамии не может быть отделена от идеи родства, и человек всегда в первую очередь замечает, что он одной крови со своей матерью. Таким путем мы получаем оправданное предположение, что когда общества начинают развиваться от стадии промискуитета (которая весьма гипотетична, но логически необходима), они вступают на стадию родства через женщин и только через женщин. Действительно, матрилинейность должна была предшествовать экзогамии, так как родство, по идее, зависит от единства крови. Без признания родства просто не было бы самих социальных групп, необходимых для существования экзогамии. Мак-Леннан был удовлетворен, что

нашел факты, поддерживающие эту часть его теории (он верил, что родство через женщин существовало повсюду среди австралийских аборигенов, среди большинства индейцев Америки, как и среди островитян Южных морей). Все эти предположения были, конечно же, правомерны. Правило любой науки — делать выводы из постулатов при условии, что случаи исключений всегда принимаются в расчет и что основных данных хватает для подтверждения гипотезы.

Но теперь к этому пучку логически взаимосвязанных (а по его представлению, и практически взаимосвязанных) институтов, т.е. к небольшим кровнородственным племенам, экзогамии, браку умыканием, убиению девочек и родству через женщин, Мак-Леннан, которому уж никак нельзя отказать в последовательности, решил прибавить и полиандрию. Он полагал, что полиандрия была некогда широко распространенной практикой и что следы ее можно найти везде, где есть следы родства через женщин, т.е. почти повсюду. Он видел в полиандрии следующую ступень после промискуитета и различал две ее формы: более грубую, всегда встречающуюся вместе с матрилинейностью и матрилокальностью, типичным примером которой могла служить *система наяров*; и менее грубую, которая развилась из последней, патрилинейную и патрилокальную — типично представленную на примере *тибетской* системы. В системе наяров мужья не являются братьями, в то время как в тибетской они, наоборот, являются таковыми. Когда «братская» полиандрия сочетается с патрилокальностью, возникает патрилинейность. Левират² явился реликтом тибетской формы. Когда левират начал отмирать, а семья медленно приобретает привычную нам форму, то в ходе этих процессов была разрушена практика экзогамии. «Порядок общественного развития, с нашей точки зрения, таков: сначала возникает племя, затем род или клан и только в последнюю очередь — семья» (M.L. 1896, 154).

Большая часть поздних работ Мак-Леннана содержит дальнейшее развитие тем, уже разобранных в «Первобытном браке», за исключением оригинального вклада в обсуждение проблемы тотемизма, который вместе с кровной враждой он включил в свой пучок признаков. Теперь ему показалось недостаточным объяснять обычай умыкания жен из другого племени одним лишь убиением девочек. Он дополнил его следующими предположениями. Первобытные кровнородственные группы были объединены общей культовой заботой о своих тотемах и обязательствами кровной мести. Когда вследствие убивания девочек брак умыканием начал становиться обычаем, единство кровнородственных тотемических групп было разрушено, и они рассеялись в виде отдельных родов или кланов по локальным пле-

менным группам типа тех, какие мы находим сегодня в Австралии. Стало быть, внутри каждого племени должен был появиться запрет на умыкание женщин, происходящих из той же кровнородственной тотемической группы, что и похититель, поскольку умыкание едва ли могло совершаться без кровопролития и вело бы к нарушению обязательства кровной мести, существующего среди родственников. Другого способа добыть жену, кроме как умыканием, не было, а раз мужчины не могли похищать женщин-родственниц, они не могли на них и жениться. Жениться они могли только на женщинах, не связанных с ними отношениями родства. Это стало причиной возникновения экзогамии.

Последнее утверждение Мак-Леннана сводилось к следующему. Самые первые общества были гомогенными родственными группами с тотемными связями и обычаем кровной мести. Брак в начале был неизвестен. Затем близость детей к матерям привела к разделению групп на простые семейные ячейки наярского типа и к древнейшей социальной системе, в которой воплотилась идея кровного родства, причем родства исключительно через женщин. В таких обстоятельствах, вследствие инфантицида возник обычай умыкания женщин, а вслед за ним — закон экзогамии. Благодаря совместному воздействию системы брака умыканием, экзогамии и родства через женщин была разрушена первоначальная гомогенность группы. Кровнородственные группы утратили свои характерные черты и превратились в отдельные племена, каждое из которых содержало в себе ряд родов, оставшихся от разных групп. В дальнейшем наярская форма полиандрии уступила место тибетской форме, а систему родства исключительно через женщин сменила система, признающая родство также и через мужчин, а последняя, в свою очередь, стала в большинстве случаев переходить в систему родства исключительно через мужчин. (В своих ранних работах Мак-Леннан считал, что агнатность непосредственно вытекает из установления родства через мужчин; позже он пришел к заключению, что в этом была исключительная особенность римского общества.) Брак в полном смысле слова появился только с возникновением тибетской полиандрии и счета происхождения через мужчин. Наярская система стала изменяться уже с началом обычая брака умыканием. Пленники становились рабами своих захватчиков, и жена стала попросту отождествляться с подчиненной — с этого, собственно, и начался брак. Мак-Леннан со временем дополнил свою общую схему понятиями касты и эндогамии, предположив, что отдельное племя, достигнув стадии патрилинейности и возгордившись военными успехами, могло отказаться от

браков с женщинами из других племен и постепенно стать эндогамной кастой, приняв на веру вымысел (по всеобщей склонности неразвитых народов к эпонимии), что все члены касты якобы произошли от общего предка.

Сегодня все это читается как неправдоподобная история. Но нам следует отдать должное Мак-Леннану. Он первым всесторонне проанализировал все, что было известно о первобытных народах. Он не просто копался в книгах путешественников — он на самом деле первым применил сравнительный метод в глобальном масштабе. Более того, его толкования были строго социологичны по характеру — например, брак умыканием и экзогамия были объяснены путем сопоставления с другими институтами, встречающимися вместе с ними, или же с институтами, из которых они могли развиться. Он старался воздерживаться от априорных рассуждений: начал он несомненно с предвзятых мнений, но в отличие от шотландских философов-моралистов не стал так явно опираться на постулаты и аксиомы и делать из них дедуктивные выводы. Насколько бы ложными ни были его факты и интерпретации, он все-таки начинал с фактов (или с того, во что верил как в факты), и если не всегда строил свои теории в соответствии с последними, то по крайней мере старался не допустить, чтобы теории противоречили фактам. Помимо этого сравнительный метод, который он взял на вооружение, позволил ему в процессе тщательного отсеивания общего от частного прийти к важным классификационным концепциям: *экзогамия, матрилинейность, тотемизм и брак умыканием*.

Но Мак-Леннана, конечно, можно критиковать за факты, методы и выводы. Я остановлюсь только на нескольких примерах. Как указывает Лоуи³, факты на самом деле не подтверждают выводов Мак-Леннана о том, что нормальным состоянием первобытных народов является постоянная вражда, что практика убийства девочек была широко распространена, что полиандрия представляет собой институт всеобщий, что экзогамия постоянно сопровождается похищением невест, что во всех обществах родство признается только по одному предку и что, наконец, тотемизм подразумевает культовое поклонение и является единственным содержанием первобытной религии (Lowie 1936, 43 ff.). К этому я могу добавить, что родство не обязательно осмысливается с точки зрения «крови» (австралийские патрилинейные общества, например, обнаруживают безразличие к физическому отцовству). Неверен и тот вывод, что система родства через женщин «...преобладает у подавляющего большинства существующих ныне примитивных народов» (M.L. 1896, 198). Мак-

Леннан в особенности ошибался, предполагая, что все австралийские аборигены матрилинейны. Далее, весьма вероятно, что обычай брака умыканием вряд ли представляет собой «нормальный» способ добывания жен. Многие другие утверждения Мак-Леннана также не подтверждаются известными нам фактами — к примеру, то, что «...женщины в диких племенах всегда порочны и с самого детства приучены к сценам разврата» (M.L. 1896, ii). Ни одна логическая конструкция не имеет смысла, если она опровергается фактами по такому количеству важных аспектов.

Лоуи, впрочем, придерживался мнения, что схема Мак-Леннана как чисто логическая вызывает уважение. Действительно, будучи адвокатом, Мак-Леннан хорошо аргументирует свои построения, но все же, внимательно изучив его доказательства, мы видим в них существенные пробелы. В самом деле, как можно согласовать убийство девочек с браком умыканием? Если существовали реципрокальные набеги племен с целью захвата жен, то как можно соотнести их с матрилинейностью и кровной мстью? Безусловно, гомогенные родственные группы, матрилинейность и экзогамия несовместимы! Если причиной убийства девочек были тяжелые условия существования, то почему не предположить, что инфантицид должен был существовать на самой ранней из рассматриваемых стадий? В рассуждениях Мак-Леннана можно найти множество других противоречий.

Одна из основных причин путаницы в сочинениях Мак-Леннана и его современников — это слепота по отношению к социальному приоритету семьи. У любых, даже самых примитивных народов институты брака и семьи встречаются вне зависимости от развитости других институтов, с которыми они могут быть связаны. Утверждение же Мак-Леннана безоговорочно опирается на тот догмат, что в раннем обществе не существовало никаких институтов. В его время это считалось аксиомой (Мэн был примечательным исключением, но в общем данное заблуждение не рассеивалось вплоть до Вестермарка и Малиновского). Другой причиной путаницы являлась нередкая и по сей день ошибка, а именно отнесение принадлежности к линиджу и родственных связей к явлениям одного порядка. Мак-Леннан, в частности, рассуждал так: раз в первобытных обществах по каким-то причинам было принято прослеживать происхождение только по одному из родителей, то, следовательно, все родство по другой линии не имело значения ни в каких социальных контекстах. Из этих же убеждений он критиковал Мэна за утверждение, что правовые отношения между мужчиной и его родней по матери, такие, как запрет на инцест и т.д., свидетельствуют против

существования агнатности. Мак-Леннан считал, что матрилинейность и патрилинейность абсолютно противоположны. Его дальнейшей и катастрофической ошибкой было то, что он путал десцедентные группы с политическими, локальными или общинными группами, а кланы смешивал с теми образованиями, которые он называл племенами. За это его сурово осудил Морган (который, в свою очередь, пострадал от мстительности Мак-Леннана). Экзогамные племена занимали основное место в теории Мак-Леннана. Морган же считал, что племенной экзогамии не существует. Морган был несомненно прав — все неясные и противоречивые случаи на самом деле должны были объясняться частностями родственных отношений между членами небольших локальных общин. В типичной локальной общине даже у самых примитивных народов всегда есть женщины, которым разрешено выходить замуж внутри своей группы. Здесь Мак-Леннан проявил максимум путаницы — главным образом за счет в высшей степени туманного употребления терминов.

Мак-Леннана можно критиковать за многие общие недостатки, которые были свойственны большинству, если не всем его современникам. Все они активно спорили друг с другом по поводу толкований и интерпретаций, но тем не менее их аналитические методы и характер выводов оставались одними и теми же. Гипотезы в основном надстраивались над фактами, а не вытекали из них. Действительных данных, подтверждавших теории о стадиях социального развития, как таковых не было. Мак-Леннан был реалистом, который размышлял о тотемизме, экзогамии, матрилинейности и т.д. как о неких явлениях везде и всюду одинаковых — явлениях, которые можно считать, как предметы. Его стадии являются по сути конгломератами таких «явлений». Ему пришлось принять идею этих стадий, неудовлетворительную и лишенную исторических доказательств, так же как ее пришлось принять всем, кто пытался свести социальное развитие к научным законам. Это все можно, конечно, понять, если представить Мак-Леннана и его современников-антропологов в общей атмосфере социальных взглядов того времени. На «примитивные» народы смотрели сквозь призму викторианского самодовольства: материализм, рационализм, пуританство, либеральное капиталистическое попустительство и глубокое чувство привязанности к классовым основам. Считалось само собой разумеющимся, что антиподом викторианской культуры был самый низкий из всех возможных уровней культуры, а пренебрежение викторианцев историей и обществами, отличными от их собственного, было беспредельным.

Глава 8

РОБЕРТСОН СМИТ

(1846—1894)

Уильям Робертсон Смит был выдающимся ученым-семитологом, знатоком и толкователем Библии, обратившимся к антропологии в значительной степени под влиянием своего друга и соотечественника Мак-Леннана. Влияние последнего очевидно сказалось в его трактовке тотемизма и матрилинейного счета происхождения в древней Аравии. Смит был широко образованным человеком. Одно время он преподавал физику и вполне мог возглавить кафедру математики и логики, если бы решился отказаться от своего призвания служить на религиозном поприще. Его отец был священником Независимой церкви, отколовшейся от официальной церкви Шотландии, и сын был воспитан в строгом благочестии и почтительности к атмосфере церкви. С блеском закончив Абердинский университет в 1870 г., Смит был принят на кафедру гебраистики и экзегетики Ветхого Завета в колледж Независимой церкви Абердина. Потом, в 1875 г., он поместил в девятом издании «Энциклопедии Британника» несколько статей, которые (в особенности статья «Библия» и, в частности, замечания о датировке и композиции книги Второзаконие) шокировали местное отделение Независимой церкви. С 1875 по 1881 г. Смит неоднократно предстал перед церковным судом по обвинению в ереси. В конце концов, несмотря на то что с него сняли обвинение и он сохранял духовный сан до конца своих дней, его все же удалили с кафедры колледжа за причиненные волнения и беспорядки, а также из-за опасений (надо заметить, небезосновательных), что студенты, изучающие богословие, из-за его лекций могут утратить всякую веру в будущую профессию. И Робертсон Смит стал работать в «Энциклопедии Британника». В 1883 г. Смит был назначен преподавателем арабского языка в Кембридж на место Палмера¹, который был убит арабами на Синайском полуострове. В 1885 г. его избрали сотрудником Крайст-колледжа, в 1886 г. назначили на должность библиотекаря в Кембриджском университете,

а в 1889 г. — предложили почетное место лектора и профессора арабистики имени сэра Томаса Адамса (*Black, Chrystal* 1912).

Смит был удивительным тружеником. Он опубликовал несколько книг, свидетельствующих о его глубочайшей эрудиции: «Ветхий завет в иудейской церкви» (Robertson Smith [далее — R.S.] 1881), «Пророки Израиля» (R.S. 1882), «Родство и брак в древней Аравии» (R.S. 1885) и «Религия семитов» (R.S. 1927 [1889]). Посмертно был также опубликован сборник его статей и очерков (R.S. 1912). Я предлагаю рассмотреть книги «Родство и брак в древней Аравии» и «Религия семитов», которые прекрасно иллюстрируют его методы социологического анализа. Они обе основаны преимущественно на письменных источниках, но в некоторой мере дополнены материалами путешествий Робертсона Смита в Египет, Палестину, Сирию, Аравийский полуостров и Тунис.

В обеих книгах Смит ограничил себя главным образом сферой семитологии. Он попытался реконструировать самые ранние формы социальных институтов семитов, в основном арабов-бедуинов (до появления Мухаммеда) и древних евреев. В отличие от Мак-Леннана он сравнивал культуры, которые были не только схожими во многих отношениях, но и генетически родственными; таким образом, он поступал, как де Куланж, пытавшийся реконструировать ранние индоевропейские институты, в частности институты древней Италии. В подобных попытках, по существу, нет ничего предосудительного — они оказались чрезвычайно продуктивными в филологических исследованиях и дали хорошие результаты при изучении права и мифологии. Я не вижу причины, почему ученый не может попытаться реконструировать социальные институты общества, не оставившего надежных исторических свидетельств, посредством сравнения косвенных исторических свидетельств с социальными институтами других обществ, которые, по предположениям, находились в единой культурной системе с обществом изучаемым. Такая реконструкция, конечно, может иметь большую или меньшую степень вероятности, но Смит прекрасно осознавал это. К сожалению, он позаимствовал у Мак-Леннана парадигму однолинейных стадий развития и старался подвести под нее свои данные по древней Аравии, для того чтобы показать, что аравийское общество было одним из частных случаев этой парадигмы. Он искал истоки патриархальных и патрилинейных бедуинских кланов (которые прослеживаются со времен Мухаммеда до наших дней) на более ранней стадии со счетом происхождения через женщин. Он также искал истоки обряда жертвоприношения (в той форме, в какой оно изображено в Ветхом Завете) в тотемиз-

ме. Как и все его современники, Робертсон Смит верил, что удовлетворительно объяснить какой-либо общественный институт можно только с точки зрения его исторического развития. Следовательно, институт может быть полностью понят, если определена его самая ранняя форма. Однако, как Мак-Леннан и многие другие, Смит пытался сочетать этот подход с формулированием или, скорее, с принятием на веру обобщающих положений о происхождении человеческого общества — так, подобно всем остальным, ему пришлось опереться на понятие об однолинейных стадиях развития. Вследствие этого временами он не только пользовался источниками некритически, но и сам себе мешал сделать выводы более простые и удовлетворительные, чем те, к которым он в конце концов приходил. Приведу несколько примеров.

Книга «Родство и брак в древней Аравии» типична для второй половины XIX в. по своей теоретической установке. Вкратце ее основную идею можно изложить следующим образом. Во всех человеческих обществах, а следовательно, и у доисламских арабов Аравии была стадия, когда сексуальные отношения не регулировались, т.е. стадия первобытного промискуитета. Далее арабы перешли к тому социальному состоянию, когда отдельные орды стали формироваться из людей, связанных между собой родством по женской линии. Это были матрилинейные родственные группы с полиандрическими сексуальными отношениями. В результате войн в некоторые группы стали попадать женщины из других групп — они становились собственностью всех мужчин и использовались для сожителства. Эта новая форма полиандрии, возникшая в результате брака умыканием, изменила и способ счета происхождения. Матрилинейные родственные группы стали патрилинейными, а впоследствии, когда брак умыканием постепенно уступил место браку выкупом (*mahr*), полиандрия стала также вытесняться моногамным браком. Однако еще долгое время как пережиток более ранней системы сохранялся обычай левирата.

Подобно Мак-Леннану, Смит поставил на первое место стадию первобытного промискуитета — дедуктивную логическую конструкцию, необходимую для того, чтобы развернуть парадигму социального развития. Он не предложил никаких доказательств в поддержку этой стадии. Поскольку не было также и подлинных исторических свидетельств в пользу матрилинейности, Смит пришлось прибегнуть к понятию пережитков, чтобы как-то обосновать свои положения, покоившиеся, по сути дела, на априорных этноцентристских допущениях. Исторические свидетельства показывают, что во времена

Пророка и еще задолго до него бедуины Аравии были разделены на множество локальных, или племенных групп, члены которых были связаны традиционным понятием о единстве крови, реальном или воображаемом, и признанием определенной системы взаимных общественных обязанностей и прав. Смит отмечал, что эти группы, обычно называвшиеся *hauu*, были корпоративными десцентными группами (или, как сказали бы мы сегодня, линиджными группами), а не просто группами, члены которых состояли в родстве. Эти линиджи были частями общей системы линиджей. Они представляли собой ветви десцентного генеалогического древа, две (или более) элементарные ветви которого образовывали младшую ветвь, а две (или более) младшие ветви, в свою очередь, объединялись в старшую ветвь и т.д. Все племенные группы были одинаково организованы и отличались одна от другой только размером, что и было представлено на генеалогическом древе отдаленностью от общего предка (R.S. 1885, 3—4). Более того, племенные группы, ведущие совместную политическую жизнь, тем или иным путем выискивали либо искусственно создавали звено генеалогической связи с доминантным линиджем племени и брали его *nisba* — родовое имя, а также воинский клич. Арабские составители генеалогий, например, сводили все линиджи Аравии в одну большую генеалогию, стержнем которой являлась линия пророка Мухаммеда. Для этого им пришлось провести эвгемеризацию племенных имен; а для того чтобы структура межплеменных отношений в генеалогии выглядела обоснованной, они подставляли фиктивные имена, поскольку ветви, ведущие от общего предка, должны были быть более или менее равной длины. В их таблицах эти фиктивные имена были помещены в самых неясных и неопределенных местах.

Самой крупной устойчивой политической группой было племя (*hauu*), которое вело войну и осуществляло кровную месть. Племя мыслилось как линидж внутри системы линиджей — системы, которая соответствовала политической системе племен. Когда племена становились слишком большими для территории своего расселения и исполнения кровной мести (т.е. для совместных действий), они распадалась и на генеалогическом древе появлялось разветвление. Когда племя становилось слишком маленьким для самообороны, оно присоединялось к более сильному племени, и это приращение той или иной выдумкой регистрировалось в генеалогии более крупного племени. Этот процесс распада и слияния был постоянной чертой племенной жизни древней Аравии. В данном аспекте анализ и описание бедуинских племен были сделаны Смитом блестяще.

Какие же доказательства привел Смит в подтверждение своего тезиса, что бедуинское общество, являвшееся исключительно патрилинейным, было некогда матрилинейным? Остановимся на некоторых из его рассуждений, хотя сегодня они могут показаться фантастическими. Прежде всего я должен напомнить, что в его время считалось аксиомой то, что матрилинейность везде предшествовала патрилинейности — в противном случае не могло быть и речи о прогрессе и развитии. Одним из главных аргументов, подкрепляющих эту аксиому, Смит считал живучесть некоторых обычаев. Доктрина общности племенной крови распространена в Аравии повсюду, что явствует из повсеместности обычая кровной мести. Все племя — одной и той же крови (я полагаю, что это положение спорно). Поэтому, говорит Смит, там, где существует патрилинейный счет происхождения, как в Аравии, мы вправе ожидать, что предком, который дал свое имя племени (эпонимным предком), окажется мужчина. И напротив, в обществе с матрилинейным счетом происхождения таким предком должна оказаться женщина. Следовательно, когда мы обнаруживаем, что значительное число аравийских племен ведет свое происхождение от женщины, то получаем убедительное свидетельство тому, что племена сегодня патрилинейные некогда были все-таки матрилинейными (R.S. 1885, 29). Смит выдвинул гипотезу женских эпонимов в противовес двум другим, более простым и убедительным. Одна из них принадлежит Нольдеке²: поскольку в арабской грамматике все племенные объединения обозначаются именами собирательными, а они всегда женского рода и сопровождаются местоимениями и глагольными формами тоже женского рода, то неудивительно, что названия некоторых племен могли иметь форму женского рода. Вторую гипотезу выдвинул Рэдхауз, защищавший арабских составителей генеалогий от критики профессора Вилькена³. Он заметил, что в полигамном обществе дети одного отца могут распределяться по группам, носящим имена их матерей, и это должно объяснять, откуда произошли линиджи с женскими эпонимами. Данная гипотеза согласуется с последними исследованиями линиджных систем (Peters 1960). Смита нельзя извинить за то, что он отверг гипотезу Рэдхауза якобы на том основании, что факты, ее подтверждающие, были в его время неизвестны, — на самом деле и сегодня линиджи арабов-бедуинов нередко носят имена жен их основателей, но при этом в течение уже по крайней мере 1500 лет бедуины ведут счет происхождения через мужчин. Это наиболее удобный способ различения линий, восходящих к одному и тому же мужчине, если потомки были рождены от разных женщин.

Упущение этого момента вносит погрешность в рассуждения Смита, поскольку даже лингвистические доказательства, которые он приводит, не могут оспорить тех фактов, что родственные связи всегда прослеживаются по матери, даже связи со стороны отца (ведь ребенок является сыном отца только потому, что его мать является женой его отца); что слово *umma* («община») происходит от *umt* («мать»); что родственные узы выражаются в еврейском и арабском языках словами *rehem* и *rahim* («матка»); что во всех частях Аравии одно из слов, обозначающих «линидж», это *batn* («живот», особенно «материнский живот»), синонимом которого является *lahm* («плоть»); и что слова *bait* («хижина») и *ahl* (эквивалент еврейского *ohel*, также «хижина» — которая, кстати, в древней Аравии принадлежала жене, а не мужу) употребляются для обозначения семьи и родственных групп.

Следующий аргумент Смита заключается в том, что там, где существует счет родства через женщин, препятствовать браку может только родня по женской линии, при этом в будущем нередко обнаруживается, что с началом признания приоритета отца остатки старого закона счета родства продолжают функционировать как запреты в разных коленах. В доказательство того, что в прежние времена мужчина мог жениться на своей сводной сестре по отцу, Смит приводил в качестве примера историю Авраама и Сарры. А если брак со сводной сестрой разрешался, то, значит, препятствий к заключению брака от родни по мужской линии не должно было существовать вовсе, за исключением запрета женитьбы мужчины на собственной дочери. Сегодня уже достоверно известно, что в доисламское время мужчины на Аравийском полуострове женились на своих племянницах и двоюродных сестрах со стороны отца. Что касается материнской стороны, то женитьба на самой матери запрещалась, и Смит также считал совершенно определенным, несмотря на отсутствие прямых и точных доказательств, что мужчина не мог жениться на единоутробной сестре. Он имел некоторые основания полагать, хотя факты и здесь были очень ненадежными, что мужчине было запрещено жениться как на сестре матери, так и на дочери сестры матери. Из скуднейших свидетельств, найденных где-то в литературе, Смит, наконец, сделал вывод, что с материнской стороны любые родственные отношения, более тесные, чем отношения кузенов, препятствовали браку. С его точки зрения, закон, введенный Мухаммедом, распространил на родственников со стороны отца ту старую арабийскую систему брачных запретов, которая прежде касалась только родственников со стороны матери.

Здесь Смит сам ввел себя в заблуждение. Из того факта, что происхождение прослеживается исключительно либо через мужчин, либо через женщин, вовсе не следует, что родственные отношения по линии противоположного родителя не признаются или не могут служить препятствием к браку. Вся путаница происходит из-за отсутствия четкого представления о том, что для определенных целей в обществе существует счет происхождения по одной линии и для таких же определенных целей — признание родства (в его разнообразных степенях) по сторонам обоих родителей. Принадлежность к линиджу и категории родства — совершенно разные вещи. Тот факт, что сегодня общество бедуинов-арабов патрилинейно, но все еще практикует запреты на брак с единоутробными родственницами, никоим образом не является свидетельством матрилинейного счета происхождения в более раннюю эпоху.

Вот еще один пример того, как Смит разбирался с фактами. Вслед за Мак-Леннаном он считал возможным доказать, что для бедуинов древней Аравии характерна не только матрилинейность, но и тотемизм (на этом же, как мы увидим, основывалась его теория жертвоприношения). Он рассуждал, что как матрилинейность древнее патрилинейности (поскольку всегда оставляет место для сомнений в том, кто был отцом, в то время как сомнений в том, кто — мать, быть не может), так и тотемизм должен быть древнее экзогамии, поскольку идея экзогамии «не могла быть воспринята дикарями в абстрактной форме — она обязательно должна была иметь конкретное выражение или, скорее, должна была получить осмысление в виде конкретной и осязаемой формы, которую, по всей вероятности, всегда давал тотемизм». Смит считал, что наличие экзогамии у древних бедуинов он уже продемонстрировал, а потому вопрос о тотемизме мог рассматриваться *a priori*. (На деле же он просто показал, что мужчина не мог жениться на близких родственницах с материнской стороны. Это вовсе не экзогамия. И стало быть, корреляция между экзогамией и тотемизмом, даже если она и была настолько определенной и общей, насколько полагал Смит, никак не могла работать в пользу утверждения, что у бедуинов некогда был распространен тотемизм.) Кроме того, у бедуинов не было обнаружено ничего тотемического в принципе. По этому поводу Смит снова обратился к свидетельствам о пережитках, реликтах тотемной системы. Характерными особенностями тотемизма в его дни считались: существование родов, названных по наименованию какого-либо животного или растения; представление, что все члены рода — одной и той же крови с родовым тотемом

либо же что все они — его отпрыски; и, наконец, священный характер тотема. Смит полагал, что если все три черты встречались у данного народа, то существование тотемизма было полностью доказанным. Впрочем, даже если у народа всех этих черт и не было, как, например, у бедуинов древней Аравии, то все равно, по словам Смита, доказательство считалось «морально обоснованным и полным», если три признака тотемизма обнаруживались в пределах той же расы.

В древней Аравии у многих бедуинских племен предок-эпоним носил имя какого-нибудь животного, и арабские составители генеалогий верили либо утверждали намеренно, что имя это являлось именем собственным предка-прародителя, даже если оно стояло во множественном числе. Смигу это казалось неправильным — ведь согласно его теории, такие племена были матрилинейными и должны были иметь прародительницу, а не прародителя (возможно, он был прав, утверждая, что данные названия животных должны были представлять собой прежде всего названия отдельного рода или отдельного линидажа; но, с другой стороны, обычай давать человеку кличку по животному тоже не так уж и редок). Смигу тем не менее пришлось признать, что среди имевшихся свидетельств не было ни малейшего намека на то, что племена, названные по животному, когда-либо проявляли к этому животному хоть какие-нибудь тотемные чувства. А потому ему осталось предпринять лишь одно — попытаться доказать возможность тотемистического склада ума бедуинов. Он рассуждал так: у бедуинов есть понятие, что между некоторыми людьми и гиенами существует сходство; Пророк не употреблял в пищу зайцев и гиен, так как верил, что это нечистые животные; в арабском фольклоре группы людей превращаются в животных, но продолжают вести себя как люди, а один клан даже оплакивал мертвых газелей, хотя сам и не являлся кланом газели. Следующим шагом в аргументации было то, что бок о бок с племенами, которые называли себя именами животных и, следовательно, являлись потомками этих животных, существовали также многочисленные племена, называвшие себя именами тех или иных доисламских божеств. Смит полагал, что племена принимали имена божеств именно потому, что считали себя кровными отпрысками последних; по аналогии было бы оправданно считать, что некоторые племена вполне могли считать себя потомками животных. (Свидетельства о том, что племена могли считать себя детьми богов в каком-либо физическом смысле, в высшей степени туманны. Тем не менее они легли в одну из основополагающих посылок смитовской теории жертвоприношения.) Не

имея прямых доказательств тому, что эти племена некогда почитали животных, именами которых себя называли, Смит был вынужден подкреплять свои аргументы весьма отдаленными параллелями. Он вспомнил, что еще в доисламские времена почитались животные или их изображения, в частности, бог-лев Йагус, божества Йаук и Наср, воплощенные в фигурках лошади и ястреба, священные голуби в Мекке, а также джинны, которые часто изображались в виде животных (в образе джинов Смит видел пережиток доисламских домашних божеств). Он упомянул также, что многие животные, по кланам которых были названы племена южных семитов, у северных семитов считались священными.

Разумеется, Смигу не удалось доказать, что у бедуинов был тотемизм, если, конечно, не называть тотемизмом всякий интерес к природе вообще. Мы не ошибемся, если скажем, что приводимые им свидетельства были неубедительны и вовсе не подтверждали ни его тезиса о матрилинейности, ни его мыслей о тотемизме и порой просто являлись надуманными истолкованиями фактов.

Книга Смита является прекрасным примером, демонстрирующим, как влияние ложных теоретических посылок может приводить не просто к крайне сомнительным выводам, а препятствовать самому пониманию изучаемых явлений. Ошибки этой книги, конечно, могли частично проистекать из недостатка исторических свидетельств, но все же в большей мере они были вызваны слепым следованием формулировкам Мак-Леннана, которые, как мы уже видели ранее, были логически несостоятельны и не подкреплялись надежными фактами. Я критикую Смита вовсе не за его попытку обнаружить ранние формы общественных институтов у бедуинов, а за его безоговорочное согласие с идеей однолинейного развития общества и вытекающими из нее законами социального развития. Эти законы были основаны не на фактах, а на дедуктивных выводах, полученных из комбинации понятий «закон» и «прогресс».

Книга «Религия семитов» была попыткой применить антропологические методы и концепции к объяснению ряда религиозных практик у евреев. В этой книге Смит использовал все основные семитские источники, а также отдельные сведения о примитивных обществах, почерпнутые у античных авторов. Он полагал, что мы, современные люди, привыкли смотреть на религию скорее как на веру, чем на религиозную практику, в то время как «в античных религиях вероучений как таковых не было — они состояли из религиозных институтов и практики» (R.S. 1927, 16). Ритуал связывался вовсе не с догматами, а с историей, мифом, причем миф не объяснял ритуал,

но, скорее, сам требовал объяснения ритуалом или религиозным обычаем, с которым был связан. Здесь, как и всюду, практика предшествовала теории: «...политические институты старше любых политических теорий, а религиозные институты в той же мере старше теорий религиозных» (R.S. 1927, 20).

Смит утверждал, что основной ритуал древней религии — это жертвоприношение. Следовательно, чтобы верно понять религию, рассуждал он, нам прежде всего надлежит уяснить смысл понятия *sacrificium*. А поскольку жертвоприношение — институт универсальный, следует искать его истоки в явлениях всеобщего характера (сравнительный метод отделит общее от частного и необходимое от случайного).

Важный пункт, продолжает Смит, заключается в том, что боги античности считались прямыми прародителями поклоняющихся им людей и общность рода и крови тех и других не вызывала сомнений. Это было отношение родства — единственное социальное отношение, признаваемое в древнем обществе. Религиозные узы первоначально сосуществовали и пересекались с узами крови, т.е. на данной стадии нам приходится иметь дело с замкнутыми родственными группами, каждая из которых имела своего предка-бога.

Смит кратко пояснил, что в законе левитов выделялось два основных типа жертвоприношения: 1) всесожжение жертвы, которое совершалось во имя Бога; 2) жертвоприношение в виде трапезы («жертва мирная»), разделяемой между Богом и его служителями, где Богу отдавалась кровь, проливаемая на алтарь, и некоторые особые части жертвы (также сжигаемые), а служителям доставалась туша. Ко второму типу относились широко распространенные жертвоприношения животных, которые назывались *zebahim*. Именно в них и следовало искать происхождение и значение жертвенного поклонения; это «акт общественного сотрудничества между божеством и поклоняющимися ему» (R.S. 1927, 224). «Основная идея жертвоприношений семитов... не идея дара, приносимого Богу, но идея единения, в котором Бог и поклоняющиеся ему были объединены участием в общей трапезе, поеданием и питьем крови священной жертвы» (*Ibid.*, 238). Так Смитом выводилась концепция происхождения жертвоприношения в ее трех формах: первичной, простейшей и важнейшей.

Но далее Смит вводит другие соображения. Жертвоприношение было публичным событием под «председательством» Бога, причем праздник рода или клана и жертвоприношение по существу представляли собой одно и то же событие. Жертвоприношение — это в высшей мере социальный акт. Люди, которые едят вместе, являют-

ся родственниками; все они в силу родства имеют равные права. Те, кто не трапезничают вместе, являются чужаками. Следовательно, единение при жертвоприношении подчеркивает родственную связь Бога и поклоняющихся ему людей, со всеми взаимными обязательствами, которые эта связь накладывает. Более того, жертвенное животное было священным — оно вовсе не становилось священным от того, что посвящалось божеству, но являлось таковым само по себе. Смит был убежден, что у древних семитов был распространен тотемизм, т.е. вера в то, что тотемное животное принадлежало роду. Следовательно, убийство такого животного могло быть законным только на коллективных жертвоприношениях. У древнейших народов единственной ценностью обладали отношения родства. Поэтому и правило, разрешающее убивать домашних животных только в случае жертвоприношений, должно было основываться на принципе родства — жертвы соответственно были священными. Смит подкреплял свои аргументы сообщениями о том, что пастушеские народы в различных частях земного шара, особенно в Африке, обожествляют своих овец или рогатый скот потому, что те родственны богам. В этом он видел если не тотемизм, то по крайней мере явление тотемического характера. Бог, люди и жертва являются родственниками. Когда клан участвует в совместном поедании плоти жертвы, люди «скрепляют и усиливают мистическое единство друг с другом и со своим Богом», причем каждый член рода получает частицу божественной жизни жертвы и вносит ее в свою индивидуальную жизнь (R.S. 1927, 312). Говорят, что впоследствии Смит испугался выводов, к которым могла бы привести эта теория (Frazer 1927, 278–290).

Итак, мы выделяем следующие компоненты жертвоприношения: 1) животные священны и находятся в родстве с людьми и богами; 2) жертвоприношение — это действие, производимое группой родственников; 3) это единение людей и богов; 4) это таинство, или причастие, посредством которого люди и боги совместно участвуют в сакральной жизни. Факт единения, идея родственной группы, идея кровнородственной группы, тотемизм и племенное божество как символ единства группы казались Смицу взаимосвязанными. Но на самом деле в письменных источниках содержится мало свидетельств, работающих в пользу этой теории. Эта теория не более чем правдоподобная догадка о том, каким *могло быть* происхождение жертвоприношения. Во взглядах Смита проступает ряд очевидных непоследовательностей.

Таким образом, жертвоприношение — это единение. Это не приглашение, идея которого возникла гораздо позже. Это также и не

идея искупления. Если какие-то элементы искупления в жертвоприношении и присутствуют, то все равно они занимают место, подчиненное элементам единения. Это и не священная дань, поскольку жертвоприношение, по всей вероятности, древнее частной собственности. Существование дани противоречило бы характеру отношений между вождями и их соплеменниками. Дань платит только зависимое племя, и поэтому нельзя считать, что типичной формой религии семитов могли быть отношения «патрон-клиент» (социологическая интерпретация). В жертвоприношении могла присутствовать идея дара, но и она не является основной. Центральная идея — это идея единения, которая управляет эволюцией веры и поклонения вплоть до более позднего времени.

Что касается более позднего времени, то все факты свидетельствовали против этой теории, и Смит пришлось предложить концепцию стадий, согласно которой идея жертвоприношения изменяла свое назначение: очищение от грехов, дар и причастия постепенно заняли место идеи единения. Не будем детально рассматривать эту часть его теории, поскольку оценка ее достоинств требует глубоких знаний истории Ветхого Завета и экзегетических писаний. Вот вкратце ее содержание: вначале царила идея, что Бог и люди совместно поедают сырое мясо. Потом кровь стала считаться проводником жизни, и верующие уже не пили ее, а кропили ею людей, а еще позднее стали выливать ее на алтарь — туша же варилась и употреблялась в пищу священнослужителями или адептами (в зависимости от конкретного случая). На этой стадии появились иные представления, в частности об искуплении, хотя более поздние понятия об искупительной жертве и жертве всесожжением восходят к древнему ритуалу единения, который также дал начало и самым обычным жертвенным трапезам у евреев в более позднее время. В этих трапезах сохранились пережитки более ранних форм жертвоприношения. И, наконец, после изгнания жертвенные приношения животных в Иерусалиме стали проводиться только в храме — убой животных в любом другом месте перестал иметь религиозное значение. Уже в доисламской Аравии единственное требование при убийстве животного заключалось в том, чтобы оно было убито во имя Бога.

Большая часть аргументации Смита неясна и основана на скудном материале. Он, конечно, сумел избежать худших крайностей сравнительного метода, ограничив себя областью семитологии, но даже в последней свидетельства выступают не в его пользу. Б.Грей⁴ и другие показали, что если в самых ранних из известных нам жертвоприношений у евреев и есть идея единения как таковая, то

в них также есть и идея искупления, и другие. Арабский материал Смита тоже не оказался убедительным, и можно даже усомниться в том, было ли вообще, строго говоря, жертвоприношение в нормативном исламе. Теорию Смита исказило и характерное для того времени пристрастие к эволюционизму, которое низводило все ранние религии до уровня суеверий и элементарного материализма, чтобы возвысить духовность более поздних времен (в своих взглядах на полную противоположность между религией общественной и личной он был истинным протестантом-викторианцем).

И все же «Религия семитов» — книга важная, причем не только с точки зрения исторического интереса. Она написана в духе лучших социологических традиций. Это социальная история, т.е. история институтов и идей. Это не простое исследование людей и событий (оно и не могло быть таковым), а исследование социального развития и взаимосвязи между институтами и общественными представлениями. Некоторые общие практики (как, например, жертвоприношение) вследствие их обусловленности причинами универсального характера исследуются Смитом с функциональной точки зрения. Стенли Кук писал об этом в примечаниях к «Религии семитов»: «Насколько осознанными ни были бы представления первобытных народов доисторических времен о Верховном Существо, социально-религиозная система любого общества всегда должна находиться в отчетливой взаимосвязи с физическими, экономическими, этическими, ментальными и прочими обстоятельствами нерелигиозного характера» (R.S. 1927, 531). Кук далее говорит: «Эту книгу в полной мере характеризует представление о социальной системе, связывающей богов и людей и охватывающей все аспекты жизни и мышления: социальные, экономические, политические и религиозные» (*Ibid.*, 503). Более того, в книге отчетливо просматривается идея взаимосвязи всех явлений с социальной структурой. Эта идея напоминает идею кровнородственной группы Мак-Леннана, в которой Бог есть не что иное, как отражение, или символ, мистического единства группы. Книга от начала до конца пронизана структурным осмыслением религии.

Примером структурного истолкования фактов является, например, описание Смитом царской власти как общественного института в Европе и в Азии. В Греции и Риме этот институт пал под натиском аристократии, но в Азии сохранился. «Разность политических судеб отразилась и в судьбах религий. Национальный бог не сразу вытеснил племенные и семейные божества, точно так же как король не сразу вытеснил племенные и семейные институты. На Западе, где

институт монархии быстро ослаб, развитие религии обнаружило тенденцию к появлению священной аристократии многих богов, которая лишь отдаленно напоминала прежнюю иерархию и была воплощена в лице не слишком успешной верховной власти Зевса. В то же самое время на Востоке национальный бог приобрел поистине монархическое влияние. То, что часто описывается как естественная тенденция религии семитов к этическому монотеизму, по сути является всего лишь следствием союза религии с монархией» (R.S. 1927, 73–74). Безусловно, подобное толкование можно назвать очень наивной историей, очень примитивной социологией и очень плохой этнографией.

Однако самое серьезное обвинение, выдвинутое против теории Смита о жертвоприношении-единении, основано на следующем замечании: если все первобытные жертвоприношения характеризуются одинаковыми чертами и основной из них является идея единения, то Смит следовало бы доказать фактами, что у первобытных народов действительно *была* эта идея и что она имела преваляющее значение. Он не сделал этого, да и не мог этого сделать. О том периоде истории семитов, который не оставил нам исторических свидетельств, он мог высказать только предположения. Его попытка реконструкции по пережиткам была так же неудачна и неудовлетворительна, как и многие другие попытки такого рода; в ней была все та же фатальная неопределенность концепции происхождения с двусмысленностью «первичной» и «простейшей» форм и с путаницей исторического и логического анализа. Лучшее, что об этой попытке можно сказать, это опять же слова, произнесенные Куком (да и те, впрочем, можно оспорить): «Теория Смита о „тотемном происхождении“ и жертвоприношении верна в том смысле, что в тотемизме мы находим самые примитивные формы веры и практики, о которых можем составить четкое представление, и в том смысле, что тотемизм, как впоследствии показал Дюркгейм, в рудиментарной форме содержит некоторые из важнейших черт, отличающих и более развитые религии» (R.S. 1927, 685).

Позднейшие авторы (Малиновский и Рэдклифф-Браун) критикуют антропологию времен Смита за использование сравнительного метода, которое, будучи оправданным и даже похвальным само по себе, в целом служило ошибочной цели: реконструкции ранних форм институтов, ведущей скорее к формулированию законов общественного развития (причинных законов), чем к формулированию законов взаимозависимости (функциональных законов). Является ли их критика полностью обоснованной — вопрос спорный, ведь применимость

этого метода была оправдана в сравнительных филологии, юриспруденции и мифологии. Более существен тот факт, что информации (особенно достоверной) в распоряжении современников Смита было гораздо меньше, чем у их позднейших критиков, обладавших результатами новейших полевых исследований. Под конец и об авторах XIX в., и об их критиках можно сказать одно: они уделяли мало внимания первому правилу науки, в соответствии с которым ученому всегда следует искать противоречивые факты и несоответствия и стараться объяснять их с точки зрения выдвинутой им теории.

Глава 9

МЭН
(1822—1888)

В течение жизни Генри Мэн был профессором гражданского права в Кембридже, преподавателем римского права и юриспруденции в институтах адвокатуры, действительным членом Совета по делам Индии, профессором юриспруденции в Оксфорде, главой Тринити-колледжа в Кембридже и почетным профессором международного права в Кембридже. Его самую известную книгу «Древнее право» (*Maine* [далее — М.] 1861) можно считать классикой не только юриспруденции, но и антропологии — ее автор был человеком огромных знаний и большой проницательности. Следует признать, что книга адресована в первую очередь тем, кто интересуется теорией права, и затрагивает главным образом специфические проблемы римского права и его преобразований в Европе: юридические фикции, законы природы и *Jus gentium**, права наследования по завещанию, право первородства, закон о собственности, теории о праве давности и природе договорного права и т.д. Все эти вопросы рассматриваются в книге на высоком системном и сравнительном уровне, и автора отличает стремление к заключениям общего социологического характера. По большей части указанные вопросы разбираются на примерах самых ранних из известных нам европейских обществ (главным образом на примере Древнего Рима, но также на примерах греческого, индийского, германского и славянского обществ). Книга поэтому представляет интерес для антропологов в отношении как метода, так и вопросов социальной структуры, которые в наши дни являются основным объектом внимания антропологов.

Мэн искренне верил в правильность сравнительно-исторического метода. Он считал, что умозаключения, не основанные на опыте и исходящие из философских и психологических аксиом, никогда не помогали понять развитие институтов права, а приводили только

* Право народов (*лат.*).

к неправильным выводам. Например, выдвигались самые фантастические теории, чтобы объяснить исчезновение смертной казни из правового кодекса Римской республики, тогда как изучение фактов показывает, считал Мэн, что это было делом чистой случайности (М. 1861, 395). «Исследования юристов на деле проводятся практически так же, как проводились исследования в физике или физиологии до того, как наблюдение заняло место предположения. Теориям правдоподобным и всеобъемлющим, но абсолютно не проверенным фактами, например теориям естественного закона или общественного договора, отдается предпочтение перед трезвым исследованием предыстории общества и права» (М. 1861, 3). Все существующие теории юриспруденции, за исключением теорий Монтескье (к которому Мэн относился с величайшим уважением), упускают из виду одно обстоятельство: «Они не обращают внимания на то, что представляла собой закон в эпохи, отдаленные от того конкретного периода, когда эти теории возникли. Их создатели тщательно изучали институты своего времени и своей цивилизации, а также тех времен и цивилизаций, к которым они питали некоторую долю интеллектуальной симпатии, но, как только в их поле зрения попало архаическое состояние общества, не похожее на их собственное, они разом прекратили наблюдения и пустились в предположения» (М. 1861, 128–129). «Исследование того, чем занимались и что делали люди, будучи первобытными, может быть делом небезнадежным, но выяснить, какими мотивами эти люди руководствовались, мы достоверно уже не в силах. Все эти образы плачевного состояния человеческих существ в первые века на Земле являются результатом изначального предположения, что человечество в ту эпоху было лишено большей части благ, которыми оно окружено сейчас, и следующего за ним предположения, что в таких условиях (которые вообразил современный человек) первобытные люди должны были сохранять те же чувства и предрассудки, которыми они движимы и сегодня. В действительности же эти чувства вполне могли быть созданы и порождены теми самыми благами, которых, согласно этой гипотезе, они были как раз лишены» (М. 1861, 266–267).

Предметом, который требовал настоящего изучения, по Мэну, был тот путь, по которому двигалось развитие социальных институтов. Прежде всего его интересовал вопрос о том, каким образом право обрело свою современную форму. Этот вопрос он считал возможным разъяснить в свете того, что нам известно о наиболее ранних формах права и великих исторических движениях, которые влияли на его формирование. Можно сказать, что происхождение

институтов права и составляло главный интерес Мэна. Если бы он уточнил, что его выводы относились только к тем конкретным индоевропейским народам, которые он включил в свое исследование, то избежал бы большей части критических замечаний со стороны Мак-Леннана и других ученых, отмечавших, что его заключения не являлись правильными обобщениями о первобытных обществах в целом. Действительно, в предисловии к 10-му изданию «Древнего права» (1884) Мэн вынужден был признать: «Наблюдения за дикими и чрезвычайно отсталыми народами выявили формы социальной организации, существенно отличающиеся от тех, к которым я относил истоки права, и, возможно, они относятся к случаям еще более ранней древности» (М. 1884, v—vi). Затем, по ходу изложения, он также признал, что одним из источников наших знаний о ранних обществах могут являться отчеты древних наблюдателей за цивилизациями менее развитыми, чем их собственная (М. 1884, 129). Здесь он имел в виду наблюдателей вроде Тацита и полностью игнорировал все написанное о примитивных народах современного мира. Несмотря на это, а также на ряд ошибок в истолкованиях, Поллок все равно считал, что Мэн поистине создал естественную историю права¹.

Хотя Мэн сугубо критически относился к философским обобщениям по поводу институтов права и всегда настаивал на пунктуальном осмыслении деталей, он вовсе не был просто эмпириком и не рассматривал историю как бессмысленную последовательность случайных событий. Наоборот, он выдвинул значительное число общих положений — некоторые из них были уже, а некоторые шире по степени охвата. Так, он замечал, что обычное право было кодифицировано (например, 12 таблиц в Риме) в Греции, Италии и на эллинизированном побережье Западной Азии «по существу, в идентичные периоды, т.е. не в одно и то же время, но в периоды, сходные с точки зрения относительного прогресса каждой общности» (М. 1861, 12—13). Поллок высказывал мысль, что, разбирая вопросы о стадиях развития, следует думать не о неизбежной преемственности, а скорее о необратимом порядке: у некоторых народов законодатели существовали так же давно, как и судьи, но ни один народ, однажды принявший свод законов, не возвращался к обычному праву (Pollock 1876, 22). Чрезвычайно важен, однако же, тот факт, на какой стадии социального развития люди начинают фиксировать свои законы в письменном виде. На Западе плебейский, или народный, элемент преодолел монополию олигархии на закон и добился его письменной фиксации достаточно рано. В Индии, где прослеживалась скорее тенденция роста религиозной, а не военной или поли-

тической аристократии, правящая верхушка сохранила свое могущество. Здесь письменная кодификация возникла гораздо позже, чем на Западе, и выразилась не только в своде правил, основанных на обычае, но и в своде предписаний брахманов по поводу того, каким они хотели видеть закон. Соответственно это усилило и упрочило власть жрецов, а тем самым и кастовую систему. «Пример индийского права показывает нам, какой ценностью обладает римский кодекс». Римский кодекс был составлен в то время, когда «следование обычаю было еще всеобщим, и через сто лет, возможно, было бы уже поздно. Индийское право, конечно же, было в значительной степени закреплено на письме, но какими бы древними сборники уложений, написанные на санскрите, ни являлись, они обнаруживают достаточно свидетельств тому, что были сформированы уже после того, как в них был внесен хитрый умысел» (М. 1861, 14–18). «Суровая догматичность древнейшего права, происходящая главным образом вследствие изначальной близости и отождествления последнего с религией, привязывала род человеческий к тем взглядам на жизнь и поведение, которыми люди руководствовались в то время, когда их обычаи были впервые систематизированы. Один или два народа были чудесным образом избавлены от этого бедствия, и отпрыски от их корней взрастили ряд современных обществ» (М. 1861, 83).

Обобщающие положения Мэна просматриваются и в следующем. Его удивляло, что вопросу, почему западная теология так отличается от восточной, до сих пор уделялось слишком мало внимания. Его ответ на данный вопрос состоял в том, что западная теология была связана с римской юриспруденцией. В то время как греков волновали вопросы метафизики (к примеру, доктрина Св. Троицы), римляне таковыми не интересовались и попросту переняли определения греков. В тех случаях, когда римляне все-таки обсуждали метафизические вопросы, они делали это на греческом языке или в более позднее время на диалекте латинского, созданном для того, чтобы выражать греческие понятия (М. 1861, 362). Примечательно, что грекоговорящих мыслителей никогда не озадачивали вопросы свободы воли и необходимости. Это смыкается с тем фактом, что ни одно из обществ Греции «не проявило ни малейшей способности к созданию философии права. Юридическая наука — это творение Рима, и проблема свободы воли возникает лишь тогда, когда метафизические концепции начинают рассматриваться в юридических аспектах» (М. 1861, 363). Римляне с гораздо большим энтузиазмом брались обсуждать те вопросы, которые содержали правовой или

законодательный интерес: суть греха и его передаваемость по наследству; долг и его возмещение; необходимая и достаточная мера искупления и т.д. «Теологические размышления перешли из атмосферы греческой метафизики в атмосферу римского права» (М. 1861, 366). Таким образом, теология на Западе пропиталась юридическими представлениями и облеклась в юридическую фразеологию. Идеи Аристотеля, воспринятые римским христианством, несколько видоизменили юридический характер западной теологии, но в эпоху Реформации эта модификация была утрачена. Кальвинизм и арминизм² имели отчетливо выраженный юридический характер.

Следующее обобщающее положение Мэна заключается в том, что уголовное право происходит из гражданского, которое ему предшествует. Во всех древних законах гражданское и уголовное право представлены в неравной пропорции. Гражданская часть, по-видимому, занимает в них меньше место, ибо то, в чем мы сегодня усматриваем «гражданское право», в древних сводах законов по большей части отсутствует как таковое. Например, гражданское, или статусное, право невозможно в обществе, где все типы статусов (состояний) нивелируются общим подчинением власти отца, подобно тому как право собственности и наследования невозможно там, где земля и недвижимость передаются внутри семьи, а договорное право невозможно там, где понятие о договоре практически отсутствует (нет общества, в котором договора не было бы, но в ранних обществах представление о нем весьма зачаточное). Однако при этом преобладание «уголовного права» только кажущееся. Это собственно не уголовное право как таковое, ибо проступки рассматриваются в нем не как совершенные против общины, т.е. *crimina* (преступления), а как совершенные против отдельных людей, т.е. *delicta* (частные правонарушения, гражданские обиды). Карательный закон древних обществ — это закон о частных обидах, или правонарушениях, или о возмещении убытков. В римском праве проступки, которые сегодня мы бы отнесли к уголовным преступлениям, трактуются как гражданские правонарушения (например, воровство, нападение, публичное оскорбление и т.д.), а иногда попросту как «греховные деяния». Когда община вмешивается, чтобы заставить нарушителя возместить причиненное им зло, она выступает в роли третейского судьи, а то, что иногда принимается как штраф, в действительности является лишь своего рода пошлиной, т.е. *sacramenta* (понятие имеет также параллель в англосаксонских *bannum* и *fredum*). Древнейшая история уголовного права, согласно Мэну, подразделяется на четыре стадии: 1) община поначалу вмешивается непосредственно и с помощью отдельных дейст-

вий мстит обидчику за причиненное зло; 2) многочисленность преступлений вынуждает законодательную власть назначать отдельные *quaestiones*, т.е. коллегии или комиссии по расследованию, каждой из которых предписывается исследовать конкретное обвинение и вынести наказание преступнику; 3) законодательная власть, вместо того чтобы ждать совершения преступления как повода для назначения *quaestio*, время от времени созывает членов комиссии, чтобы предотвратить возможность определенных видов преступлений; 4) *quaestiones* становятся постоянными судебными коллегиями (М. 1861, 392–393).

Главы «Древнего права», оказавшие наибольшее влияние на антропологическую теорию и вызвавшие ожесточенные споры, посвящены агнатности и *patria potestas*, т.е. вопросам отцовской власти. Древнеримское право устанавливает «принципиальное разграничение между „агнатными“ и „когнатными“ отношениями³, т.е. между Семей, которая рассматривалась как группа, основанная на общем подчинении власти патриарха, и Семей, которая рассматривалась (в соответствии с современными идеями) как группа, объединенная фактом общего происхождения» (М. 1861, 61). Материалы, которые нам поставляет сравнительная юриспруденция, по мнению Мэна, подтверждали теорию патриархата. Самый старый родитель-мужчина, т.е. самый старший предок по восходящей линии, олицетворяет наивысшую власть в своей семье. Самые ранние из известных нам форм общества по существу являлись не совокупностями индивидов, но совокупностями семей, каждая из которых безоговорочно подчинялась своему патриарху: «Основной единицей древнего общества была семья, а современного общества — индивид» (М. 1861, 134). Под «семьей» Мэн понимал не то, что мы понимаем под ней сегодня, т.е. простую семью, а то, что нам известно как *Grossfamilie*, т.е. большая, или неразделенная, семья (впрочем, употребление этого термина у Мэна не всегда было однозначным). Мэн рассуждал, что в первобытных обществах элементарной группой является семья, совокупность семей образует род или клан, совокупность родов образует племя, а совокупность племен — государственное объединение. Все эти группы осознают себя кровнородственными группами, происходящими от общего предка. «История политических представлений в действительности начинается с предположения, что родство по крови является единственно возможной основой совместных политических действий» (здесь подразумевается, впрочем, что в «кровное родство» могут быть включены и чужаки, присоединенные фикцией усыновления). В этом заключается одно из самых важных

обобщающих положений Мэна: именно родство, а не общность территории является основой совместных политических действий в древних обществах. Только позднее принципы родства начинают вытесняться принципами территориальной общности как силы, связующей политические группы (М. 1861, 131–137).

В древнем Риме с его *patria potestas*, прототипом первичной патриархальной власти, родитель имел *jus vitae necisque**, т.е. полную власть над жизнью и смертью членов своей семьи — он мог поступать со своими детьми как ему заблагорассудится. Обязанности, налагаемые на сыновей государством, особенно военная служба, впоследствии ослабили и в конце концов подорвали отцовскую власть. Отец также мог полностью распоряжаться имуществом сыновей. Но, с другой стороны, отец был обязан кормить и обеспечивать тех, кто от него зависел, и был ответствен за все проступки своих подопечных.

То, что *patria potestas* была институтом универсальным, согласно Мэну, вытекает из широкого распространения агнатного счета происхождения. Агнатные родственники — это «...когнатные родственники, которые ведут счет происхождения исключительно по мужской линии». «*Mulier est finis familiae*» («женщина есть окончание семьи»). Или еще: «Имя женщины закрывает генеалогическую ветвь, к которой оно принадлежит» (М. 1861, 153–154). Почему же возникает именно такой способ счета происхождения? Ответ Мэна состоит в следующем: «Основанием агнатности служит не брак отца с матерью, а власть отца. Агнатная связь подразумевает людей, которые подчиняются или некогда подчинялись все той же самой отцовской власти. Поистине, с точки зрения первобытного человека, родственные отношения как таковые строго ограничиваются властью патриарха. Где начинается патриархальная власть, там начинается и родство; отсюда также следует, что усыновленные чужаки включаются в родню. Где патриархальная власть кончается, кончается соответственно и родство — так, сын, от которого отрекся отец, теряет все права в агнатной системе» (М. 1861, 154). Следовательно, потомки по женской линии не являются родственниками в такой системе, так как дети становятся подвластны мужьям женщин, а один человек не может быть субъектом двух разных *patriae potestates*. Поэтому единоутробные братья, т.е. сыновья одной матери от разных отцов, тоже не являются родственниками, тогда как единокровные братья, сыновья одного отца от разных жен, являются родственниками.

* Право жизни и смерти (лат.).

Конечно же, власть отца должна заканчиваться со смертью родителя, «но агнатность на самом деле является матрицей, которая сохраняет отпечаток того, что уже перестало существовать» (М. 1861, 155). Здесь Мэн выдвигает принцип идентичности линиджа. В римской юриспруденции этот принцип выражен понятием о том, что «человек продолжает существовать в своем наследнике; это понятие устраняет, если можно так сказать, сам факт смерти» (М. 1861, 202). «Жизнь каждого гражданина не рассматривается как ограниченная рождением и смертью, но считается продолжением существования его праотцов, которое будет и далее продлено в его потомках» (М. 1861, 270). Следовательно, вывод Мэна таков: там, где мы находим агнатность, некогда должна была быть и *patria potestas*.

В Древнем Риме было три формы брака: *confarreatio*, *coemptio* и *usus*⁴. Каждая из них давала мужу значительные права на жену и ее собственность, по сути дела он владел своею женой так же, как собственной дочерью. Она переходила в *manus viri**. Понятие *manus* первоначально отражало всю безраздельную власть, которой обладал патриарх независимо от того, распространялась ли она на семью или на материальное имущество (детей, рабов, жен, домашнюю птицу или стада), но в период позднего Рима произошла дифференциация как понятия, так и названия в соответствии с объектом, на который распространялась эта власть. По отношению к материальному имуществу или рабам она стала *dominium*; по отношению к детям — *potestas*; по отношению к прислуге — *mancipium*; а по отношению к жене осталась все тем же *manus* (М. 1861, 330).

Из принципа агнатности вытекает, что потомки по женской линии не могли наследовать. Согласно канонам римской юриспруденции, первыми наследовали *sui*, т.е. прямые наследники; если их не было, то ближайшие агнатные родственники, а затем уже *gentiles*, т.е. остальные родственники (М. 1861, 211).

Как мы уже видели, в древнем обществе отношения между людьми почти полностью определялись их родственным статусом. Отсюда вытекает, возможно, одно из самых известных положений Мэна: «Движение развивающихся обществ было схожим в одном отношении. На всем своем протяжении это движение отличалось постепенным ослаблением семейной зависимости и возрастанием индивидуальных обязательств. Индивид методично заменяет семью как основную единицу, на которой сосредоточено внимание гражданских законов» (М. 1861, 172). Эта тенденция обуславливается

* Власть мужа (лат.).

возрастающей ролью общественного договора, т.е. свободного соглашения людей, и ослаблением того состояния общества, при котором все взаимоотношения между людьми выражены в семейных связях. Статус раба превращается в договорное отношение слуги и хозяина. Статус женщины, находящейся под опекой, также приобретает характер договорных отношений. «Слово *статус* можно с пользой употребить для того, чтобы продемонстрировать формулу, выражающую закон отмеченного нами прогресса. Эта формула, мне кажется, с достаточной достоверностью подтверждается независимо от ее конкретной ценности. Все формы статусов, рассматриваемые в законе о юридических лицах, происходят из полномочий и привилегий, некогда присущих семье, и до известной степени они все еще окрашены последними. Если мы применим термин *статус* в соответствии с его употреблением у лучших специалистов (т.е. лишь для того, чтобы сослаться на конкретное положение индивида) и постараемся избежать его применения к условиям, являющимся непосредственным или отдаленным результатом соглашения, то мы сможем сказать, что до сих пор движение развивающихся обществ было движением от *статуса* к *договору*» (М. 1861, 173–174).

Сегодня, в свете больших фактических знаний, мы можем признать, что Мэн несомненно допустил ряд ошибок в интерпретации, даже в своей излюбленной области римского права. Некоторые из этих ошибок касаются специфических вопросов римской юриспруденции, другие попадают в более широкую область вопросов социологического характера. Как отметил Поллок, Мэн преувеличил победу договора над статусом (Pollock 1876, 184). В корпоративном праве статусу может придаваться коллективный характер, что, например, характерно для профсоюзов, которые в наши дни имеют очень большое значение. Так, профессор Дайси пишет, что «...права трудящихся в отношении компенсации при несчастных случаях относятся к сфере не договора, а статуса»⁵ (Dicey 1920, 283).

Стремясь оправдать то, что Мэн проигнорировал многие общества с матрилинейным счетом происхождения и соответствующими правами наследования и преемственности, а также общества, в которых не *pater* (отец), но *avunculus* (брат матери) имел потестарную власть, Поллок писал: «Каким бы он ни был (матриархальный или материнский тип семьи), он, уж конечно, не был примитивным» (Pollock 1876, 179). Это верно, но утверждение Мэна об универсальности агнатности противоречит этнографическим фактам, так как значительное число обществ охотников и собирателей известны нам как матрилинейные.

Однако мы можем простить Мэну это упущение. Он был прекрасным ученым. Его отношение к фактическим данным, ограничение поля исследования до такой области, в которой любой факт мог быть должным образом взвешен и проверен, свидетельствует о том, что он отказался от попыток формулирования общих законов универсальной значимости. Мэн наделил новым социологическим значением важные специальные термины: договор, статус, правонарушение и преступление, агнатность и др. Он также дал нам несколько ценных социологических гипотез и проявил в их разработке ясное понимание социологического метода, разясняя явления с точки зрения связей между социальными фактами и показывая, как один ряд идей или институтов воздействует на другие. Во всем этом присутствовал несомненный отход от сочинений XVIII в. и их сюжетов, в которых преобладали идеи «предположительной истории» и понятие об обществе как естественном организме с фиксированными законами и стадиями развития.

Глава 10

ТАЙЛОР (1832–1917)

Сэр Эдвард Тайлор был хранителем музея Питт-Риверса, лектором и позже профессором антропологии в Оксфорде. Среди его наиболее известных работ были книги: «Ануаки» (Tylor 1861), «Исследования по ранней истории человечества» (Tylor 1865) и «Первобытная культура» (Tylor 1871). Однако с точки зрения метода наиболее интересным вкладом Тайлора в антропологию была не его традиционно упоминаемая «Первобытная культура», а статья «О методе исследования развития институтов» (Tylor [далее — Т.] 1889), прочитанная в Антропологическом институте в 1888 г. и опубликованная годом позже. Антропология, полагал Тайлор, не может рассчитывать на полное признание в солидных научных кругах до тех пор, пока не научится представлять свои находки в цифрах, т.е. статистически. «Прошедшие годы с очевидностью показали, что антропология прежде всего нуждается в углублении и систематизации своих методов» (Т., 245). Поэтому своей целью Тайлор считал «показать, как можно исследовать развитие общественных институтов, основываясь на таблицах и классификациях». Он проработал литературу о правилах заключения брака и счете родства у 350 народов и свел полученные данные в таблицы, чтобы определить «сцепления» (как он их сам называл), т.е. корреляции, которые, встречаясь в достаточном числе примеров, должны были подтвердить, что тот или иной факт не был случайным. Такая процедура должна была дать нам причинно-следственные объяснения всеобщего характера.

Начал он с обычая избегания. Он выяснил, что существовало 45 случаев избегания между мужем и родственниками его жены, восемь случаев обоюдного избегания и 13 случаев избегания между женой и родственниками ее мужа. Он хотел показать, что существовала также связь между распространением данного обычая (в его различных формах) и типом поселения. А потому он свел в таблицы и типы поселения, поместив 65 случаев в графу «матрилокальность»,

76 — в графу «временная матрилокальность, переходящая в постоянную патрилокальность» и 141 — в «патрилокальность». Сравнивая две группы таблиц, он пришел к заключению, что обнаружившиеся соответствия превосходили порог случайности и что эти соответствия следует рассматривать как закономерные «сцепления», а не как разрозненные факты: «Присутствует четко выраженный перевес, указывающий, что церемониальное избегание мужем родственников его жены каким-то образом связано с проживанием мужа среди последних; то же самое наблюдается и в противном случае, т.е. в случае жены и родственников мужа» (Т., 247).

Затем Тайлор перешел к обычаю называния отца по имени ребенка и создал для этого термин «текнонимия». (Не обратив никакого внимания на обычай называния женщины по имени ее первенца, он проявил недостаток научной строгости в данном вопросе, что уменьшило ценность его наблюдений.) Он выяснил, что текнонимия часто встречалась в обществах с матрилокальным типом поселения и что она была еще более тесно связана с практикой церемониального избегания мужем родственников его жены: этот обычай встречался в таблицах 14 раз, тогда как порог случайности был равен четырем.

Углубившись в толкование соответствия между формами избегания и типами поселения, Тайлор даже представил свои таблицы в виде диаграммы, чтобы нагляднее продемонстрировать то, что он считал эволюционной тенденцией (Т., 251).

Однако может возникнуть вопрос: как Тайлор поступал с примерами отрицательного характера, т.е. с теми случаями, когда избегание мужем родственников его жены сочеталось, скажем, с патрилокальностью? Он поступал с ними вполне в манере Мак-Леннана — противореча, как мне кажется, своей же собственной концепции «сцеплений». Данные случаи, говорит Тайлор, представляют собой пережиток (явление «геологического» характера в его понимании) стадии матрилокальности. По его собственной теории, однако же, тип поселения — постоянная, а обычай избегания — переменная величина. Было бы интересно услышать его объяснение, почему переменная величина осталась постоянной, в то время как константа изменилась, и почему то, что сохранилось как пережиток в одних обществах, не сохранилось в других. Любопытно, что Тайлор не только уходит от данной проблемы, обращаясь к понятию пережитков, но и применяет само понятие пережитков в других, далеко идущих целях, а именно чтобы подкрепить свой основной тезис, т.е. эволюционный. Его диаграмма построена так, чтобы показать, что три

типа поселения (матрилокальный, «переходный» и патрилокальный) — не просто типы поселения, но исторические переходы, или стадии, ибо, будь историческое развитие противоположным по направлению, обычай избегания со стороны жены сохранился бы на матрилокальной стадии. Данный аргумент полностью основан на теории пережитков, в пользу которой не приводится никаких доказательств.

Далее Тайлор разбирает патрилинейный (отцовский), матрилинейный (материнский) и двойной (материнско-отцовский) счет происхождения, распределяя по данным рубрикам разнообразные формы наследования (например, семейного имени, собственности, должности, власти). Опять же он стремится показать, что человечество методично двигалось от общества материнского типа к обществу отцовского типа. Тестом для него здесь служит левират (Тайлор не проводит различия между левиратом и правилом наследования за вдовами). По его мнению, левират — это обычай замещения, «относящийся к тому периоду, когда брак представляет собой не столько договор между двумя индивидами, сколько договор между двумя семьями». Распространение левирата в обществе возрастает по ходу смены трех стадий. На отцовско-материнской стадии левират вступает в состязание с обычаем наследования сыновьями за их матерями-вдовами. «Глядя на распространение этой группы обычаев, можно заметить, что принцип левирата согласуется только с точкой зрения, что отцовское право следует за материнским и что левират влечет за собой правило наследования за вдовами даже тогда, когда отцовское право еще не полностью заменило собой материнское» (Т., 253).

Здесь Тайлор переходит к обычаю *кувады* — этому «шутовскому действию», как он его называет¹. Этот обычай не встречается на материнской стадии. Он появляется на материнско-отцовской стадии (что подтверждено 20 случаями), а на отцовской стадии становится пережитком. Тайлор соглашается с Бахофеном², что кувада относится к «поворотной точке в развитии общества, когда родительские узы, до тех пор признаваемые лишь по материнской стороне, начинают распространяться также и на отцовство, что отражается в фикации изображения отца как второй матери». Кувада, таким образом, «оказывается не просто случайным указанием на тенденцию перехода общества от материнской к отцовской стадии, но и подтверждением этого большого изменения».

Для Тайлора доказательством того, что типологическая классификация отражает исторические стадии, является отсутствие пере-

житков, характерных для материнской стадии, и наличие пережитков, свойственных отцовской стадии. «Аргумент имеет геологический характер». Признаком групп тех или иных обычаев, которые мы относим к материнской или отцовской системе, является тип поселения. Материнская система и матрилокальность развиваются, равно как и отцовская система и патрилокальность. «В таком простом факте, как тип поселения, мы можем найти основную определяющую причину тех или иных обычаев, которые в совокупности формируют материнскую или отцовскую систему».

Далее Тайлор начинает разбирать обычай брака умыканием — в который раз, чтобы пролить свет на «великую социальную трансформацию». Более чем у 100 из сведенных в таблицу народов обычаев брака умыканием представлен одной из трех форм: похищение в результате нападения, ритуальное похищение и обычное похищение. «Роль обычая умыкания в разрушении материнской системы и замене ее на отцовскую, следовательно, должна быть принята во внимание как серьезный фактор социального развития».

Наконец, Тайлор затрагивает экзогамию и классификационную систему родства — их он рассматривает вместе как части единого целого. Классификационная система родства, по его мнению, происходит из обычая экзогамии в обществе, которое делится только на две группы, поставляющие мужей и жен друг для друга, и связана, таким образом, с кросскузенным браком. Он полагает также, что это и есть первоначальная форма экзогамии. Его таблицы указывают, что корреляция между экзогамией и классификационной системой родства намного превышает статистический порог случайности, корреляция между кросскузенными браками и классификационной системой родства также переходит «случайные» границы. Но это «не производное, а тождественное отношение, так как кросскузенное правило есть в действительности неполная форма или незавершенное проявление самого закона экзогамии». Экзогамия, по его представлениям, выполняет политическую функцию, или функцию усиления и расширения политической общности посредством установления брачных уз и, следовательно, установления связей между кланами. «Снова и снова в истории человечества перед сознанием первобытных народов во всей его прямоте вставал практический выбор: либо пережениться, либо перебить друг друга».

Тайлор завершает свою статью так: «Ключевая позиция, как не устает напоминать нам профессор Бастиан³, старейший антрополог Берлинского музея, состоит в том, что основой будущей антропологии должны стать статистические исследования».

Некоторые слабости положений Тайлора обнаружились сразу же в ходе обсуждения его статьи. Так, Гэлтон⁴ отметил, что при сравнении обычаев прежде всего требовалось бы установить степень их возможного родства, так как на самом деле они могут восходить к общему источнику и быть попросту разными копиями одного и того же оригинала — примером чему, скажем, является распространение английского языка или парламентской системы. Профессор Флауэр⁵ заметил, что метод Тайлора безусловно покоился на том, что все единицы сравнения должны быть одного и того же порядка. Но была ли, например, «моногамия» у веддов на Цейлоне и «моногамия» в Западной Европе явлением одного и того же порядка и эквивалентен ли «монотеизм» в исламе «монотеизму» пигмеев?

Глава 11

ПАРЕТО (1848–1923)

Цель данной главы — показать, какое отношение к методам и наблюдениям социальной антропологии имеет работа Вильфредо Парето. В ней будет изложена попытка Парето применить к анализу цивилизованных народов тот же самый сравнительный метод, который был применен к материалам по первобытным народам в классических трудах социальной антропологии, таких, как «Первобытная культура» Тайлора, «Золотая ветвь» Фрэзера или «Первобытное мышление» Леви-Брюля. Если мы задумаемся в тот факт, что, изучая «цивилизованное» поведение, Парето пришел к тем же самым выводам, к каким Леви-Брюль пришел, изучая поведение «дикарей», мы охотно согласимся, что его произведения должны представлять определенный интерес для антропологов, как, впрочем, согласимся и с тем, что существующее до сих пор разделение области социальных исследований на дисциплины, занимающиеся цивилизованными народами, и дисциплины, имеющие дело с первобытными народами, можно принять лишь как временное удобство.

В обширном труде Парето «Трактат по общей социологии» (Pareto [далее — P.] 1916; я пользовался английским переводом 1935 г.) более миллиона слов истрачено на анализ чувств и представлений. Этот трактат — плод большой начитанности и горькой иронии. Он занимателен во всем. В Парето, однако же, следует видеть скорее философа-политолога, чем социолога. Ему были присущи блеск и поверхностность полемиста и популяризатора научного метода. Подобно многим итальянским ученым, Парето пребывал на четверть века позади остального научного мира, и его постоянные выпады и колкости в адрес несуществующих врагов порой утомляют при чтении. Растрачивать две тысячи страниц на опровержение мнений философов, священников и политиков — несколько излишнее дело. Кроме того, Парето был плагиатором, и, надо сказать, весьма неразборчивым. По-видимому, он просто не знал современной ему социологи-

ческой литературы. Он не упоминает ни работ Дюркгейма, ни трудов Фрейда или Леви-Брюля, хотя в последних затрагивались те же самые проблемы чувств, рациональности и нелогического мышления, в рассмотрение которых он вдается. Но даже если он и в самом деле не был осведомлен об этих работах, вне всякого сомнения, он позаимствовал многие из своих идей (без должного чувства благодарности) у более ранних авторов, которым он нередко платил оскорблениями. Из числа последних я упомяну лишь Бентама, Маркса, Ницше, Лебона, Джеймса, Сореля, Конта и Фрэзера. Многих авторов Парето высмеивает из-за того, что они используют «метафизические» термины; ибо Парето, в ходе своей многословной и неважно сформулированной аргументации, поднимает много шума по поводу необходимости оставаться в «научной» (т.е. логико-экспериментальной) сфере. Впрочем, нередко он бывает так же открыт для критики в данном вопросе, как и те, кого он высмеивает.

Зачем же тогда браться за разбор книги, которая столь дурна? Парето пытался разрешить ряд глубинных проблем, и из его неудач, в той же мере как и из его успехов, мы можем познать многое о природе поставленных проблем и о терминологических и методологических трудностях, сопровождающих их исследование. Сведения, которые он приводит, и истолкования, которые он им дает, выливаются в разъясняющий комментарий к теориям других авторов, особенно к теории первобытного мышления Леви-Брюля, так как оба ученых в одинаковой степени пытались выстроить классификацию типов мышления и выяснить существующую между ними взаимосвязь.

«Трактат» покоится на пяти основных положениях:

1. Существуют определенные «чувства» (или, как говорит Парето, «остатки»), которые способствуют социальной стабильности (класс «групповой устойчивости»), и «чувства», которые способствуют социальным изменениям (класс «инстинкта к комбинациям»). Изучение данных «чувств», их существования, распространения и взаимосвязей у отдельных личностей и в группах людей составляет предметную область социологии.

2. Чувства проявляются не только в поведении, но и в «идеологиях» («производных»). Эти последние, по сравнению с самими чувствами, имеют небольшое социальное значение, и единственный смысл их изучения лежит в обнаружении чувств, которые могут быть либо выражены, либо скрыты в «идеологиях».

3. Индивиды биологически неоднородны. В любом обществе некоторое их число представляет собой «элиту», т.е. людей, обладающих врожденной способностью руководить.

4. Форма и устойчивость общества зависит от: а) распределения и мобильности предводителей в социальной иерархии; б) соотношения между индивидами в каждом классе, поведение которых мотивируется чувствами, способствующими стабильности (тип «рантье»), и индивидами, которые руководствуются чувствами, способствующими изменению (тип «спекулянтов», или «расчетливых»).

5. Периоды изменений и стабильности чередуются по причине вариаций в числе биологически «превосходящих» индивидов в тех или иных классах (т.е. из-за «циркуляции элит»), а также по причине неравного соотношения между «рантье» и «спекулянтами» в правящих классах (т.е. из-за «распределения остатков»).

Первые два положения имеют более прямое отношение к изучению первобытного мышления в отличие от остальных.

Существует шесть классов «остатков»: 1) инстинкты к комбинациям; 2) групповая устойчивость (устойчивость агрегатов); 3) потребность в проявлении своих чувств посредством внешних актов (деятельность, самовыражение); 4) остатки, связанные с социальностью; 5) единство индивида и того, что ему принадлежит; 6) сексуальный остаток.

Большинство действий, которые представляют собой выражение данных остатков, являются нелогическими, и Парето четко отграничивает их от логических действий, которые проистекают из опыта и опытом контролируются. В свою концепцию «действий» Парето включает не только поведение, но и мышление. По Парето, логико-экспериментальное мышление основывается на фактах (а не факты основываются на мышлении), причем принципы этого мышления всякий раз опровергаются, как только выясняется, что они не согласуются с фактами. Факты, таким образом, гарантируют единообразие эксперимента. Нелогические понятия, наоборот, принимаются априорно и повелевают опытом. Они не зависят от фактов, но факты зависят от них. Если они вступают в противоречие с опытом (в понятие которого Парето включает наблюдение и эксперимент), начинается поиск аргументации для восстановления согласия. Логические действия проистекают главным образом из процесса рассуждения, а нелогические — в основном из чувств. Логические действия можно найти в сфере искусства, науки, экономики, военного дела, юриспруденции и политики. В других социальных процессах преобладают нелогические действия.

Критерием определения логических или нелогических действий является проверка на предмет того, согласуется ли субъективная цель действия с его объективным результатом — т.е. приспособлены ли

средства к решению проблемы. Логическое начало может быть продемонстрировано посредством наблюдения и эксперимента. Единственно верно судить о ценности такого логико-экспериментального понятия, как «действие», может только современная наука.

Роды и виды		Имеют ли действия логические результаты и цели?	
		объективно	субъективно
Класс I	Логические действия (объективные и субъективные цели идентичны)	Да	Да
Класс II	Нелогические действия (объективный результат отличается от субъективной цели)	—	—
	Род 1	Нет	Нет
	Род 2	Нет	Да
	Род 3	Да	Нет
	Род 4	Да	Да
Виды родов 3 и 4	3-а, 4-а	Объективный результат был бы принят субъектом, если бы он был ему известен	
	3-б, 4-б	Объективный результат был бы отвергнут субъектом, если бы он был ему известен	

Парето цитирует Гесиода: «Не мочитесь в устье реки, выливающейся в море, или в источник. Этого следует избегать. Не опорожняйте там свой кишечник, ибо сие не есть хорошо» (Р. 1935, 79). Обе рекомендации являются нелогическими. Призыв не загрязнять питьевую воду имеет объективный результат, возможно, неизвестный Гесиоду, но у него нет субъективной цели. Призыв не загрязнять рек в их устьях не имеет ни объективного результата, ни субъективной цели. Эти призывы, стало быть, согласно схеме классификации Парето, относятся к классу II, роду 3 и к классу II, роду 1 соответственно.

«Результаты и цели, о которых мы говорим, есть результаты и цели прямые и непосредственные. Мы не будем обращать внимания на косвенное и опосредованное. Объективный результат — это

реальный результат, лежащий в области, доступной наблюдению и опыту, а не воображаемый результат, лежащий за ее пределами. Воображаемый результат, с другой стороны, может определять субъективную цель» (Р. 1935, 78).

Если реального результата не существует, то действие нельзя охарактеризовать надлежащим образом с точки зрения научного метода, так как оно будет лежать за пределами логико-экспериментального поля, в котором может единственно функционировать наука. «Когда Св. Фома [Аквинский] утверждает, что ангел говорит с ангелом, он постулирует отношение между явлениями, о которых человек, строго придерживающийся рамок опыта, ничего сказать не может. Ситуация повторяется и в том случае, когда сама аргументация и выводы строятся логически. Так, Св. Фома не довольствуется одним лишь своим утверждением — он горит желанием доказать его и высказывает следующее: если ангел может каким-то образом сообщить другому ангелу то, что у него на уме, так же как и человек может сообщить другому человеку пришедшую ему на ум идею, то, следовательно, ангел может разговаривать с ангелом. Экспериментальная наука не может найти погрешности в такой аргументации, так как последняя полностью лежит за ее пределами» (Р. 1935, 289).

Парето отдает себе отчет в том, что с точки зрения формальной логики истинность самих посылок не важна и требуется лишь здравый ход рассуждения, отталкивающегося от них. Однако же он предпочитает говорить о мышлении и действии как логических, когда они находятся в согласии с реальностью и приспособлены к достижению конечной цели, и говорить о них как о нелогических, когда с научной точки зрения они не находятся в такой согласии и к достижению конкретной цели не приспособлены.

«Каждое социальное явление можно рассматривать в двух аспектах: как оно есть в реальности и как оно предстает в уме того или другого человека. Назовем первый аспект *объективным*, а второй — *субъективным*. Подобное разграничение необходимо, поскольку мы не можем поместить в один и тот же класс действия, производимые химиком в его лаборатории, и действия, производимые вершителем магии; или, например, действия греческих моряков, налегающих на весла для продвижения корабля по воде, и те жертвоприношения, которые они приносят Посейдону, чтобы обеспечить себе быстрое и благополучное плавание. Римские законы 12 таблиц наказывали всякого, кто колдовал на урожай. Мы предпочтем отделить подобное действие от целенаправленного поджога засеянного поля.

Тем не менее названия, которые мы дали двум классам, не должны вводить нас в заблуждение. В действительности оба класса являются субъек-

тивными, поскольку все человеческое знание субъективно. К данным классам следует подходить не столько с точки зрения их внутренних различий по существу, сколько с точки зрения большего или меньшего багажа знания, которым мы сами обладаем. Нам достоверно известно — или по крайней мере мы полагаем, что нам достоверно известно, — что жертвоприношения Посейдону в действительности никак не влияют на плавание. По данной причине мы отделяем их от действий другого рода, которые (опять же с точки зрения нашего знания) способны повлиять на него. Если бы в будущем нам пришлось открыть, что мы ошибались и что жертвоприношения Посейдону в самом деле играли существенную роль в обеспечении безопасного плавания, мы бы были вынуждены поменять их место в нашей классификации действий. Все это, конечно, лишь словесные рассуждения, но их цель здесь — просто указать, что когда человек классифицирует вещи, он классифицирует их согласно знаниям, которыми он обладает. Трудно представить, что положение дел может быть каким-то иным.

Существуют действия, которые представляют собой средства, соответствующие достижению целей, или действия, которые логически связывают средства с целями. Существуют и другие действия, в которых данные черты отсутствуют. Два типа поведения, основанные на таких действиях, будут весьма различаться, если их рассматривать с их объективной или субъективной стороны. С субъективной точки зрения практически всякое человеческое действие должно относиться к логическому классу. В понятии греческих мореплавателей жертвоприношения Посейдону и работа веслами являлись в одинаковой мере логичными средствами навигации. Чтобы избежать дальнейшего многословия, которое может оказаться утомительным, мы просто дадим названия этим типам поведения. Предположим, что термин *логические действия* может быть употреблен по отношению к действиям, которые логически соединяют средства с результатами — не только с точки зрения субъекта, выполняющего такие действия, но и с точки зрения сторонних наблюдателей, обладающих более обширным знанием. Другими словами, данный термин может быть употреблен по отношению к действиям, которые являются логичными как субъективно, так и объективно в вышеизложенном смысле. Действия другого рода мы будем называть нелогическими (но ни в коей мере не нелогичными)» (Р. 1935, 76—77).

Помимо первого вопроса, является ли принятое на веру понятие значимым с научной точки зрения («объективный аспект»), мы можем поставить второй вопрос: почему одни лица насаждают такие понятия или поверья, а другие принимают их («субъективный аспект»), а также и третий вопрос: какие преимущества и недостатки несет за собой подобное понятие или поверье для человека, который утверждает его, для человека, который принимает его, и для общества в целом («утилитарный аспект»)? Как и многие авторы (Милль, Джеймс, Сорель и другие), Парето подчеркивает, что

объективно значимое представление может необязательно быть социально полезным или пригодным для конкретного человека, который его придерживается. Доктрина абсурдная с логико-экспериментальной точки зрения может оказаться благоприятной, а доктрина научно установленная — пагубной для общества. Парето заявляет, что одна из его целей — «экспериментально продемонстрировать индивидуальную и социальную пригодность нелогического поведения» (Р. 1935, 35).

Каким образом нелогическое поведение становится приемлемым у людей, вполне способных на логическое поведение? Почему люди верят в неразумные доктрины? Ответ Тейлора и Фрэнзера состоит в том, что люди рассуждают ошибочно и делают неверные выводы из правильных наблюдений. Леви-Брюль говорит, что люди пассивно воспринимают коллективные модели мышления того общества, в котором они родились. Согласно Парето, ответ лежит в психических состояниях, выражаемых в остатках, шесть классов которых были описаны выше. Мы рассмотрим только подразделения первых двух классов, поскольку сам Парето не уделяет особенно много внимания последним четырем классам.

Класс I	Инстинкт к комбинациям
I-a	Комбинации общего порядка
I-b	Комбинации сходств или противоположностей <ol style="list-style-type: none"> 1. Сходства или противоположности общего порядка 2. Явления необычные или исключительного порядка 3. Объекты или явления, внушающие благоговение или ужас 4. Состояние счастья, связанное с хорошими явлениями; состояние несчастья, связанное с плохими явлениями 5. Ассимиляция: физическое поглощение вещей в целях достижения результатов, сходных (реже — противоположных) по образцу
I-v	Мистические воздействия некоторых вещей; мистические результаты некоторых действий <ol style="list-style-type: none"> 1. Мистические силы в целом 2. Мистические связи между названиями и вещами
I-г	Потребность в соединении остатков
I-д	Потребность в развитии логики
I-e	Вера в эффективность комбинаций

Класс II	Групповая устойчивость (устойчивость агрегатов)
II-а	Устойчивость связей между лицом и другими лицами и местами 1. Связи семейных и родственных групп 2. Связи с местами 3. Связи социального класса
II-б	Устойчивость взаимоотношений между живыми и мертвыми
II-в	Устойчивость связей между умершим и вещами, принадлежавшими ему при жизни
II-г	Устойчивость абстракций
II-д	Устойчивость единообразия
II-е	Чувства, которые трансформируются в объективную реальность
II-ж	Персонификации
II-з	Потребность в новых абстракциях

Данная классификация поразит читателя своим рядом произвольных и бессистемных категорий, но в порядке справедливости по отношению к автору нам следует постараться добраться до тех значений, которые он вкладывает в свои слова, и мы проиллюстрируем подразделения класса I его классификации, а также попытаемся найти в них объяснение упомянутым остаткам.

I-а. Комбинации общего порядка

Парето приводит следующий пример. Плиний выдает за эффективные средства от эпилепсии яички медведя и дикого кабана, мочу дикого кабана (которая действует еще более эффективно, если ей дать отпариться в мочевом пузыре животного), сушеные, растертые в порошок и взбитые с молоком яички бобра, легкие зайца с ладаном и белым вином (Р. 1935, 522). Данный остаток по существу выражает те самые магические ассоциации, которые, как говорит Тайлор, либо никогда не имели разумного значения, либо имели таковое некогда, но оно со временем забылось. То есть провести логическую мысленную связь между болезнью и лекарством мы теперь не можем.

I-6 (1). Сходства или противоположности общего порядка

Это принципы типа: *similia similibus curantur* и *contraria contrariis**.

У Феокрита знахарка говорит: «Дельфис [ее любовник] измучил меня. Я возожгу лавровую ветвь. Как только она громко треснет, воспламенившись, и в мгновение ока сгорит дотла, тело Дельфиса да будет поглощено огнем любви... Как только я растоплю воск с божьей помощью, пусть Дельфис сразу же растает от любви. Как только я поверну этот бронзовый ромб, да будет Дельфис повернут Афродитой к моему порогу» (Р. 1935, 533). Данный остаток выражает ассоциативные идеи в магии, о которых много писал Тайлор и которые Фрэнк, подвергнув еще более детальному анализу, поместил в раздел гомеопатической магии.

I-6 (2). Явления необычные или исключительного порядка

Светоний повествует: «Некогда удар грома обрушился на стены Велитрии, и происшествие то было истолковано как предзнаменование, что гражданину сего города суждено было стать верховным властителем. Одержимые этой верой, велитрийцы пошли войной на римлян, но успеха не достигли. „Только через долгие годы им стало понятно, что предзнаменование говорило о пришествии Августа“, который родился в велитрийской семье» (Р. 1935, 541). Данный остаток имеет дело с приметами и пророчествами.

I-6 (3). Объекты или явления, внушающие благоговение или ужас

Пример: «Данный остаток почти всегда присутствует в ряде ситуаций следующего характера. Повествуя о деле Катилины, Саллюстий сообщает: „Были люди, которые говорили, что Катилина, закончив речь, принудил своих сообщников по преступлению дать клятву и пустил по кругу чаши со смесью человеческой крови и вина, из которой они все испробовали, посылая проклятья предателям,

* Подобное лечат подобным; противоположное — противоположным (лат.).

как диктовал обычай. После чего он посвятил их в свой план, сказав, что он поступил таким образом из соображений, что если каждый повинный в таком тяжком преступлении будет нести ответственность за другого, то уменьшится вероятность того, что они предадут друг друга. Некоторые утверждают, что подобные истории были вымышлены теми лицами, которые посредством преувеличения злодеяния наказанных людей надеялись смягчить дух недовольства, выросший вокруг Цицерона⁴. Независимо от того, была ли эта история истинной или сфабрикованной, факт проведения прямой ассоциации между двумя ужасными вещами очевиден (т.е. ассоциации между питьем человеческой крови и заговором против Римской республики)» (Р. 1935, 552—553).

I-6 (4). Состояние счастья,
связанное с хорошими явлениями;
состояние несчастья,
связанное с плохими явлениями

«Древние римляне приписывали успехи своей республики богам. Наши современники приписывают экономический прогресс своих обществ невежественным, коррумпированным и всецело достойным презрения парламентам. При старой монархии во Франции люди считали, что король — воплощение божества. Когда происходило что-то дурное, люди говорили: „Ах, если бы король только знал!“ Сегодня божественные понятия — это республика и всеобщее избирательное право. „Всеобщее избирательное право — наш повелитель!“ — таков лозунг наших депутатов и сенаторов, которые избираются голосами людей, верящих в догму: *Ni Dieu, Ni Maître*»* (Р. 1935, 558).

I-6 (5). Ассимиляция:
физическое поглощение вещей
в целях достижения результатов,
сходных (реже — противоположных) по образцу

«Ввиду очевидной силы, храбрости и быстроты ног Ахилла некоторые полагали, что в детстве его кормили костным мозгом льва; по указаниям других, это был костный мозг медведя и внутренности

* Ни Бога, ни господина (фр.).

льва и вепря» (Р. 1935, 561). Данный остаток соответствует той категории, которую Фрэзер называл контактной магией.

И-в. Мистические воздействия некоторых вещей; мистические результаты некоторых действий

Данный остаток имеет отношение к амулетам, клятвам, испытаниям и запретам.

И-в (1). Мистические силы в целом

Как пример данного остатка Парето цитирует Тертуллиана: «У язычников существует вещь, которой все опасаются. Это так называемый *fascinum* (что-то вроде злых чар), который наступает как горестный результат чрезмерной гордости и тщеславия. Это то, в чем мы порой видим проделку дьявола, поскольку дьявол ненавидит все хорошее, а иногда кару Бога, ибо Богу бывает угодно возвеличить смиренных и пристыдить гордецов» (Р. 1935, 572).

1-в (2). Мистические связи между названиями и вещами

Святой Августин говорит, что «Бог закончил труд своих рук в заданное число дней, а именно в шесть» (Р. 1935, 586).

И-г. Потребность в соединении остатков

«Человек не склонен отделять веру от опыта — он стремится к совершенному целому, в котором не будет диссонантных нот. Христиане столетиями полагали, что в их письменах не содержалось ничего противоречащего историческому или научному опыту. Теперь некоторые из них оставили данное положение в той части, в которой оно касается научного опыта, но продолжают утверждать его истинность в части, относящейся к истории. Другие как в отношении науки, так и в отношении истории предпочитают отойти от Библии, но во всяком случае настаивают на том, что необходимо придерживаться библейской морали. А отдельные лица достигают

желанного согласия и целостности — если не в буквальном смысле, то в аллегорическом — при помощи остроумных интерпретаций. Мусульмане убеждены, что в Коране есть все, что человечество может когда-либо познать. Авторитет Гомера был неоспорим для древних греков. Для некоторых социалистов так же неоспорим авторитет Маркса или по крайней мере был неоспорим до недавнего времени. Бесконечное число счастливых высказываний о „святом прогрессе“ и „святой демократии современных народов“ просто сливаются в одно гармоничное мелодичное целое» (Р. 1935, 588).

I-д. Потребность в развитии логики

«Потребность в логике удовлетворяется в равной мере как строгой логикой, так и псевдологикой. В конечном счете людей занимает лишь сам процесс мышления — вопрос о том, является ли их мышление здравым или ошибочным, их заботит мало... Не стоит забывать, что, даже если это стремление добраться до причин явлений любой ценой (будь эти причины реальными или воображаемыми) часто приводило к открытию причин мнимых, оно также подталкивало и к открытию истинных причин. Экспериментальная наука, теология, метафизика и даже простые спекулятивные рассуждения по поводу происхождения и цели явлений отталкиваются от одной и той же отправной точки: не останавливаться на последней познанной причине известного факта, но идти дальше, выдвигать аргументы и пытаться обнаружить или вообразить что-то за пределами познанного. Конечно же, у диких народов нет привычки к тому роду метафизических рассуждений, который свойствен цивилизованным странам, но они также не знакомы и с цивилизованной научной деятельностью. Того, кто станет утверждать, что экспериментальная наука вообще бы не существовала, если бы не теология и метафизика, опровергнуть будет, к сожалению, нелегко. Все эти виды деятельности, вероятно, представляют собой проявление одного и того же психического состояния, при отсутствии которого они все одновременно перестали бы существовать» (Р. 1935, 590–591). Парето не цитирует ничего конкретного, описывая данный остаток, но во многих дальнейших примерах в его классификации присутствуют ссылки на этот остаток, которые его тем или иным образом иллюстрируют.

I-е. Вера в эффективность комбинаций

«Говоря в общем и целом, невежественный человек руководствуется верой в эффективность комбинаций. Эта вера поддерживается тем фактом, что многие комбинации действительно эффективны, но тем не менее она возникает в человеке спонтанно, что можно наблюдать на примере ребенка, испытывающего восхищение от сочетаний самого странного рода. Невежественный человек плохо отличает (если вообще отличает) эффективные комбинации от неэффективных. Он зачеркивает лотерейные номера согласно своим представлениям с такой же доверчивостью, с какой приходит на железнодорожную станцию ко времени, указанному в расписании. По его понятию, посоветоваться с прорицателем или знахарем является таким же естественным делом, как проконсультироваться у самого опытного врача-терапевта. Катон Старший раздавал магические средства и рекомендации по обработке земли с такой же самоуверенностью» (Р. 1935, 593—594).

Парето не считает, что логические действия следует отличать от нелогических на психологических основаниях. «Если человек убежден, что для благополучного плавания ему следует принести жертвоприношение Посейдону и выйти в море на корабле, который не дает течи, он совершит жертвоприношение и выполнит работу по шпаклевке швов в одном и том же состоянии духа» (Р. 1935, 210).

Что конкретно Парето понимает под остатками — ясно не совсем. По-видимому, он был плохо знаком с психологией и предпочитал оставаться как можно более неопределенным в отношении своей концепции. Ни его критики, ни его ученики не вносят особой ясности в категорию остатков. Боркено отмечает, что эта концепция малопродуктивна, бессмысленна и труднопонимаема (Borkenau 1936, 48). Сорокин говорит, что остатки — это относительно постоянные внутренние импульсы, которые в то же самое время не являются ни инстинктами, ни чувствами. Он сравнивает их, в частности, с «предрасположениями» и «комплексам» (Sorokin 1928, 48). Буске указывает лишь на то, что они представляют собой тенденции определенного рода либо чувства определенного рода (Bousquet 1925, 135).

Я толкую сочинения Парето, как Хоманс и Куртис, которые усматривают в остатках некоторый обобщающий элемент, содержащийся в «произносимом и написанном», или абстракцию от «всего, говорящегося и делающегося людьми». Впрочем, эти авторы нередко предпочитают употреблять данный термин также и по отношению к понятию «гипотетические чувства». Например, они пишут:

«Строго говоря, *остатки* не являются частью концептуальной схемы; скорее, это универсальные единицы, абстрагированные от всего говорящегося и делающегося людьми. Здравый смысл сам создает для нас концептуальную схему, которая по природе наших мыслительных навыков так тесно связана с наблюдением, что отделять эту схему от процесса наблюдения просто не представляется удобным. Мы всегда наблюдаем за тем, что мы говорим и делаем, но все мы также ощущаем, что у нас есть чувства, связанные с нашими высказываниями и поступками. По этой причине мы будем использовать термин *остаток* в его значении *чувство*. Пожалуй, здесь не стоит приносить прямоту языка здравого смысла в жертву слишком последовательной строгости» (*Homans, Curtis* 1934, 87–89).

Парето и сам нередко прибегал к слову *sentiment* («чувство») вместо своего термина *residue* («остаток»). В его речи в Лозанне, цитируемой Хомансом и Куртисом, говорится: «Человеческая деятельность делится на два основных типа: тип, основанный на чувстве (*sentiment*), и тип, основанный на экспериментальных исследованиях. Преувеличить значение первого невозможно. Именно чувство (*sentiment*) подталкивает нас к действию, дает жизнь принципам морали, привычкам и религиям во всем разнообразии и сложности форм последних. Именно стремление к идеалу способствует развитию человеческих обществ. Но второй тип столь же важен для этих обществ. Он ставит материальное творение на первый план, и мы обязаны ему тем знанием, которое придает эффективность действию и полезно модифицирует само чувство (*sentiment*), облик которого, надо признать, весьма медленно приспосабливается к окружающим условиям. Все науки (естественные науки в той же мере, что и социальные) возникли из смеси эксперимента и чувств (*sentiments*). На разграничение этих элементов ушли века. На сегодняшний день в естественных науках данное разграничение практически завершено, в то время как в социальных оно только начинается» (*Homans, Curtis* 1934).

Тем не менее Парето использует слово «чувство» только как понятие, удобное для объяснения, и не вкладывает в него значения некоего «наблюдаемого явления». Даже если он нередко обращается со словами «чувство» и «остаток» так, как если бы они были взаимозаменяемыми терминами, то в самой его концептуальной схеме они соответствуют разным вещам. Вот пример: мы видим из наблюдений, что в определенных ситуациях люди ведут себя определенным образом и что в их поведении, следовательно, присутствует общий фактор. Этот постоянный элемент в разнообразных формах поведе-

ния и есть «остаток», причем он является важной величиной в комплексе реального поведения. Остальные элементы (т.е. произвольные элементы) представляют собой явления «производные» и выступают в таком комплексе как не имеющие значения переменные величины. Остатки и производные, таким образом, имеют характер фактов, доступных наблюдению, в то время как чувства представляют собой уже дальнейшую концептуализацию фактов, т.е. перевод фактов в систему идей.

Схему Парето можно лучше понять на конкретных примерах. Скажем, некоторые насекомые готовят запасы пропитания для своих личинок, и все члены рассматриваемого вида готовят такие запасы совершенно одинаковым способом. Различия в поведении этих насекомых есть явления производные. Общее в их поведении есть остаток, т.е. то, что остается, когда все вариации устранены (это чистейший тип нелогического действия, принадлежащий к роду 3 в сводной схеме Парето). Концептуально оформляя данное «общее» в поведении насекомых, мы называем его инстинктом. Мы делаем это ради собственного удобства. Точно так же мы находим удобным говорить об инстинкте птиц вить гнезда, поскольку ход мысли был бы затруднен, если бы нам приходилось каждый раз давать полное объяснение сходным типам поведения (вместо чего слово «инстинкт» может быть удачно подставлено в концептуальную схему). Те, кому слово не нравится, могут пользоваться описанием самого поведения. Далее, когда мы говорим об инстинкте, мы не утверждаем ничего о психологических и физиологических причинах, обуславливающих поведение, или о побочных явлениях, которые могут его сопровождать, но говорим лишь об одном реально наблюдаемом поведении.

Употребление слова «чувство» у Парето почти что аналогично. Остаток — это то, что является постоянным в разнообразных типах поведения, т.е. это константа единообразия. Сторонний наблюдатель замечает, что в Англии люди в определенных ситуациях совершенно определенным образом реагируют на такие символы, как «корона» или «государственный флаг». Путем абстракции он может выделить те общие черты, которые характеризуют этих людей и их общественные церемонии. Они и составляют остаток. Конечно, это чистейшая абстракция, ибо ее нельзя наблюдать вне комбинации с произвольными элементами реального поведения, но тем не менее она связана с *наблюдаемым* поведением. Теперь, ради собственного удобства, мы можем назвать данный остаток «чувством патриотизма» и можем далее заметить, что рассматриваемое чувство патриотизма не только выражается в реальном поведении, но и скрепляется, усиливается им.

Эта гипотетическая конструкция обозначает лишь психологическое состояние и, следовательно, не укладывается в разряд того, что «наблюдается и описывается». Но она имеет свою пользу, поскольку дает возможность соотнести друг с другом большое количество фактов, подобно тому как понятие гравитации дало нам возможность соотнести падение яблок, движение планет и многие другие явления.

В обзоре литературных источников Парето замечает, что во многих странах и в разные времена наблюдается одно и то же характерное явление: когда на море поднимается шторм, люди пытаются что-нибудь предпринять, чтобы его успокоить. Они могут прибегать к магическим действиям, молитве богам или чему-либо другому. Какой конкретно род действий они изберут, с точки зрения Парето, является абсолютно несущественным. Важным является сам факт, что они ощущают то, что *нечто* может быть предпринято для умирения шторма и что они в конце концов реально предпринимают это *нечто*. Во все времена и во всех странах люди устраивали и устраивают пиршества, но делают они это по самым разнообразным причинам. «Пиршества в честь ушедших постепенно переходят в пиры в честь богов, а затем в пиры в честь святых, после чего, сделав круг, они становятся обычными столами поминовения. Можно видоизменить формы застолья, но устранить сам обычай застолья гораздо труднее. Упрощая дело (а стало быть, с известной долей приближения), можно сказать, что религиозный обычай или любой другой обычай подобного характера обнаруживает тем меньше сопротивления к изменению, чем дальше он отстоит от своих *остатков* с точки зрения простой ассоциативной связи между идеями и действиями и чем большую пропорцию теологических, метафизических и логических концепций он в себе содержит» (Р. 1935, 607). Согласно Парето, стало быть, застолье (причем не какой-то конкретный вид застолья, а сам *акт* застолья в любые времена и в любом месте) — это остаток; а причина его организации — явление производное.

Я приведу два последних примера, чтобы проиллюстрировать употребление терминов «остаток» и «чувство» у Парето.

Концептуальная плоскость	Плоскость наблюдения	
чувство (<i>sentiment</i>)	остаток (<i>residue</i>)	реальное поведение
А	а	абв
		агд
		аеж
		ази

Возьмем гипотетический африканский народ, который при засухе проводит церемонии по вызыванию дождя. Эти церемонии — *абв*. Со временем христианские миссионеры обращают народ в свою веру, и теперь, когда люди хотят вызвать дождь, они идут в церковь и просят священника помолиться о дожде. Священник выполняет христианский ритуал *азд*. Далее народ переходит в ислам и перенимает новый ритуал для вызывания дождя — *аеж*. Но в конце концов люди возвращаются в языческую веру. Позабыв свои старые церемонии вызова дождя, они заимствуют похожие ритуалы (*ази*) у соседнего народа. Если мы сравним все эти ритуалы, то обнаружим, что в них присутствует общий элемент (*а*), который указывает, что в любой ситуации при засухе непременно производится церемония по вызову дождя и что в каждом случае она характеризуется некоторыми общими чертами (взывание к некоему божеству и т.д.). В реальной обстановке, конечно, эти общие черты всегда перемешаны с другими — частными, или произвольными, элементами. Остаток — это абстракция от частных реальной обстановки. Но те, кто считает, что факты можно осмыслить лучшим образом — например, если просто сказать, что этот народ испытывает характерное чувство по отношению к дождю (*А* — согласно схеме) и что константу социального поведения можно отнести к такому чувству, — также не ошибутся (при условии, что они отдают себе отчет в том, что делают, т.е. попросту концептуализируют понятие «остаток»).

Впрочем, нам не требовалось прибегать к гипотетическому африканскому племени. Предположим, что *абв* — это христианство; *азд* — ислам; *аеж* — индуизм; а *ази* — христианская наука. Теологические и ритуальные стороны этих религий весьма различны. Возьмем на рассмотрение лишь один элемент из данного комплекса, а именно социальное поведение, связанное с моральными нормами. Все указанные религии одинаково осуждают прелюбодеяние, воровство, убийство, кровосмешение и т.д. Соответственно люди, живущие в обществах, где данные религии имеют влияние, испытывают ужас при мысли о нарушении морального кодекса — подавляющее большинство этих людей подчиняются правилам кодекса и стремятся наказать тех, кто их нарушает. Социальное поведение обнаруживает постоянные и единообразные черты. Различаются лишь истолкования необходимости тех или иных моральных норм и санкций, применяемых к нарушителям. Это факт, который мы получаем из наблюдений. Если исследователь желает подойти к данному факту посредством его дальнейшей концептуализации, т.е. путем разбора религиозных чувств, он волен поступить так.

Из того, что Парето говорит об остатках, должно быть понятно и то значение, которое он вкладывает в производные. Собственно говоря, производные — это относительно непостоянные элементы в разных типах социального поведения. В приведенной выше схеме они обозначены как *б, в, г, д, е, ж, з, и*. Но дело в том, что Парето достаточно часто использует данный термин, подразумевая под ним то, что он также называет «идеологиями» или «речевыми реакциями». Последние, по сути, представляют собой причины, которыми люди объясняют свои действия. Парето, таким образом, противопоставляет как чувства, так и действия, в которых они выражаются, тем толкованиям, которыми люди оправдывают свои поступки. Он, впрочем, признает, что чувства выражаются не только в действиях, но и в идеологиях, поскольку люди испытывают потребность не только в действии как таковом, но и в его интеллектуальном осмыслении; причем тот факт, аргументируется ли их действие здраво или абсурдно, имеет небольшое значение. То, что люди говорят, и то, что они делают, может не иметь прямого отношения к их чувствам, но всегда нацелено на удовлетворение этой означенной выше потребности.

Согласно Парето, чувство, поведение и идеология находились в функциональной взаимосвязи. Поведение и идеология были производными чувства, причем поведение, характеризовавшееся относительным постоянством, было более важной величиной.

Подобно Дюркгейму, Леви-Брюлю и другим авторам, Парето не соглашался с теориями, толковавшими поведение на основании тех мотивов, которыми сами люди свое поведение объясняли. Он жестко критиковал Спенсера и Тайлора за их предположения, что первобытные люди, должно быть, пришли к выводу о существовании душ и призраков на основании логических рассуждений, отталкивающихся от непосредственного наблюдения за явлениями, и что внедрение культа мертвых было конкретным последствием их умозаключений. Он также критиковал Фюстеля де Куланжа за высказывание, что присвоение людьми земли выросло из культа очага и что сам характер права на землю объяснялся характером культа очага. В возражение Парето говорил, что религиозный культ и землевладение скорее всего развивались бок о бок. Фюстель де Куланж полагал, что семья, которая по причине общего религиозного культа и социальных обязанностей группировалась вокруг очага, постепенно «прикрепилась» к земле, подобно самому очагу. По мнению Парето, ситуация была иной: в определенный момент люди стали жить отдельными семьями, прикрепленными к участкам земли, и как одно из проявлений такого образа жизни возник определенный

род религиозного культа, который, в свою очередь, внес свой вклад в упрочение данного образа жизни, способствуя отдельному проживанию семей на их отдельных участках. Взаимоотношение, которое мы здесь имеем, носит не простой характер «причина—следствие», а характер обоюдной взаимозависимости. Семья, культ и система верований взаимодействуют и упрочивают друг друга.

Несмотря на то что идеологии могут определенным образом воздействовать на чувства, все-таки именно чувства являются основными и наиболее устойчивыми элементами. Идеология может смениться, но чувство, породившее ее, останется — причем на месте старой идеологии может возникнуть совершенно другая. В самом деле, один и тот же остаток может порождать противоположные производные, например, сексуальный остаток может быть выражен категорическим неприятием каких бы то ни было сексуальных отношений. Следовательно, производные всегда находятся в зависимости от остатка, а не наоборот. В данном случае мы имеем одностороннюю функциональную зависимость.

Гостеприимство — явление универсальное. Поэтому, когда греки говорят, что человеку следует проявлять гостеприимство по отношению к странникам, ибо «странники и нищенствующие приходят от Зевса», мы можем спокойно оставить фигуру Зевса в стороне. Греки «попросту облачили в эти слова свою склонность к гостеприимству, а Зевс был привлечен единственно для того, чтобы придать обычаю логическое звучание и оправдание, оговаривающее, что причина гостеприимства лежит якобы в уважении к Зевсу или в опасении его наказания для ослушников» (Р. 1935, 215). Другие народы обосновывают гостеприимство другими мотивами, но одинаково настаивают на самом обычае. Склонность к гостеприимству — это остаток, в то время как мотив гостеприимства — производное. Чувства и те действия, в которых чувства реально выражаются, представляют собой важные элементы. Мотивы, которыми действия объясняются, не имеют большого значения. Для достижения цели подойдет практически любой мотив. Если человека, страстно желающего осуществить какое-либо действие, убедить, что его мотивы дурны или ошибочны, он вряд ли откажется от идеи самого действия — скорее, он обратится к поиску новых мотивов, чтобы оправдать его. По этой причине Парето с одобрением (кто бы мог ожидать!) цитирует мысль Спенсера, что миром управляют не идеи, но чувства, для которых эти идеи служат не более чем путеводителем.

«Следуя логике, — говорит Парето, — вначале следовало бы поверить в саму религию, а затем в эффективность ее ритуалов; т.е.

убеждение в эффективности должно являться логическим следствием веры. Следуя логике, было бы абсурдно прибегать к молитве без первоначального убеждения, что кто-то ее должен слышать. Но нелогическое поведение объясняется как раз обратным типом процесса. Сначала возникает инстинктивная вера в эффективность ритуала, затем рождается потребность в объяснении этой веры, после чего объяснение находится в религии» (Р. 1935, 569).

Существуют определенные элементарные типы социального поведения, которые характерны для всех обществ, возникают в аналогичных ситуациях и связаны с одинаковыми объектами. Эти типы поведения (остатки) отличаются относительной стабильностью, так как проистекают из сильных чувств. Конкретные формы, в которые облекаются такие чувства и сопровождающие их идеологии, могут варьироваться — в каждом обществе они выражаются на конкретном языке той или иной культуры. Логические истолкования особенно заметно «облекаются в те формы, которые присущи той или иной эпохе. Их можно сравнить со стилями одежды, характеризующими конкретную эпоху» (Р. 1935, 143). Но если мы хотим понять человека, мы не должны останавливаться на его идеях, а должны изучать его поведение. Если мы, далее, согласимся с тем, что чувства управляют поведением, то нам будет нетрудно понять поступки людей в самые отдаленные времена, ибо на протяжении веков и даже тысячелетий чувства меняются незначительно. Разве мы могли бы испытывать удовольствие от чтения поэм Гомера, элегий, трагедий и комедий греков и римлян, если бы мы не признавали, что они выражают те же чувства, которые по большей части разделяем и мы? Выводы Парето можно свести к афоризму: «Человеческая природа не меняется» либо же к его собственной фразе: «Производные изменяются, остатки сохраняются» (Р. 1935, 660).

Теперь я перейду к краткому разбору некоторых теоретических положений Парето. В согласии с расплывчатой и несвязной структурой его книги я не буду последовательно критиковать ее, а лишь намечу несколько пунктов для обсуждения. В частности, я сосредоточу свое внимание на проблемах, относящихся к изучению первобытного мышления.

В применении сравнительного метода Парето допускал ту же оплошность, что и Тайлор, Фрэзер или Леви-Брюль. Он набирал сведения в местах совершенно непредсказуемых и вставлял их в свою теорию, как в мозаику. Критические замечания, которые я высказывал ранее в адрес сочинений подобного типа, относятся в полной мере и к труду Парето (Evans-Pritchard 1933; 1934).

Одно из преимуществ, которое было у Парето по сравнению с современными ему антропологами, заключалось в том, что ему не требовалось обращаться к сообщениям путешественников и миссионеров о суевериях дикарей. Ограничив область своих исследований европейскими странами классического и постклассического периодов, он получил возможность изучить то, как местные жители сами выражали свои представления. Его основными текстами были сочинения греческих, римских и средневековых авторов. Другое его преимущество заключалось в том, что в определенном смысле он опирался на материалы собственных полевых наблюдений. Надо признать, конечно, что он заимствовал все свои факты из книг и газет и чаще подвергал анализу идеологии, чем само поведение. Но его жизнь не была жизнью кабинетного ученого, так же как его академический опыт не ограничивался стенами колледжа. В ранний период своей жизни он занимался общественной деятельностью — его жизненные наблюдения подсказали ему, что существуют большие различия между тем, что люди говорят о своих намерениях, и тем, что в действительности в их намерения входит. Как правило, впрочем, ему удавалось применить свои наблюдения к анализу изучаемых им материалов лишь косвенным образом. Гесиода, Платона, Аристотеля и Светония уже нельзя перепроверить, и возможности провести полевую работу среди древних греков или римлян у нас тоже нет.

В последующих главах данной книги я критикую Фрэзера за его сопоставление современного европейского ученого с магом и жрецом в «варварском» обществе, а Леви-Брюля — за сравнение образа мышления образованного европейца XX в. с системой верований у первобытных народов. Парето не сделал такую ошибку. Он постарался исследовать роль логического и нелогического мышления и поведения в их тесном взаимодействии в одной и той же культуре. Его намерение было превосходным. На деле, однако, он не совсем последовательно придерживался задуманного. Он чрезвычайно подробно описывает ошибочные поверья и иррациональные поступки, но очень мало говорит о понятиях, диктуемых здравым смыслом, и о поведении эмпирического характера. Подобно тому как работы Леви-Брюля воссоздают образ дикарей, полностью поглощенных ритуалами и мистикой, труд Парето обрисовывает образ европейцев, находящихся во все времена под властью чувств, которые выражаются в большом разнообразии абсурдных представлений и действий. Если бы Парето и Леви-Брюль предложили нам детальное описание реального человеческого поведения в течение одного дня (Парето — по части цивилизованных народов, а Леви-Брюль — по части перво-

бытных), тогда мы смогли бы судить, действительно ли нелогическое поведение является такой важной качественной и количественной характеристикой, какой ее попытались представить эти авторы при помощи избранных ими методов. Впрочем, я полагаю, что нелогическое поведение играет относительно незначительную роль в поведении как первобытного, так и современного человека и что соответственно оно имеет сравнительно небольшое значение.

Труд Парето представляет собой забавный комментарий к книгам Леви-Брюля. Леви-Брюль написал несколько томов, чтобы доказать, что дикари обладают «пралогическим» мышлением в отличие от европейцев, которые обладают логическим мышлением. Парето написал несколько томов, чтобы доказать, что европейцы отличаются нелогическим мышлением. Мы могли бы сделать вывод, что ни в одну эпоху людьми не управлял и не управляет разум. Ситуация становится еще более забавной, если вспомнить, что Леви-Брюль уклонился от описания признаков цивилизованного мышления потому, что они уже были надлежащим образом определены в трудах классиков древности и современности. Парето делал свои выводы о нелогичности цивилизованного мышления на примерах тех же самых классиков (Myres 1925).

Одна из причин, по которым я взялся за анализ труда Парето, состояла в желании подчеркнуть тот факт, что изучение ненаучных или донаучных видов мышления и ритуального поведения нельзя ограничивать материалом первобытных обществ — в него следует включать и рассмотрение цивилизованных обществ. Парето, конечно, наделял древнегреческое, древнеримское и современное европейское общества не большим объемом здравого смысла и эмпирического поведения, чем тот, который Леви-Брюль усматривал в традиционных обществах Африки, Китая или индейцев Америки. Он соглашался, что сегодня люди мыслят и ведут себя чуть-чуть более разумно, чем в прошлом, но полагал, что разница настолько незначительна, что ее трудно заметить.

Соотношение между экспериментально-логической и экспериментально-нелогической сферами деятельности, стало быть, мало изменялось на протяжении истории и было относительно постоянным. Анализируя поведение человека и классифицируя его по категориям остатков, Парето выделил определенные единообразные социологические категории, которые вполне могли использоваться как единицы сравнения. Если допустить, что направление его анализа было в целом правильным, то надо признать, что сохранять существующее ныне разделение дисциплин на изучающие первобытное обще-

ство и изучающие цивилизованное общество представляется непродуктивным.

Другая причина, по которой я уделяю столько места сочинениям Парето, состоит в том, что в них проводится необходимость разграничения экспериментально-логического поведения и мышления и других форм мысли и действий. Разграничивая эти области, Парето поднимает важный вопрос о терминологии, который на самом деле предотвратил бы большую путаницу в антропологии, если бы он был поставлен на рассмотрение ранее. Разделение мышления у Парето на экспериментально-логическую и экспериментально-нелогическую категории представляется мне превосходным и совершенно необходимым для того, кто собирается исследовать роль экспериментально-логического мышления в обществе.

Но следует помнить, во-первых, что данная классификация, как и любая другая, не является совершенной, поскольку отражает лишь современное состояние знания; и, во-вторых, что она не сообщает нам ничего о психологических и социологических качествах исследуемых фактов. Она указывает лишь на определенный род явлений: состоятельна ли посылка или понятие, разумны ли выведенные из него следствия, приспособлено ли то или иное действие к достижению поставленной цели. Возможен, к примеру, такой род ситуации, при которой, с экспериментально-логической точки зрения, понятия А и Б следовало бы поместить в разные категории, в то время как с психологической или социологической точки зрения они относятся к одной категории. Парето осознает, что факты классифицируются согласно точке зрения конкретного наблюдателя и что классификация одного наблюдателя будет всегда отличаться от классификации другого. Поэтому, замечает он, как экспериментально-логические, так и экспериментально-нелогические действия греческих моряков с психологической точки зрения представляются одинаковыми.

Терминология Парето, однако, неприемлема в том, что его экспериментально-нелогическая категория в действительности не говорит нам ничего о правильности или состоятельности следствий, выведенных из тех или иных посылок. Она может указать только на состоятельность самих посылок. Леви-Брюль отмечал, что первобытное мышление отличается последовательностью и что дикари выводят обоснованные следствия из посылок и понятий, даже если эти понятия расходятся с их опытом и всецело диктуются культурой, т.е. содержатся в представлениях, которые доказуемо ложны с экспериментально-логической точки зрения. Можно только сожалеть, что Леви-Брюль предпочел охарактеризовать первобытное мышление

как «пралогическое», поскольку, рассуждая в его категориях, нам пришлось бы говорить о пралогической логике, а это весьма неуклюже. Парето еще более ясно, чем Леви-Брюль, выразил, что человеческая мысль и действия находятся в логическом согласии с социальными представлениями. Однако в тех случаях, когда сами социальные представления несостоятельны, т.е. не соответствуют реальности, Парето относит их к нелогической категории. Данное обстоятельство создает для нас еще большую терминологическую путаницу, так как, следуя Парето, мы должны были бы говорить о нелогической логике.

Леви-Брюль и Парето стремились обосновать один и тот же аргумент, и оба одинаково использовали громоздкую терминологию. В науке правильность посылок и логическая координация следствий — первая вещь. Ученый прежде всего стремится проверить свои мысли посредством наблюдения и эксперимента, с тем чтобы избежать противоречий в своих выводах. Человек вне научных стен мало беспокоится о том, соответствуют ли его мысли результатам наблюдения и эксперимента, и противоречия в его рассуждениях не доставляют ему особенных неудобств. Он стремится только к тому, чтобы его понятия и действия находились в согласии с его чувствами, и если ему удастся достичь этого, он не замечает за всем этим процессом какой-либо научной и, может быть, даже логической ценности. Дикарь видит зловещую птицу и отказывается продолжать свой путь, чтобы избежать неприятностей. Его действия находятся в согласии с социально обусловленным представлением. Он не впадает в вопрос о том, разумны ли его действия с точки зрения эксперимента, потому что для него экспериментальное доказательство содержится в самой послылке, т.е. в изначальном представлении. Поезд терпит аварию. Люди сразу начинают подозревать, что его пустили под откос коммунисты. То положение, что авария могла и не быть в интересах коммунистов, не имеет силы для людей. Они не терпят коммунистов. Поезд потерпел аварию. Следовательно, коммунисты виноваты.

Чувства превосходят наблюдение и эксперимент по силе и доминируют над последними повсюду, за исключением научных лабораторий. Что общего имеют логико-экспериментальные методы с чувствами влюбленного, патриота, отца, убежденного христианина или убежденного коммуниста? Влюбленные, как известно, слепы к тому, что видно всем остальным. Убеждения коммуниста являются абсурдом для других людей. Во всех этих областях наши суждения приводятся в согласие с чувствами, а не с наблюдениями.

Ощущения не могут быть «логическими» или «нелогическими», и чувства, следовательно, находятся вне сферы науки. Но когда они

оказываются выражены в словах, соответствующие речевые заявления могут быть разграничены на логичные и нелогичные с точки зрения формальной логики или на обоснованные и необоснованные с точки зрения научного метода.

Логические рассуждения необязательно могут быть научными, так как способны отталкиваться от несостоятельных посылок. Следовательно, науку необходимо отличать от логики. Науку Парето понимает в том смысле, который в данное слово вкладывает большинство ученых. Научные понятия — это понятия, которые находятся в согласии с объективной реальностью в отношении обоснованности как посылок, так и следствий, выводимых из них. Ненаучные понятия — это понятия, которые обнаруживают несостоятельность либо в самих посылках, либо в следствиях, выводимых из них. Логическими являются понятия, в рамках которых, согласно правилам мышления, из посылок извлекается верное следствие, причем истинность самих посылок не имеет отношения к делу. Нелогическими являются понятия, в рамках которых из посылок не может быть извлечено верное следствие, причем истинность посылок здесь опять же не играет роли.

Путаницы, возникшей из-за употребления таких терминов, как «пралогическое» и «нелогическое», можно избежать, если следовать разграничению между логическим и научным. При изготовлении горшков все песчинки должны быть удалены из глины, иначе горшки лопнут. Горшок все-таки лопнул во время обжига. Вероятно, это произошло из-за оставшихся песчинок. Надо обследовать осколки и выяснить, так ли это. Данный образ мышления — логический и научный. Болезни насылаются колдовством. Человек заболевает. Надо пойти к гадалке и узнать, какой колдун наслал болезнь. Данный образ мышления — логический, но ненаучный.

Характеризуя действия и речевые высказывания как логические и нелогические, Парето ненужно усложнил свое собственное сочинение. Он подразумевал лишь то, что действия могут проистекать как из научно обоснованных посылок или понятий, так и из научно необоснованных. Если выстрелить человеку в сердце, оно перестанет биться и человек умрет. Действуя в согласии с этим понятием, человек А стреляет человеку В в сердце. Такой род действия Парето называет логическим. Если наслать на человека злые чары, он умрет. Согласно данному понятию, А насылает смертельные чары на В. Этот род действия Парето называет нелогическим. Было бы более удобно называть первый тип действия экспериментальным, а второй — неэкспериментальным, так как, с точки зрения стороннего

наблюдателя, первый тип действия реально и хорошо приспособлен к достижению поставленной цели, в то время как второй тип к достижению цели приспособлен неверно и плохо.

Терминология становится еще более проблематичной, когда мы переходим от рассмотрения поведения в техническом смысле к его рассмотрению в нравственном смысле, т.е. с точки зрения морали. Я не буду разбирать данный вопрос подробно, но лишь упомяну, что Парето здесь пользовался приемом противопоставления опыта чувству, а науки — морали. Как и Леви-Брюль, он весьма нечетко проводил границу между научным мышлением и мышлением, относящимся к области морали («мистическим», «экспериментально-нелогическим» мышлением), но подчеркивал, что насущная социологическая задача состоит в раскрытии секрета взаимоотношения и развития последних. Как и Леви-Брюль, он оставил эту задачу на детальное рассмотрение другим.

Обращение Парето к термину «чувство» было рискованным. Он слишком часто сам падает в яму, приготовленную для тех, кто спешит объяснить поведение с точки зрения психологии, сводя его к ощущениям, потребностям, предрасположенностям и т.д. Такие исследователи обычно наблюдают за рядом разнообразных действий, имеющих общую цель, и заявляют, что поведение обуславливается определенным чувством или инстинктом, т.е. объясняют поведение, ссылаясь на чувство, которое они гипотетически выводят из самого поведения. Парето говорит, что люди ведут себя определенным образом по отношению к государственному флагу. Из данного факта делается предположение, что они обладают чувством патриотизма, и в конце концов поведение объясняется как проистекающее из чувства патриотизма.

Тем не менее по долгу справедливости следует признать, что Парето четко понял одну из основных проблем социологии (а возможно, и самую основную), как и то, что ее решение требовало применения индуктивного исследовательского метода. Когда речь идет о сравнении разных обществ, исследователь, изучающий поведение, должен отбросить произвольные характеристики и попытаться добраться до общих, фундаментальных черт поведения, т.е. свести конкретное наблюдаемое поведение к абстракциям, которые смогут выполнять роль единиц сравнения. Кто станет отрицать, что в каждом человеческом обществе обнаруживается определенный ряд простых и единообразных типов поведения, называем ли мы их «остатками» или каким-то другим словом? Если бы это было иначе, как обоснованно спрашивает Парето, разве мы смогли бы с такой легкостью понимать поступки и слова древних?

Можно усмотреть большое сходство между «коллективными представлениями» Леви-Брюля и «производными» Парето, так же как и между «мистическим сопричастием» Леви-Брюля и «остатками» Парето. Основное теоретическое различие между ними состоит в том, что Леви-Брюль рассматривает факты как социально обусловленные и таким образом объясняет распространение верований и понятий факторами всеобщности, заимствования и принуждения, в то время как Парето считает факты психологически обусловленными и объясняет явления чувствами и другими не совсем ясными психологическими побуждениями. В каждом обществе мы находим большое число коллективных представлений («производных»), организованных в некую систему. Анализируя их посредством сравнения и отбрасывая черты, которые варьируются от общества к обществу, мы получаем остатки, относящиеся к простейшим типам социального поведения и имеющие интенсивный эмоциональный характер (например, те, которые в схеме Парето отнесены в класс «групповой устойчивости», т.е. это взаимоотношения между родственниками и семьями, между живыми и мертвыми, связь с родными, местами обитания и т.д.). Это те самые явления, которые Леви-Брюль называет термином «мистическое сопричастие». Любое событие в обществе мгновенно интерпретируется с точки зрения коллективных представлений, согласно Леви-Брюлю, или с точки зрения «производных», согласно Парето. Организует мышление людей не столько логика науки, сколько логика коллективных представлений или логика чувств — любое действие или речевое высказывание должно находиться скорее в согласии с коллективными представлениями или чувствами, чем с опытом. В современных обществах наука обрела независимость от чувств только в опытно-технологической области. Поэтому мы уже с трудом понимаем смысл первобытной магии, но легко распознаем значение других понятий древних людей, ибо они согласуются с чувствами, которыми обладаем мы сами. «Производные изменяются, остатки сохраняются».

Другой кардинальной проблемой, значение которой понял Парето, было взаимоотношение между индивидуальной психологией и культурой. Пожалуй, разбор этой проблемы и представляет собой лучшую часть его сочинения. У всех индивидов есть определенные психологические черты, так же как для всех обществ характерны определенные психологические типы. Данные черты и типы должны всегда обнаруживаться в культуре независимо от ее частных форм. Половой инстинкт проявляется в каждом обществе, и если какая-то специфическая форма его выражения где-то запрещена, то он проявится

в другой форме. Человек властный и дерзающий будет стремиться к власти в обществе любой ценой и любыми средствами независимо от того, рожден ли он в Китае или Перу, начинает ли он свою карьеру в армии, на церковном, юридическом или научном поприще и выражает ли он свои амбиции с точки зрения идей социализма или консерватизма. Индивидуальность не всецело определяется культурой, но лишь ограничивается ею; при этом индивиды всегда стремятся эксплуатировать культуру в своих интересах. Так, этические нормы могут быть известны всем людям, но часто люди подгоняют их под свои собственные интересы, даже если это и чревато противоречиями; так же как один человек может оправдывать свои действия, ссылаясь на то же самое, на что другой ссылается, обвиняя его. В любых обстоятельствах человек возьмет у социальной доктрины то, что ему выгодно, и отбросит остальное либо же найдет способ истолковать доктрину так, чтобы она наилучшим образом служила его интересам. По определению, христианское учение должно направлять поступки человека и контролировать их, но чаще всего человек сам держит христианское учение под контролем, отбирая из его доктрин то, что ему выгодно, и отбрасывая остальное либо же истолковывая доктрины таким образом, чтобы они не только не противоречили поступкам человека, но и оправдывали их.

В заключение хочу обратить внимание на методологию Парето, которая представляется мне здоровой, даже несмотря на то, что он часто применял свои методы весьма неудовлетворительно. Суть его методологии может быть выражена в двух положениях:

1. Если мы хотим достичь научных результатов, в реальной ситуации нам приходится считаться с некоторыми факторами и пренебрегать другими. Наука всегда связана с абстракциями подобного рода и допускает отклонения, которые со временем корректируются дальнейшим изучением тех факторов, которыми мы пренебрегли. Парето решил пренебречь рядом факторов (в частности, историческим, климатическо-географическим, расовым), которые обуславливают социальную жизнь, и сосредоточиться на изучении взаимосвязей между психологическими фактами, а также до некоторой степени их отношений с экономическими и биологическими изменениями.

2. Парето попытался провести функциональное исследование этих фактов, выделяя их общие характеристики и прослеживая взаимосвязи между ними. Он не испытывал уважения к тем, кто старался добраться до происхождения явлений, изучая развитие и распространение культурных элементов. На деле одна из главных слабостей подхода Парето состояла в том, что его первостепенный интерес

к функциональным взаимосвязям психологического характера заставлял его пренебрегать изучением культурного развития и культурных вариаций, в то время как последние и являются основой существования функциональных взаимосвязей.

В многословном сочинении Парето присутствует немало моментов, напрашивающихся на критику. Теоретические положения Парето претенциозны. За напускным фасадом беспристрастности и научности метода мы обнаруживаем плагиатора, популяризатора, полемиста и метафизика. Его манера письма всегда остроумна, и его критические замечания о философах часто обоснованны, хотя редко оригинальны. Нельзя сказать, что он многое дал социологии. В самом деле, кажется, что он был мало осведомлен о ее целях и методах. В пользу Парето, впрочем, следует сказать следующее: учение его так плохо, что оно выставляет напоказ (и таким образом дает нам видеть яснее) те оплошности, которые прячутся с большим искусством другими метафизиками, скрывающимися под маской ученых. Как бы то ни было, труды Парето — полезная тема для того, кто изучает историю теорий о первобытном мышлении.

Глава 12

ЛЕВИ-БРЮЛЬ

(1857–1939)

Влияние Люсьена Леви-Брюля как ученого было велико. Его книги читали философы, психологи, антропологи и историки. Он успел приобрести репутацию философа благодаря обстоятельным трудам о Якоби и Конте, прежде чем, подобно другому своему современнику и тоже философу, Дюркгейму, обратился к изучению первобытного человека. Именно как философ он и вступил в область социальной антропологии, интересуясь главным образом вопросами формальной логики. Публикация «Морали и науки о нравах» (*Lévy-Bruhl* [далее — L.B.] 1903) ознаменовала переключение его интересов на изучение первобытного мышления, которое оставалось исключительным объектом его исследований до конца жизни.

В 1912 г. вышла книга Леви-Брюля «Мыслительные функции в низших обществах», а в 1922 г. — «Первобытное мышление» (L.B. 1912; 1922). Обе книги были вскоре переведены на английский язык (L.B. 1926; 1923). Это его наиболее известные труды. Долгое время они служили объектом критики, причем известная доля этой критики происходила из непонимания того, о чем он говорил. В трудах, вышедших позже, Леви-Брюль развил и уточнил свои положения, задействовав новые сведения о представлениях первобытных людей, а также разнообразные данные, которые были недоступны ему во время работы над первыми книгами. Труды эти появились в следующем порядке: «Душа первобытного человека» (L.B. 1927; перевод на английский — L.B. 1928); «Сверхъестественное в первобытном мышлении» (L.B. 1931; перевод на английский — L.B. 1936); «Первобытная мифология» (L.B. 1935) и «Мистический опыт и символы у первобытных народов» (L.B. 1938). Идеи, изложенные в этих трудах, Леви-Брюль обобщил в лекциях под общим названием «Первобытное мышление», прочитанных на Спенсеровских чтениях в Оксфорде в 1931 г. Его последние размышления на эту тему были опубликованы посмертно по материалам его записных книжек (L.B. 1949).

Во Франции и в Германии взгляды Леви-Брюля подверглись тщательному изучению и обстоятельной критике, и трудно понять, почему британские антропологи отнеслись к ним с таким предубеждением и невниманием. Возможно, их реакция объяснялась в какой-то мере набором терминов, которыми Леви-Брюль оперировал: «пралогическое» (*prélogique*), «коллективные представления» (*représentations collectives*), «мистическое» (*mystique*), «сопричастия» (*participations*) и т.д. Нет сомнения, что в какой-то мере она объяснялась и той некритической манерой, в которой Леви-Брюль излагал свой материал (часто недоброкачественный). Однако ответственность нужно возложить и на самих критиков, которые не приложили достаточных усилий, чтобы добраться до сути идей, лежавших за громоздкой терминологией, и слишком часто довольствовались выискиванием пробелов в деталях его аргументации вместо того, чтобы тщательно разобраться в его основных тезисах. Нередко они попросту повторяли его идеи, полагая, что они их опровергают.

Несмотря на то что фундаментальные понятия, которые использовал Леви-Брюль, были социологическими, он всегда отказывался отождествлять себя с группой «дюркгеймианцев», поэтому говорить о нем как о «сотруднике Дюркгейма», как это делает Ч.Уэбб, можно только формально (Webb 1938, 13–41). Его всегда более занимала философская сторона дела — соответственно, он интересовался скорее системами мышления, чем социальными институтами. Он полагал, что изучение социальной жизни с полным основанием может быть начато с анализа как способов мышления, так и типов поведения. Пожалуй, уместно заметить, что Леви-Брюль подходил к изучению своего материала преимущественно как логик, ибо вопросы логики имеют решающее значение в его книгах — как, впрочем, это и должно быть при изучении систем мышления.

Теория первобытного мышления была изложена Леви-Брюлем в общих чертах уже в двух его первых книгах («Мыслительные функции в низших обществах» и «Первобытное мышление») — дальнейшие работы, по сути, были дополнением к уже сказанному ранее. Впрочем, в них Леви-Брюль постепенно видоизменял свои первоначальные положения в свете последних полевых данных, ибо он был человеком честным. Если судить по записным книжкам, в конце жизни он был близок к тому, чтобы пересмотреть свои научные позиции — кто знает, может быть, он их и действительно пересмотрел бы. Как бы то ни было, нам следует рассмотреть его взгляды в том виде, в каком они были изложены в его первых книгах, поскольку именно они определили его специфический теоретический вклад в антропологию.

Так же как и Дюркгейм, Леви-Брюль осуждал представителей английской школы за то, что они пытались объяснять социальные факты процессами индивидуального мышления, характерными для их собственной эпохи, — процессами, являвшимися продуктом совершенно не тех условий, в которых формировалось первобытное сознание. Эти ученые, по мнению Леви-Брюля, пускались в рассуждения по поводу того, как бы они сами дошли до тех или иных верований и обрядов, а потом делали вывод, что первобытные народы, должно быть, пришли к ним тем же самым способом. Леви-Брюль полагал, что пытаться объяснять понятия первобытных народов терминами индивидуальной психологии бесполезно. Мыслительные процессы индивида порождаются коллективными представлениями его общества, они обязательны для человека и проявляются в функционировании институтов. Отсюда следует, что определенные типы коллективных представлений и соответственно мышления характерны для определенных типов социальной структуры. Другими словами, при изменении социальной структуры будут изменяться и коллективные представления, а следовательно, и индивидуальное мышление. Каждый тип общества характеризуется особой ментальностью, ибо каждому типу присущи особые обычаи и институты, которые в основе своей являются одним из аспектов коллективных представлений (это, так сказать, коллективные представления в их объективном выражении). Леви-Брюль не считал, что представления людей в чем-то менее реальны, чем их социальные институты.

Человеческие общества можно классифицировать по-разному, говорит Леви-Брюль, но в самом широком смысле надо выделить два их основных типа: первобытные и цивилизованные. Они характеризуются двумя противоположными типами мышления, о которых можно говорить как о первобытном и цивилизованном соответственно, поскольку различаются эти два типа не просто по уровню развития мышления, но по его внутреннему качеству. Следует заметить, что именно на качественные различия между первобытными и цивилизованными народами и стремится обратить основное внимание Леви-Брюль — в этом, по сути, заключается оригинальность его теоретической позиции. Большинство авторов, писавших о первобытных народах, по разным причинам старались подчеркивать сходства (или по крайней мере то, что им представлялось сходствами) между «нами» и «ними» (современными людьми и первобытными народами. — *Пер.*). Леви-Брюль считал, что ради смены точки зрения следовало бы обратить пристальное внимание и на различия. Основная критика, упрекавшая его в том, что он не понял, насколько перво-

бытные люди похожи на нас, теряет свою силу, если мы примем во внимание действительные намерения Леви-Брюля: своей задачей он считал выявление *различий*; и, для того чтобы четче показать их, он останавливался на каждом их проявлении, оставляя сходства в стороне. Он понимал, что создает лишь приближенную картину реальности (идеальную конструкцию, как ее называют некоторые), но никогда и не утверждал, что делает что-либо большее, а его исследовательские приемы были методологически оправданными.

Мы, европейцы, говорил Леви-Брюль, опираемся на многовековую традицию интеллектуального мышления и анализа. Соответственно, наше мышление логически ориентировано в том смысле, что мы обычно ищем причины явлений в естественных процессах; даже в тех случаях, когда мы сталкиваемся с явлением, которое не поддается научному объяснению, мы принимаем за данность, что дело просто в недостаточности наших знаний. Первобытное мышление имеет совершенно иной характер. Оно ориентировано на «сверхъестественное».

Склад ума первобытного человека совсем другой. Окружающая среда, в которой он живет, предстает перед ним в совершенно ином свете. Как предметы, так и живые существа вовлечены в единую сеть мистических сопричастий и запретов. Последние, собственно, и определяют строение и фактуру этой сети. Именно мистические сопричастия и запреты в первую очередь останавливают внимание первобытного человека и практически всецело им завладевают. Если человека заинтересовывает то или иное явление и если, так сказать, пассивное восприятие его не удовлетворяет, он сразу же, на основании как бы мыслительного рефлекса, сообразит, выражением какой конкретной оккультной и невидимой силы это явление может быть (L.B. 1928, 17–18).

Если бы мы спросили, почему первобытные люди в отличие от нас не задаются вопросом об объективных причинных связях, ответ Леви-Брюля был бы таков: их удерживают от этого их коллективные представления, которые имеют пралогический и мистический характер.

Подобные утверждения были напрочь отвергнуты британскими антропологами: приверженность эмпирическим традициям заставила их относиться с недоверием ко всему, что было отмечено печатью умозрительных философских рассуждений. Для них Леви-Брюль, как и все его французские коллеги, был всего лишь кабинетным ученым-теоретиком, который никогда не видел первобытного человека и уж тем более не говорил с ним. Пожалуй, я могу утверждать, что при-

надлежу к числу очень немногих англоязычных антропологов (в Великобритании или Америке), которые заступались за Леви-Брюля — не из-за того, что были согласны с ним, а из-за того, что ученого, как мне кажется, следует критиковать за то, что им было сказано, а не за то, что ему приписывают. Моя защита Леви-Брюля в данном очерке имеет поэтому экзегетический характер — я попытаюсь объяснить то, что он подразумевал под своими ключевыми понятиями, которые вызвали столь враждебное к себе отношение: *пралогическое мышление*, *коллективные представления* и *мистические сопричастия*. Эта терминология (по крайней мере для британского читателя) и на самом деле затемняет мысли Леви-Брюля настолько, что порой трудно понять, что конкретно он хотел сказать.

«Пралогическими» Леви-Брюль называет те самые типы мышления («магическо-религиозного» мышления — он не проводил различия между магией и религией), которые представляются столь правильными первобытному человеку и столь абсурдными современному европейцу. Под этим словом он подразумевает нечто в корне отличное от того, что ему приписывают его критики. Он имеет в виду не то, что первобытные люди не способны мыслить последовательно, а всего лишь то, что большая часть их представлений не согласуется с критическим и научным взглядом на мир. С нашей точки зрения, эти представления содержат очевидные противоречия. Леви-Брюль вовсе не утверждает, что первобытные люди невежественны — он говорит лишь то, что их представления не понятны нам. Это, впрочем, не означает, что мы не можем следовать за ходом их размышлений. Мы можем понять его, ибо рассуждают эти люди действительно логично, — разница в том, что они отталкиваются от иных посылок, и эти посылки для нас абсурдны. Они рассудительны, но рассуждают они в категориях, отличных от наших. Они логичны, но принципы их логики — это не принципы логики Аристотеля. Леви-Брюль, стало быть, не полагает, что «принципы логики чужды умам первобытных людей — абсурдность такого утверждения обнаруживается уже в момент высказывания. „Пралогическое“ не означает ни „нелогическое“, ни „антилогическое“. Понятие „пралогическое“ в применении к первобытному мышлению означает только то, что такое мышление не стремится устранить противоречия в отличие от нашего мышления. Для такого мышления наши логические требования не всегда существенны — оно часто допускает без каких-либо затруднений то, что, на наш взгляд, кажется невозможным или абсурдным» (L.B. 1931, 21). Здесь Леви-Брюль выразился очень ясно, ибо он подразумевал под «пралогическим» на

самом деле всего лишь «ненаучное» или «некритическое» мышление, т.е. имел в виду, что первобытный человек мыслит разумно, но ненаучно и некритично.

Когда Леви-Брюль высказывает мысль, что первобытный тип мышления является пралогическим и безнадежно некритическим, он говорит не об индивидуальной способности или неспособности к рассуждению, а лишь о тех категориях, которыми мыслит первобытный человек. Он говорит не о биологическом или психологическом отличии первобытных людей от нас, а об отличии социальном. Соответственно, он не говорит о типе мышления в том смысле, в каком его понимают некоторые психологи и другие ученые: интуитивное, логическое, романтическое, классическое и т.д. Он говорит об аксиомах, ценностях и чувствах (т.е. более или менее о том, что порой называют «моделями мышления»). Его точка зрения состоит в том, что у первобытных народов модели мышления, как правило, имеют мистический характер, отличающийся несогласием с опытом, безразличием к противоречиям и, следовательно, невозможностью какой-либо логической проверки с нашей точки зрения. Занимая по этому вопросу ту же позицию, что и Дюркгейм, Леви-Брюль утверждает, что модели мышления представляют собой факты социальные, а не психологические и что, подобно другим социальным фактам, они едины для всех, обязательны и передаются из поколения в поколение. Они существовали до рождения индивида, который приобретает их, и продолжают существовать после его смерти. Даже эмоциональные состояния, которые сопровождают такие модели мышления, социально обусловлены. В этом смысле ментальность общества представляет собой нечто объективное. Если бы она была индивидуальным явлением, то имела бы субъективный характер. Универсальность, однако, делает ее объективной.

Данные образы, или модели мышления, которые в своей совокупности определяют сознание, или ментальность, людей, и есть то самое, что Леви-Брюль называет «коллективными представлениями». Это выражение было широко распространено среди французских социологов того времени и было заимствовано, по моему мнению, как калька с немецкого *Vorstellung*. Оно подразумевает нечто глубокомысленное и трудное для понимания, но Леви-Брюль вкладывал в этот термин не многим более того, что мы вкладываем в наши обычные слова «представление», «понятие», «поверье». Когда он говорит, что представление является коллективным, он имеет в виду лишь то, что оно присуще всем или большинству членов общества. Для каждого общества характерны свои коллективные представления.

В современном обществе они имеют тенденцию быть научными и критическими, в первобытном обществе — мистическими. Леви-Брюль, впрочем, согласился бы, как мне кажется, с тем, что для большинства людей оба типа одинаково убедительны.

Если бы Леви-Брюль хотел намеренно пробудить у англичан самые худшие подозрения, то он не смог бы сделать этого лучше, чем употребив слово «мистическое». И все же он постарался прояснить, что подразумевал под ним практически то же самое, что имели в виду сами английские авторы, когда говорили о вере в сверхъестественное, т.е. о магии, религии и тому подобном. Он пишет: «Я использую этот термин за неимением лучшего — не с намеком на религиозный мистицизм наших собственных обществ, который представляет собой нечто совершенно иное, а в том строго определенном смысле, в каком слово „мистическое“ употребляется для обозначения веры в силы, влияния и действия, не воспринимаемые нашими чувствами, но тем не менее существующие» (L.B. 1912, 30). Коллективные представления первобытных людей, по Леви-Брюлю, по преимуществу относятся к таким невоспринимаемым силам. Следовательно, как только ощущения первобытного человека становятся осознанными, они тотчас же получают мистическую окраску и концептуализируются в мистические категории мышления. Концептуальный образ доминирует над ощущением и накладывает на него свой отпечаток. Пожалуй, можно сказать, что первобытный человек видит предмет так же, как и мы, но воспринимает его иначе, потому что, как только предмет становится объектом его осознанного внимания, мистическое представление о предмете становится на пути восприятия и преобразует объективные свойства предмета. Мы тоже воспринимаем предметы через призму коллективных представлений нашей культуры, но, поскольку последние согласуются с объективными качествами предметов, мы воспринимаем их объективно. В первобытном обществе коллективные представления имеют мистический характер, и, следовательно, человек воспринимает предметы мистически, совершенно чуждым и действительно абсурдным для нас способом. Мистическое восприятие непосредственно. Когда первобытный человек, например, видит тень, он не *думает* о ней в соответствии с религиозной доктриной общества, которая гласит, что тень — это одна из его душ. Когда он видит тень, он *чувствует* присутствие души. Мы можем лучше понять точку зрения Леви-Брюля, если скажем, перефразируя его аргументацию, что верования возникают достаточно поздно в развитии человеческого мышления, когда «восприятие» и «представление» разделяются. Тогда

уже можно говорить, что человек воспринимает свою тень и верит, что это его душа. Но вопрос о вере не возникает у первобытных людей. Вера и заключена в самой тени. Тень и есть вера. Точно так же, когда первобытный человек видит леопарда, он не *верит* в то, что это его тотемный брат. То, что он воспринимает, и *есть* его тотемный брат. Физические качества леопарда слиты с мистическими представлениями о тотеме и подчинены им. «Действительность, в которой существуют первобытные люди, сама по себе мистична. Практически все, что *мы* усматриваем в ней (живые существа, конкретные предметы и явления природы), ускользает от внимания первобытных людей, или они просто безразличны к этому. Но, с другой стороны, они видят в своей реальности много такого, о чем мы даже и не догадываемся» (Л.В. 1912, 30–31).

Леви-Брюль идет дальше в своих рассуждениях. Он говорит не просто о том, что восприятия первобытных людей воплощают в себе мистические представления, но на самом деле о том, что именно мистические представления вызывают те или иные конкретные восприятия. В общем потоке чувственных впечатлений лишь немногое фиксируется осознанно. Люди замечают лишь малую часть того, что они видят или слышат; и то, на что они в конце концов обращают внимание, оказывается избранным по причине большего эмоционального воздействия. Другими словами, в интересах человека присутствует фактор избирательности, который в значительной степени социально обусловлен. Первобытные люди обращают внимание на окружающие их явления, исходя из мистических свойств, которые придают этим явлениям их коллективные представления. Коллективные представления, таким образом, управляют восприятием и в то же самое время сливаются с ним воедино. Тени привлекают внимание первобытных людей именно потому, что, согласно их коллективным представлениям, они являются душами людей. Мы не обращаем такого внимания на тени, поскольку для нас в них нет ничего примечательного — мы видим в них всего лишь отсутствие света (коллективные представления нашего общества и первобытного общества в данном вопросе расходятся и взаимно исключают друг друга). Следовательно, можно сказать, что не столько сам факт восприятия тени вызывает и обуславливает веру в сознании первобытного человека (то, что воспринимается мною, есть моя душа), сколько сама эта вера в первую очередь заставляет человека обращать внимание на тень. Коллективные представления направляют внимание человека на то или иное явление исходя из той ценности, которой они наделяют эти явления. Поскольку коллективные представ-

ления первобытных и цивилизованных обществ различаются, то различно и то, что люди замечают в окружающей их действительности, по крайней мере различны причины, вследствие которых те или иные объекты привлекают их внимание.

Представления первобытных людей имеют особенное качество — они являются мистическими. Это качество чуждо нашим представлениям, и потому мы можем говорить о первобытном мышлении как о чем-то *sui generis**. Логический принцип, на котором основываются мистические представления, Леви-Брюль называет законом «мистического сопричастия». Коллективные представления первобытных людей опутаны сетью сопричастий, а сами сопричастия, так же как и коллективные представления, имеют мистический характер. В первобытном мышлении явления связаны так: явление, затронувшее одного человека, может затронуть и других людей, но не объективным образом, а посредством мистического воздействия (сам первобытный человек, конечно же, не отличает объективной связи от мистической). Первобытных людей гораздо больше заботит то, что можно назвать экстрасенсорными (или опять же, используя терминологию Леви-Брюля, «мистическими») отношениями между явлениями, чем то, что мы назвали бы объективными отношениями. Возвращаясь к приведенному выше примеру о тенях, скажем, что некоторые люди в первобытных обществах, по Леви-Брюлю, «сопричастны» к своим теням (т.е. верят в сопричастие между собой и тенью) — соответственно, они полагают, что все происходящее с тенями может точно так же случиться и с ними. Так, пересечение открытой местности в полдень видится первобытному человеку опасной задачей, так как это сопряжено с возможностью потерять тень (со всеми вытекающими последствиями). У других первобытных народов существует понятие о сопричастии между человеком и его именем — имена не называют никому чужому, так как их может услышать враг и тем самым приобрести власть над человеком. Некоторые люди верят в существование сопричастия между отцом и ребенком; поэтому, когда ребенок заболевает, отец принимает лекарства вместо него. Такие сопричастия образуют сеть структурных категорий, в границах которых существует первобытный человек и которые определяют его место в обществе. Мистическими сопричастиями пронизано все: отношения между человеком и землей, на которой он живет, между человеком и вождем его племени, между человеком и его родственниками, между человеком и тотемом и т.д. Они охватывают все стороны его жизни.

* Своего рода, особого рода (лат.).

Надо заметить, что идея мистических сопричастий у Леви-Брюля в чем-то сходна с идеей ассоциативного мышления у Тайлора и Фрэзера. Тем не менее Леви-Брюль приходит к выводам, очень отличающимся от выводов Тайлора и Фрэзера. Последние утверждали, что первобытный человек верит в действенность магии, потому что он неправильно осмысливает свои наблюдения. Леви-Брюль же считает, что первобытный человек неправильно осмысливает их именно потому, что его способность к осмысливанию определяется мистическими коллективными представлениями его общества. В выводах Тайлора и Фрэзера можно усмотреть толкование, основанное на положениях индивидуальной психологии, в выводах Леви-Брюля — объяснение социологического характера. Леви-Брюль несомненно прав в том, что касается отдельного индивида: индивид *усваивает* стереотипы мышления, отвечающие за мистическое восприятие связи между явлениями, он не «выводит» их из собственных наблюдений.

Рассуждение о законе мистического сопричастия, пожалуй, составляет наиболее ценную — и, надо добавить, весьма оригинальную — часть теории Леви-Брюля. Леви-Брюль был одним из первых ученых (если, собственно, не первым), обративших внимание на то, что понятия первобытных людей, кажушиеся нам странными и порой просто абсурдными, становятся вполне осмысленными, если их рассмотреть в контексте идей и моделей поведения в первобытном обществе. С такой точки зрения каждое понятие приобретает вполне разумное значение. Леви-Брюль заметил, что ценности образуют такие же последовательные системы, как и другие понятийные конструкции интеллекта, что чувствам в той же мере, как и интеллекту, присуща своя внутренняя логика — с той лишь разницей, что она основана на несколько иных принципах. Анализ Леви-Брюля отличается от большинства рассмотренных нами голословных концепций уже потому, что Леви-Брюль не пытается объяснить суть магии и религии какой-либо теорией, ссылающейся на их происхождение. Он принимает эти институты как данность и стремится выявить только их структуру и те особенные черты, которые выражают специфику мышления, характерную для обществ определенного типа.

Для того чтобы подчеркнуть специфику такого мышления, Леви-Брюль выдвинул предположение, что последнее категорически отличается от современного мышления — не столько «количественно», т.е. по степени развития, сколько «качественно» (впрочем, он допустил, что в современном обществе могут быть отдельные индивиды, мыслящие категориями первобытного мышления, и что в мышлении

каждого индивида может сохраняться субстрат первобытной ментальности). С данным положением, составлявшим основной тезис многих работ Леви-Брюля, согласиться невозможно, и, по-видимому, сам Леви-Брюль отказался от него к концу жизни. Если оно было бы правильно, то вряд ли мы смогли бы общаться с людьми из простейших обществ, тем более изучать их языки. Сам факт, что антропологи способны на это, свидетельствует о том, что Леви-Брюль чересчур резко разграничил «первобытное» и «цивилизованное». Его ошибка частично объяснялась скудостью материала, который был у Леви-Брюля во время написания его первых теоретических работ, а частично тем фактом, что в самом отборе материала Леви-Брюля гораздо больше привлекало курьезное и сенсационное, чем обыденное и очевидное. Леви-Брюль противопоставляет первобытного человека современному европейцу — но что такое «современный европеец»? Леви-Брюль не замечает, что существуют разные типы современных европейцев, представленные в разных социальных и профессиональных слоях нашего общества — слоях, которые во времена Леви-Брюля были выражены еще более отчетливо, чем сегодня. Не обращает внимания он, соответственно, и на разницу между европейцами разных исторических эпох. В самом деле, можно ли сказать, что у философов Сорбонны и бретонских крестьян (или, к примеру, рыбаков Нормандии) одна и та же ментальность (если понимать это слово в том смысле, который ему придавал Леви-Брюль)? Раз европейское общество развилось из варварского общества, т.е. общества, для которого была характерна первобытная ментальность, то когда именно и каким образом нашим предкам удалось перескочить из одного состояния в другое? Подобное преобразование не было бы возможным вообще, если бы наши первобытные предшественники витали исключительно в мистических представлениях и не руководствовались в своих действиях определенным опытом. Леви-Брюлю пришлось признать, что дикари иногда пробуждаются от своих сновидений и что необходимость выполнения различных технических задач требует того, чтобы «коллективные представления в определенных случаях соответствовали объективной реальности и чтобы практические действия могли быть в определенный момент приспособлены для успешного достижения поставленных целей» (Л.В. 1912, 354—355). Но данное признание было всего лишь уступкой, которая не изменила смысл теоретической концепции Леви-Брюля. Между тем представляется очевидным, что первобытные люди вовсе не дети воображения и фантазии. По сравнению с нами, европейцами, у них мало возможностей для того, чтобы быть таковыми, ибо они нахо-

дятся в более тесном контакте с суровой действительностью природы, которая позволяет выжить только тем, кто руководствуется в своих действиях наблюдательностью, опытом и здравым смыслом.

Пожалуй, было бы любопытно узнать, к какой категории Леви-Брюль отнес бы Платона, Филона или Плотина (ведь в его категорию «первобытной ментальности» попадают китайцы наравне с полинезийцами, меланезийцами, неграми, американскими индейцами и австралийскими аборигенами). Стоит опять же упомянуть, что, как и во многих антропологических теориях, в трудах Леви-Брюля традиционно игнорируются противоречивые примеры. Во многих простейших обществах, например, людей не занимают вопросы о тенях и личных именах, но, согласно классификации Леви-Брюля, такие общества попадают в один типологический класс с народами, в мышлении которых тени и имена присутствуют как важнейшие элементы.

Сегодня ни один уважающий себя антрополог не поддерживает теорию о существовании двух различных типов мышления. Все исследователи, проводившие длительные непосредственные наблюдения среди простейших народов, соглашались, что эти народы заняты по большей части практической деятельностью, которая организована на основе опыта, причем никакого внимания на экстрасенсорные и трансцендентальные силы, влияния и действия они не обращают либо отводят им вторичную или вспомогательную роль. Следует также указать, что отмеченное Леви-Брюлем самое существенное свойство первобытного, или пралогического, мышления — его неспособность к восприятию противоречий или отсутствие в нем интереса к противоречиям как таковым — весьма ошибочная концепция. Возможно, Леви-Брюля нельзя беспрекословно обвинять в том, что он не видел ее ошибочности, поскольку основные результаты интенсивных полевых исследований XX в. еще не были доступны в то время, когда Леви-Брюль работал над своими наиболее известными трудами. Ему было трудно понять, как мне представляется, что противоречия в первобытной логике кажутся разительными лишь тогда, когда европейский наблюдатель начинает сопоставлять понятия, которые в реальности встречаются в разных ситуациях и характерны для разных уровней опыта. Он не мог составить себе отчетливое представление и о том, что материальные предметы, рассматриваемые вне ритуального контекста, не обязательно рожают мистические идеи. К примеру, в некоторых обществах люди кладут камни между ветвями деревьев, чтобы задержать закат солнца, однако сами эти камни подбираются с земли произвольно и обретают мистическое

значение лишь тогда, когда начинается обряд. В любой другой ситуации никаких мыслей о закате солнца данные камни у людей не вызывают. Как я подчеркиваю далее, в главе, посвященной Фрэзеру, ассоциативные представления вызываются по необходимости самим обрядом — в остальных ситуациях потребности в них не возникает. Можно добавить, что даже специфические объекты типа фетишей и идолов конструируются человеческим сознанием — материальная оболочка не наделяет их общественно важным значением. Такое значение они приобретают только тогда, когда в процессе какого-либо ритуала, а следовательно, посредством человеческой воли они наделяются сверхъестественной силой. Объект и его «мистические» качества, стало быть, разделены в мышлении первобытного человека. Необходимо указать и на то, что мистические идеи не могут быть вызваны у детей предметами, имеющими мистическое значение для взрослых, просто потому, что ребенок с идеями взрослых еще не знаком. Иногда он может не заметить даже и сам предмет (как известно, ребенок не сразу обнаруживает свою тень). К тому же среди самих взрослых предметы, имеющие мистическое значение для одних, совершенно не имеют такового с точки зрения других — тотемное животное, священное для членов одного клана, поедает члены другой клановой группы, входящей в то же самое сообщество. Все эти примеры свидетельствуют о том, что нужна более точная интерпретация, чем та, которую предложил Леви-Брюль. Хочу повторить, что в то время, когда Леви-Брюль создавал свои работы, он не мог должным образом оценить сложность, экспрессивность и символическую наполненность языков простейших народов и тех мыслей, которые они выражают. То, что в переводе на английский язык представляется нам безнадежно противоречивым, может звучать вполне осмысленно на языке оригинала. Когда переведенное выражение сообщает нам, например, что люди такого-то клана являются леопардами, мы находим его абсурдным. Но дело в том, что, например, слово, переведенное на английский язык глаголом «являются», может значить для этих людей не совсем то, что слово «являются» значит для нас. Да и вообще глубинного внутреннего противоречия как такового высказывание, что «люди являются леопардами», не содержит. Слово «леопард» выражает определенное качество, добавленное к основным характеристикам человека, — оно вовсе не «заменяет» их собой. В различных контекстах вещи могут осмысливаться разными способами: в одних случаях они представляют собой лишь то, что они есть; в других — они представляют собой нечто большее.

Леви-Брюль ошибался и в предположении о том, что между объективным причинно-следственным и мистическим объяснением вещей существует непреодолимое противоречие. Это не так. Эти два типа объяснения могут сосуществовать, являясь взаимодополняющими, а не взаимоисключающими. Общее мнение, что смерть насылается колдовством, не исключает объективного объяснения, что человека, например, убил буйвол. По Леви-Брюлю, это — противоречие, к которому первобытное мышление безразлично. Но на самом деле ситуация не содержит никакого противоречия — первобытные люди очень четко анализируют происходящее. Они прекрасно отдают себе отчет в том, что человека убил буйвол, однако считают, что человек не был бы убит буйволом, если бы на него не были насланы чары. В самом деле, как объяснить, что убит был именно этот человек, а не какой-то другой, что убит он именно этим буйволом, а не каким-то другим и что убит он именно в это время и в этом месте? Первобытных людей занимает, так сказать, вопрос о том, почему две независимые причинные цепочки событий пересекаются, сводя конкретного человека и конкретного буйвола в одной точке пространства и времени. Вы должны согласиться, что никакого противоречия в таком ходе мыслей нет и что объяснение на основе колдовства лишь дополняет причинно-следственное объяснение, пытаясь истолковать то, что мы назвали бы элементом случайности. Тот факт, что из двух причин инцидента именно мистическая (т.е. колдовство) привлекает к себе наибольшее внимание, объясняется тем, что только она может санкционировать вмешательство общества (т.е. мщение за колдовство). Подобное смешение эмпирического знания с мистическими представлениями присутствует и во взглядах первобытных людей на многие другие явления — от деторождения до употребления лекарственных снадобий. Объективные свойства предметов и причинно-следственная связь событий нередко понятны людям, но в общественных делах они либо отводятся на второй план, либо отрицаются по причине того, что они противоречат тем или иным общепринятым социальным убеждениям. В определенных случаях, стало быть, мистические представления более приемлемы, чем эмпирическое знание. Конечно, если бы это было не так, то нам было бы трудно понять историю развития научной мысли. Следует добавить, что если то или иное общественное представление категорически противоречит индивидуальному опыту, то оно, как правило, отвергается — за исключением тех случаев, когда противоречие объясняется с точки зрения того же самого общественного представления или других представлений (и в том и в другом

случае на попытку объяснения можно смотреть как на признание противоречия). Представление, утверждающее, что огонь не повредит руку, сунутую в костер, не просуществует долго. Но представление о том, что огонь не повредит руку того, кто обладает достаточной верой, может оказаться вполне приемлемым. Конечно, Леви-Брюль, как я указывал ранее, и сам признавал, что мистическое мышление обусловлено опытом и что в различных видах деятельности, таких, как война, охота, рыболовство, лечение недугов или гадание, средства должны быть разумно приспособлены для достижения результата.

Мне кажется, что большинство современных антропологов единодушны в том, что Леви-Брюль изобразил первобытных людей гораздо более суеверными (если употребить слово более привычное, чем «пралогическое»), чем они есть на самом деле; он слишком категорично провел границу между их мышлением и нашим собственным, пытаясь показать нас более прагматичными и рассудительными, чем мы есть на самом деле. От разговоров с Леви-Брюлем у меня осталось впечатление, что в последнем вопросе он сам чувствовал себя неуверенно. По его мнению и, безусловно, по его общей теории, христианство и иудаизм — суеверия, указывающие на пралогическое, или мистическое, мышление. Но, я думаю, чтобы никого не обидеть, он предпочел не говорить о них в своих работах. Он исключил мистическое из нашей культуры так же безоговорочно, как он исключил эмпирическое из культуры первобытных народов. Эта неспособность обратить внимание на представления и ритуалы, присущие огромному числу его собственных соотечественников, нанесла урон выводам Леви-Брюля. По едкому замечанию Бергсона, Леви-Брюль, постоянно обвиняя первобытных людей в том, что они отворачивались от объективного хода событий, сам отвернулся от него. Тем самым с точки зрения его собственной классификации он поместил себя в пралогический класс.

Все это тем не менее не значит, что первобытное мышление не обладает действительно мистическими свойствами. Контраст, обрисованный Леви-Брюлем, является преувеличением, но первобытные магия и религия все равно сталкивают нас лицом к лицу с настоящей проблемой, а не с домыслом французского философа. Эта проблема не раз озадачивала исследователей, находившихся в длительном контакте с простейшими народами. В самом деле, люди простейших обществ очень часто, особенно в случаях происшествий, объясняют события вмешательством сверхъестественных сил, в то время как мы, обладая большим знанием, стремимся объяснять подобные события естественными причинами. Но при таком положении вещей

Леви-Брюль мог бы рассмотреть эту проблему с более продуктивной точки зрения. Это не столько вопрос противоположности «первобытного» и «цивилизованного» мышления, сколько вопрос пропорции данных видов мышления в обществе любого типа (будь оно «первобытным» или «цивилизованным»), проблема соотношения разных уровней мышления и опыта. Такая постановка проблемы не привлекла Леви-Брюля, потому что он, подобно большинству авторов его времени, находился под влиянием понятий об эволюции и неизбежности прогресса. Если бы он не был столь последовательным позитивистом в своих собственных представлениях, он мог бы вместо вопроса о различии между двумя типами мышления поставить более интересный вопрос: каковы функции двух типов мышления в конкретных обществах или в человеческом обществе как целом? Не связаны ли эти два типа мышления с тем, что некоторые авторы называют «экспрессивными» и «инструментальными» типами мышления? (Beattie 1964, гл. XII). Если бы он поставил вопрос именно так, то и вся проблема предстала бы перед ним в совершенно ином свете — в таком, в каком ее увидели Парето (см. гл. 11), Бергсон, Джеймс, Вебер и другие мыслители.

Вопреки оценкам большинства британских антропологов, я все равно считаю, что труды Леви-Брюля явились серьезным стимулом к формулированию новых проблем и что их влияние оказалось плодотворным в области не только антропологической теории, но и полевой практики. Можно не соглашаться с идеями Леви-Брюля, но мы должны признать, что они качественно отличаются от традиционных поверхностных истолкований многих социальных антропологов — истолкований, мешающих росту мысли своей бесполезностью и догматичностью и являющихся по сути пустым перефразированием проблем без намеков на их решение.

Глава 13

ФРЭЗЕР (1854–1941)

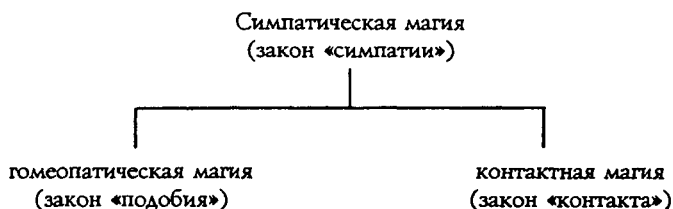
Я полагаю, что Джеймс Фрэзер — самое известное имя в антропологии. Фрэзеру, как Спенсеру и Тайлору, мы обязаны очень многим. Его книга «Золотая ветвь», от начала до конца посвященная вопросам первобытных суеверий и представляющая собой плод огромного трудолюбия и эрудиции, по праву занимает свое место в ряду шедевров английской литературы и научной мысли.

Фрэзер сообщает нам следующее: «Если мы проанализируем логические основания, на которых покоится магия, мы скорее всего обнаружим, что они делятся на два основных принципа: 1) подобное порождает себе подобное, и между причиной и следствием наблюдается определенное сходство; 2) вещи, однажды соприкасавшиеся друг с другом, продолжают влиять друг на друга даже на расстоянии, когда физического контакта между ними уже нет. Первый принцип можно назвать *законом подобия*, а второй — *законом контакта* или *законом заражения*. Первый принцип заставляет мага думать, что любого результата можно достичь посредством имитативных действий; второй — что любой акт, совершенный по отношению к какому-либо материальному объекту, одинаково отразится на человеке, который некогда находился в физическом контакте с этим объектом. Колдовские приемы, основанные на законе подобия, могут быть названы *гомеопатической*, или *имитативной*, магией, а колдовские приемы, основанные на законе контакта, — *контактной* магией» (Frazer [далее — F.] 1900, 52).

«Если мой анализ логики мага правилен, — продолжает Фрэзер, — то в двух фундаментальных принципах, лежащих в основании магии, следует усматривать попросту два примера неверной ассоциации понятий. Гомеопатическая магия покоится на ассоциации понятий по признаку подобия, а контактная магия — на ассоциации понятий по признаку физической близости. Ошибка гомеопатической магии состоит в допущении, что похожие вещи являются идентичными,

а ошибка контактной магии — в допущении, что объекты, некогда находившиеся в физическом контакте друг с другом, пребывают в контакте постоянно» (Ф. 1900, 53).

Иными словами, с точки зрения современного европейского наблюдателя, любое магическое действие должно покоиться на одном из двух элементарных способов (или одновременно на обоих способах) классификации явлений: по признаку подобия или сходства, наблюдаемого между явлениями, либо по признаку физической близости или удаленности между ними. Это научные и вполне объективные способы классификации. Однако в сознании первобытного человека между явлениями, отвечающими критериям сходства и близости, всегда существует одна и та же реальная непосредственная связь. Между ними существует, так сказать, отношение взаимного притяжения, или «симпатии». По данной причине Фрэзер включает оба типа магии в единую категорию *симпатической магии*.

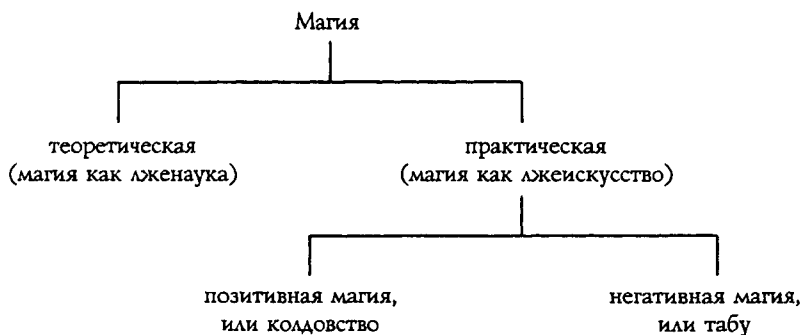


Во втором издании «Золотой ветви» Фрэзер дополнил вышеприведенную схему подразделом «табу» как примером *запретной*, или *негативной*, магии. В основаниях феномена табу, как считал Фрэзер, лежали все те же два закона подобия и контакта — неизменяемые законы всякого магического мышления.

Включение табу в общие рамки фрэзеровской концепции придало последней более завершенную форму и позволило ей охватить более широкий диапазон фактов, относящихся к сфере магических ритуалов. «Необходимо заметить, — писал Фрэзер, — что система симпатической магии состоит не только из позитивных предписаний. Она также содержит огромное число негативных предписаний, т.е. запретов. Она указывает не только на то, какие действия человеку следует предпринять, но и на то, какие вещи ему следует оставить в покое. Позитивные предписания конституируют колдовство, негативные — табу. На самом деле доктрина табу (по крайней мере в своих основных чертах) представляет собой частный случай симпатической магии с ее двумя фундаментальными законами — подобия

и контакта. Первобытный человек, безусловно, не облакает эти законы в столь многословные формулировки и вообще не способен понять их в абстрактном виде, но тем не менее он подспудно верит, что они управляют природными явлениями независимо от человеческой воли. Он верит, что, поступая тем или иным образом, он необходимо навлекает последствия того или иного рода в соответствии с правилами данных законов. Если он чувствует, что последствия определенного поступка могут оказаться опасными или нежелательными, то будет, естественно, воздерживаться от его совершения. Другими словами, он воздерживается от совершения тех действий, которые, согласно его ошибочным понятиям о причинно-следственных связях, могут нанести ему вред, т.е. налагает табу на все, что касается его самого. Табу, следовательно, является примером негативного приложения магии. Правило позитивной магии, или колдовства, гласит: „Соверши это, для того чтобы произошло то“. Правило негативной магии, или табу, гласит: „Не совершай этого, если не хочешь, чтобы произошло то“. Цель позитивной магии — вызвать желаемый результат; цель негативной магии — избежать нежелательного. Несмотря на это различие, первобытный человек полагает, что все последствия, желательные и нежелательные, всегда наступают в соответствии с законами подобия и контакта» (F. 1900, 111).

По включении табу в общую концепцию магии схема Фрэзера приобрела следующий вид:



На вопрос, почему чувствительный дикарь не распознает обмана, скрывающегося за доктринами и действиями магии, Фрэзер отвечает, ссылаясь на доводы, приведенные Тайлором, в частности на то, что цели, преследуемые магическими ритуалами, рано или поздно выполняются самими природными процессами. Отсюда следует, что

неспособность первобытного человека распознать заблуждения магии можно рассматривать как положительное качество его рационального и пытливого ума, поскольку последний оказывается в состоянии заметить, что магические ритуалы и такие явления, как дождь, ветер, восход солнца или смерть человека, происходят в определенной временной последовательности, которую можно в известном смысле принять за причинную последовательность. Первобытный философ, стало быть, может сослаться на факты, доступные его восприятию, как на весомое доказательство того, что магия представляет собой вполне осмысленное понятие. В своей дальнейшей аргументации Фрэзер, впрочем, оговаривает, что наиболее проницательным умам в конце концов открывалась бесполезность и безрезультатность магии.

Аналогия между основными идеями магии и науки, в общих чертах обрисованная уже Тайлором, в изложении Фрэзера предстает как законченная картина. Магия в работе Фрэзера фигурирует как *Weltanschauung**, по всем параметрам сравнимое с *Weltanschauung* науки. И магия и наука одинаково смотрят на природу как на «последовательность событий, происходящую в неизменном порядке вне зависимости от деятельности какого-либо конкретного лица» (F. 1900, 51). Взгляды Фрэзера об интеллектуальном родстве магии и науки изложены в хорошо известном отрывке из «Золотой ветви»: «Маг внутренне верит, что те же принципы, которыми он руководствуется в своем искусстве, управляют и процессами неживой природы. Другими словами, он полагает, что законы подобия и контакта универсально применимы, а не ограничены деятельностью человека. Таким образом, магия — в той же мере искаженное выражение естественного закона, в какой и неверный руководящий принцип поведения; это в той же мере ложная наука, в какой и бесплодное искусство. Магия как выражение естественного закона, т.е. как совокупное понятие о правилах, определяющих ход событий в природе, может быть названа *теоретической магией*. Магия как конкретный набор предписаний, которыми люди руководствуются в достижении своих целей, может быть названа *практической магией*. Следует иметь в виду, что первобытный маг знает магию только с практической стороны — он никогда не подвергает анализу мыслительные процессы, на которых основываются его действия, и никогда не размышляет над заключенными в них абстрактными принципами. Он опирается, как и абсолютное большинство людей, на внутренний голос логики, а не на ее ясные принципы. Он рассуждает так же,

* Мироззрение, общий взгляд на мир (нем.).

как переваривает пищу, — оставаясь в полном неведении относительно интеллектуальных и физиологических процессов, в которых протекает мышление и пищеварение. Короче говоря, магия является для него искусством, а не наукой; само понятие о науке отсутствует в его неразвитом уме. Следить за ходом мысли, лежащей в основе действий мага, распутывать простые нити, из которых сплетается сложный клубок, отделять абстрактные принципы от операций, в которых они находят конкретное воплощение, другим словом, разоблачать фальшивую науку, спрятанную за ловким искусством, является делом философа» (F. 1900, 52—53).

И далее: «Симпатическая магия в ее чистой, первоначальной форме предполагает, что в природе события следуют друг за другом с необходимостью и неизбежностью и не зависят от какого-либо вмешательства человеческих или духовных сил. Следовательно, она опирается на фундаментальный постулат, аналогичный фундаментальному постулату современной науки, ибо в обоих случаях вся система покоится на имплицитной, но тем не менее реальной и твердой вере в порядок и единообразие природных явлений. У мага нет сомнений в том, что одинаковые причины будут всегда порождать одинаковые следствия, что должное исполнение церемонии, сопровождаемое необходимыми заклинаниями, необходимо приведет к желаемому результату, если только чары не будут сведены на нет более сильными чарами другого колдуна. Маг не вызывает к высшим силам, не ищет благорасположения своевольного и своенравного сверхъестественного существа и не унижается перед грозным богом» (F. 1900, 220).

Магия полагается на «закономерно predeterminedную последовательность событий» (F. 1900, 221). Но отличие науки от магии состоит не в их основных положениях или подходе к реальности, а в действенности концепций науки и эффективности ее ремесла.

Критерий действенности, служащий разграничению магии и науки у Фрэзера, оказывается, конечно, несостоятельным в вопросе разграничения магии и религии, между которыми, по его мнению, наблюдается «существование фундаментального различия и даже принципиальной оппозиции» (F. 1900, хх). В магии Фрэзер усматривает не только раннюю ступень развития религиозной мысли, но и нечто качественно отличное от религии как таковой. Ход рассуждений Фрэзера в данном вопросе во многом напоминает ход рассуждений Тайлора. Тайлор считал, что религию конституирует вера в сверхъестественные существа, и полагал, что любая вера неизбежно ведет к культу. Фрэзер придает большее значение культу, чем

Тайлор, но в остальном их теории аналогичны. Согласно Фрэзеру, религия представляет собой «...попытку убажания сверхъестественных сил или попытку соглашения с таковыми при общей вере в то, что эти силы направляют и контролируют ход природных явлений и человеческой жизни. В таком толковании религия состоит из двух элементов: теоретического и практического, т.е. из понятия о силах, превосходящих человека, и из стремления умиловить их или угодить им» (Ф. 1900, 222).

Религия, стало быть, предполагает, что природа находится под властью духовного начала и что оно может изменять ход природных явлений по своему усмотрению. Данную идею гармоничной и гибкой природы Фрэзер противопоставляет понятию о природе, подчиненной непреложным законам, т.е. понятию, взятому на вооружение магией и наукой. «Суть различия между двумя этими противоречащими взглядами на устройство мира заключается в ответе на следующий принципиально важный вопрос: носят ли управляющие миром силы сознательный и личный или бессознательный и безличный характер? Религия, будучи попыткой войти в соглашение со сверхъестественными силами, признает за такими силами сознательный и личный характер. Сама идея соглашения подразумевает, что сторона, с которой ищут соглашения, является сознательным субъектом, что поведение этого субъекта в какой-то мере непредсказуемо и что рассудительным обращением к его интересам, склонностям и эмоциям можно убедить его изменить свое поведение в нужную сторону. Соглашения никогда не ищут с вещами, считающимися неодушевленными, или с лицами, манера поведения которых в определенных обстоятельствах может быть предсказана с абсолютной точностью. Таким образом, позиция религии — раз последняя предполагает, что мир управляется сознательными субъектами, на намерения которых можно влиять путем убеждения, — фундаментально противоположна позициям магии и науки. И магия и наука принимают за аксиому, что природные процессы определяются не страстями и прихотями одушевленных лиц, а функционированием непреложных законов, имеющих механический характер. В магии это положение присутствует имплицитно, в науке оно выражено ясно и очевидно» (Ф. 1900, 223).

Фрэзер признает проблематичность согласования своего определения религии с фактами, зафиксированными в отдельных варварских культурах, в которых боги подвержены влиянию магии или сами выступают в качестве магов. Разве в таких случаях магия и религия (в том смысле, какой им придает Фрэзер) не являются неразделимым

компонентом единого комплекса ритуала и верования? Фрэзер, рассматривая данный вопрос с сугубо интеллектуальной точки зрения, заявляет, что они не являются неразделимым компонентом. По его мнению, в подобных случаях несложно проследить, каким образом люди относятся к своим божествам, а именно относятся ли они к ним так же, как к неодушевленным предметам, т.е. как к объектам, подчиняющимся воздействию магических чар вследствие общего подчинения непреложным законам, регулирующим все природные явления, или же как к существам, имеющим полную власть над природой, т.е. как к существам, которых необходимо ублажать по причине их могущества?

Магия и религия различаются не только по характеру их попыток установления контроля над природой и не только по их философскому содержанию. Они занимают место на разных ступенях истории человеческого развития. Там, где мы встречаем смешение магических и религиозных понятий, мы наблюдаем вовсе не примитивное культурное явление, но следствие перехода с одной ступени на другую, ибо общий вывод Фрэзера гласит, что «было время, когда человек доверял одной лишь магии в вопросах удовлетворения тех нужд, которые превосходили его сиюминутные животные устремления» (F. 1900, 233). В пользу данного вывода, заимствованного у Джемсона¹, Фрэзер приводит три довода. Во-первых, он заявляет, что с точки зрения логики магия представляется более примитивной, чем религия, и, следовательно, может быть справедливо отнесена к более ранней стадии развития мышления. В самом деле, элементарная идея подобия и контакта не может быть сравнима по сложности с понятием о субъектах — люди легко допускают, что даже животные способны к ассоциации вещей по признаку подобия и физического контакта, но никогда не приписывают животным веры в духовные силы. К этому сугубо дедуктивному доводу Фрэзер добавляет и индуктивный довод. Он заявляет, что среди аборигенов Австралии, «самых примитивных дикарей, о которых мы обладаем достоверной информацией, магия практикуется повсеместно, в то время как религия в смысле соглашения с высшими силами практически неизвестна. Грубо говоря, каждый человек в Австралии — маг; жрецов в Австралии нет. Каждый человек воображает, что он может повлиять на своих соплеменников и на ход природных явлений с помощью симпатической магии, но никто даже и не помышляет о том, чтобы упрасивать или умиротворять богов с помощью молитвы или жертвоприношения» (F. 1900, 234).

Из того факта, что в наиболее отсталой культуре мира в изобилии представлены магические обряды и вместе с тем почти полностью

отсутствуют религиозные, можно вполне обоснованно сделать вывод, говорит Фрэзер, что все остальные культуры прошли в своем историческом развитии через две данные стадии — от магии к религии. Разве этнографические сведения из Австралии, спрашивает он, не подтверждают предположения, что «точно так же, как всякое человеческое общество прошло через эпоху камня в развитии своей материальной культуры, оно должно было пройти через эпоху магии в развитии своей интеллектуальной культуры?» (F. 1900, 235).

Третий довод Фрэзера в пользу первоначальности магии опирается на следующее рассуждение: поскольку мы встречаем огромное разнообразие форм религии, в то время как магия по существу везде однотипна, мы можем предположить, что та же самая магия, которая в цивилизованных обществах представляет собой субстрат веры, скрывающийся под религиозными доктринами, которыми озабочена социальная элита, может рассматриваться и как более примитивная историческая ступень мышления — ступень, на которой все люди придерживались понятий единой веры. «Этой универсальной, поистине сравнимой с католической верой, является вера в действенность магии. В то время как религиозные системы различны не только в разных странах, но часто и в одной и той же стране в разные эпохи, теория и практика симпатической магии остаются неизменными во всех странах и во все времена. В понимании невежественных и суеверных социальных классов современной Европы магия остается такой же, какой она существовала тысячелетия назад в Египте или Индии и продолжает существовать у наиболее отсталых племен, сохранившихся в отдаленных уголках мира. Если бы критерий истинности веры заключался в численности ее приверженцев, магия с куда большим правом, чем католическая церковь, могла бы сослаться на девиз „*quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*“² как на подтверждение своего могущества и непогрешимости» (F. 1900, 236).

Далее Фрэзер переходит к вопросу о процессе мыслительных сдвигов, происходящем при переходе от веры в магию к религиозной вере. Он считает, что здесь он может лишь «рискнуть более или менее правдоподобным предположением» по поводу такой смены в общей ориентации верований. По его предположению, наиболее проницательные умы, должно быть, стали замечать, что магия не всегда приводит к ожидаемым результатам, и постепенно стали склоняться к мысли о незримом присутствии человекоподобных существ, способных управлять природой, — существ, которых было необходимо ублажать и принуждать лестью к тем действиям, которые, как прежде полагал человек, могли быть элементарно совер-

шены с помощью магии по его собственной воле и инициативе. «Наиболее проникательные люди, должно быть, стали замечать, что магические обряды и заклинания в действительности не являлись причиной тех или иных событий, как полагало большинство их более наивно мыслящих соплеменников. Великое открытие неработоспособности магии, по-видимому, произвело радикальный, хотя и медленный, переворот в умах тех, у кого достало сообразительности его сделать. Открытие это привело к тому, что люди впервые признали свою неспособность управлять силами природы, которые, как они считали ранее, полностью находились в их власти. Это было признанием невежества и слабости человека. Человек осознал, что принимал за причины явлений те вещи, которые никакими причинами вовсе не были, и что все его старания действовать с помощью этих воображаемых причин были напрасными. Весь его мучительный труд затрачивался даром, и вся его пытливая изобретательность расточалась бесцельно. Он дергал за нити, к которым ничего не было привязано. Он думал, что хорошо знал, как продвигаться к намеченной цели, хотя на самом деле просто блуждал по замкнутому кругу. Явления, которые он так усердно старался вызвать, как оказалось, вызывались совсем не его усердием. Дождь падал на иссохшую почву, солнце совершало свое дневное, а луна ночное путешествие по небосклону, молчаливая процессия времен года проходила по земле чередой рассветов и сумерек, одни люди рождались на свет для трудов и страданий, другие, после короткого пребывания на этом свете, уходили к праотцам в обитель вечную. Все, как всегда, шло своим обычным ходом. Но, увы, для того, с чьих глаз спала пелена, все стало внезапно выглядеть иначе. Этот человек больше не мог тешить себя приятной иллюзией, что руководит движениями земли и небес, что стоит ему убрать с рулевого колеса свою руку, как светила тотчас же прекратят их великие круговращения. В смерти своих друзей и врагов он больше не видел доказательства неодолимой силы своих собственных или вражеских чар, ибо теперь он знал, что как друзья, так и враги пали жертвой силы более могущественной, чем та, которой обладал он сам: они подчинялись судьбе, перед которой он был бессилён» (F. 1900, 237).

В конечном счете религия подавляет магию, и последняя обычно оказывается под запретом духовенства как «нечистое ремесло». Соответственно, на поздних этапах развития человеческой мысли мы сталкиваемся с разграничением понятий «религия» и «суеверия», причем магия начинает классифицироваться как суеверие. «Когда же в конце концов понятие о первичных силах как сознательных

субъектах начинает уступать место понятию о естественном законе, тогда магия — деятельность, основанная на идее необходимой и неизменяемой связи между причиной и следствием, не зависящей от личной воли, — воскресает из забвения и немилости и посредством обследования причинных цепочек в природе расчищает дорогу для науки. Алхимия постепенно приводит к химии» (F. 1900, 374).

Фрэзер завершает рассмотрение магии рассуждением о ее роли в истории политического развития общества. В первобытных культурах магия практикуется не только отдельными лицами в частных целях, но и людьми, выполняющими публичные функции, во имя всего сообщества в целом. Эти люди благодаря исполнению ритуальных функций занимают положение, дающее им возможность завоевать репутацию, добиться богатства, высоких рангов и авторитета в обществе. Более того, профессия «публичного мага» притягивает самых ловких, амбициозных и беспринципных людей, так как она обещает награду за мошенничество. Тот факт, что «публичная магия» часто является прямой дорогой к положению в обществе, политическому влиянию и личному благосостоянию, демонстрируется Фрэзером на разнообразных примерах из обществ Австралии, Новой Гвинеи, Меланезии и Африки. Фрэзер справедливо отмечает: «Факты указывают на то, что маги и колдуны часто становятся вождями и королями, хотя магия, безусловно, не единственная и, может быть, даже не самая главная дорога, которая приводит людей к трону» (F. 1900, 332).

В процессе превращения мага в вождя страх, нагоняемый ритуальным могуществом, все больше и больше поддерживается тем богатством, которое маг накапливает в ходе своей деятельности. Профессия мага как таковая указывает на появление первого профессионального класса в человеческом обществе и на первый признак социальной дифференциации. В связи с этим Фрэзер согласует свой тезис о политическом развитии с теорией хронологического перехода от магии к религии. Он высказывает предположение, что эволюция мага-вождя следует параллельно процессу разложения магии и рождения религии и что именно поэтому маг, становясь политическим лидером, обычно одновременно становится жрецом. «Поэтому вождь, начинающий свою карьеру как маг, постепенно отказывается от магии в пользу жреческих функций: молитвы и жертвоприношения. А поскольку границы между человеческим и божественным в это время еще четко не определены, он обычно полагает, что достичь божественного можно не только после смерти, но и при жизни, в процессе перевоплощения, в течение которого в человеке

может на время или навсегда поселиться могущественный дух» (F. 1900, 372).

Тайлор прослеживал те изменения, которым на протяжении веков подвергались функции магии, религии и науки. И если он, согласно историческому сравнительному знанию о культурах, свойственному его эпохе, придерживался концепции их расцвета и упадка, то Фрэзер прослеживал развитие человеческого мышления на дискретных отрезках однолинейного пути, где каждый отрезок представлял собой ступень, на которой человечество какое-то время отдыхало перед подъемом на следующую.

Кратко изложив концепции Фрэзера, я постараюсь теперь классифицировать их либо как гипотезы, поддающиеся проверке индуктивным методом, либо как гипотезы, не поддающиеся такой проверке, но тем не менее имеющие эвристическую ценность, либо как бесполезные гипотезы, противоречащие общеизвестным фактам, не поддающиеся проверке и не имеющие эвристической ценности. В последний класс, в частности, попадают теории Фрэзера об аффективном и интеллектуальном сходстве магии и науки, о развитии мышления, проходящем через стадии магии, религии и науки, а также большая часть его взглядов на символику магии.

И Тайлор и Фрэзер находились под влиянием эволюционистских идей, характерных для их времени, и были склонны считать, что различные нормы социального поведения должны отражать разные стадии исторического развития. Фрэзер выстроил свои стадии в особенно отчетливо выраженной временной последовательности, которую вряд ли подтверждали даже его собственные исследовательские методы. В самом деле, он мог бы, подобно Торндайку³, попытаться проследить историческое развитие магии и науки в отдельном обществе, о котором было накоплено достаточное знание. Или же, наоборот, он мог бы взяться за разграничение различных типов обществ, сравнивая их культурные черты, и попытаться доказать существование тех или иных соответствий между типом общества и способами мышления. Он не сделал ни того ни другого. В результате его теория эволюционного прогресса человечества «от магии через религию к науке» была названа Мареттом «платоническим мифом»⁴. Возможно, эта теория удовлетворяла Фрэзера, поскольку давала ему удобную исходную гипотезу, на которую он мог нанизывать самые разнообразнейшие факты. Но, увы, в аргументации Фрэзера нет ничего, что подтверждало бы приоритет магии над религией и наукой с хронологической точки зрения. Ссылка на то, что у австралийцев — народа, отличающегося простейшей материальной культурой, — обнару-

живается множество магических обрядов и практически отсутствуют религиозные, отпадает как аргумент при любом критическом анализе. Уже не раз указывалось, что у многих простейших народов, сравнимых по культуре с австралийцами, магия почти не практикуется; что австралийцев нельзя брать за единицу анализа из-за большого внутреннего различия между их отдельными племенами; что, наконец, у многих австралийских племен заметно преобладают анимистические верования и культы. Замечание Фрэзера, что суть магического мировосприятия состоит в том, что даже животные наделяются способностью к проведению ассоциативной связи между явлениями, представляется весьма отвлеченной и поверхностной аналогией. Магия — это система ритуальных действий, а не простых мыслительных ассоциаций. Вдобавок ко всему прочему эволюционную теорию Фрэзера отличает еще один недостаток, характерный и для многих других теорий подобного типа: она находится за пределами доказуемости или недоказуемости. Если бы какой-то наблюдатель присутствовал во время первых ритуалов, проводимых человеком, и оставил бы для нас их подробное описание, тогда мы, возможно, смогли бы отнести их к классу магии или религии (согласно тем или иным критериям). В изложении же Фрэзера теория перехода человечества от магических к религиозным взглядам на существо вселенной не выглядит серьезно. Соответственно, мы ее и не будем рассматривать как таковую.

Надо отметить, что, хотя первоначальность магии не могла быть доказана с помощью индуктивных методов, Фрэзер вполне мог бы попытаться доказать ее на основании дедуктивных умозаключений. Для этого надо было провести более или менее исчерпывающий анализ фактов методом сопоставления, к которому, например, прибегали Тайлор, Штейнмец, Хобхауз, Гинсберг и Уилер⁴. Возможно, он позволил бы Фрезеру показать, что магия играет особенно заметную роль в обществах, находящихся на низком уровне технологического развития и имеющих примитивную политическую организацию, что в обществах более или менее развитых в технологическом и политическом смыслах религиозных ритуалов больше, чем магических, и что в обществах, отличающихся наиболее сложным технологическим и социальным устройством, магия практически исчезает, религия начинает играть не столь важную роль, как в обществах предыдущего типа, в то время как поведение и мышление становятся все более и более эмпирическими по характеру.

Анализ такого рода, т.е. сопоставление магического и эмпирического мышления с формами социального поведения, стоил бы за-

траченного труда и времени. Безусловно, магия как доминирующая форма социального поведения может быть отнесена к «диким» и «варварским» народам. Но это не значит, что *все* простейшие общества одержимы магией, как не значит и то, что магии нет в современных развитых обществах. Это значит только то, что если мы проследим исторические изменения в тех цивилизациях, развитие которых освещено письменными свидетельствами, то обнаружим медленный кумулятивный прогресс эмпирического знания и медленный упадок магического знания. А если мы сравним простейшие бесписьменные общества с высокоразвитыми письменными обществами, мы увидим, что в целом магические действия играют не столь важную роль в последних по сравнению с первыми. Напрашивается заключение, что магия представляет собой род социальной деятельности, который характеризует простейшие общества и имеет тенденцию к постепенному исчезновению в процессе исторического развития данных обществ. В этом, в частности, состояла точка зрения Тайлора и основная идея Леви-Брюля, указывавшего на контраст «первобытного» и «цивилизованного» мышления.

Если подразумевать под наукой высокоорганизованную систему знания, результат экспериментального опыта специалистов (т.е. то, что мы обычно понимаем под наукой сегодня), нам не составит труда приписать ее к определенной исторической стадии развития человеческого мышления. Но если подразумевать под ней любое правильное понимание и знание природных процессов, сопровождающееся знакомством с правильными техническими методами деятельности, то ставить науку на одном, а магию на другом конце эволюционной последовательности будет, очевидно, не совсем корректно, ибо представляется ясным, что никакой народ не смог бы иметь систему функционирующих культурных ритуалов, если бы не был знаком с какими-то техническими навыками освоения окружающей среды. Магические приемы охоты и земледелия не могут быть у того, кто не охотится и не занимается земледелием. Кроме того, нам известно, что для большинства простейших народов сегодня характерно очень здравое представление о природе. Различие между двумя точками зрения на научное знание, стало быть, имеет не столько качественное, сколько количественное выражение. Обобщая, можно сказать, что, согласно одной точке зрения, люди понимают, что некоторые явления происходят необходимо и неизбежно; согласно другой точке зрения, они понимают не только это, но и то, *как* и *почему* данные явления происходят. В одном случае человек знает, что, если посадить кукурузное зерно в определенную почву

в определенное время, оно взрастет. В другом случае он знает не только это, но и то, почему зерна произрастают, почему они всходят в этой почве, а не в иной и почему они всходят в одно время года, а не в другое. Однако даже при таком разграничении нельзя категорично отделить одно понятие о научном знании от другого, так как здесь попросту представлены разные ступени знания и эмпирического осмысления.

Что именно подразумевает под наукой Фрэзер, точно понять невозможно, поскольку он употребляет это слово то в одном, то в другом смысле. Мне кажется, что в целом он вкладывает в него значение, указывающее на осознанный поиск знания, систему критического осмысления и контроля, а также использование логики и экспериментального опыта (т.е. то значение, которое мы придаем термину «наука» сегодня). Но если он вкладывает именно этот смысл, то аналогия, которую он проводит между магией и наукой, становится бессмысленной. Ведь Фрэзер говорит, что магия и наука одинаково стремятся создать визуальный образ упорядоченной природы, подчиненной неизменным законам, и что мага и ученого отличает один и тот же психологический подход к такому образу природы. Между тем данные, приводимые им по первобытным народам, свидетельствуют, что народы эти не имеют концепции о природе как о системе, организованной в согласии с естественными законами, и что само применение магии для изменения хода естественных процессов прямо противоречит понятию ученого о мироздании. Нельзя одновременно верить в силу законов природы и в то, что, положив камень между ветвями дерева, можно на время остановить солнце. Фрэзер говорит, что проявления закономерностей и упорядоченности в мышлении представляют собой результат процесса практикования магии, а не природного процесса. Но эта аргументация ни к чему не ведет, ибо, по определению, только ученый может зафиксировать проявления закономерностей и упорядоченности и осознанно построить из них теоретическую картину мироздания. Фрэзер и сам утверждает, что в магических понятиях о вселенной закономерность и подверженность общим законам присутствуют лишь имплицитно. Но какой смысл может иметь *теоретическая* магия, если она основывается только на имплицитных, а не на ясно выраженных положениях? Единственный вывод, который можно сделать из всего этого, таков: если бы мы обратились к магии и стали практиковать ее так, как это делает первобытный человек, то пришли бы к заключению, что мир вокруг нас достаточно упорядочен и что мы вполне можем полагаться на магию для установления контроля над

ним, поскольку могли бы заметить, что мир всегда одинаково реагирует на однотипные магические обряды. Мы обязательно пришли бы к такому общему теоретическому умозаключению, поскольку, обладая научным мышлением, всегда обобщаем свой опыт. Но, с другой стороны, поскольку мы обладаем научным мышлением, нам следовало бы сразу заметить ошибочность магии. А потому, говоря о предположении Фрэзера, что люди науки и люди магии подходят к своему ремеслу со знанием дела и спокойной уверенностью и, таким образом, отличаются по своей психологии от людей религии, постоянно пребывающих в нервном ожидании и смирении, можно сказать только одно: никакими фактами данное положение Фрэзера не подтверждается.

Безуспешность попытки Фрэзера провести аналогию между магией и наукой объясняется тем обстоятельством, что Фрэзер рассматривает магию и науку как способы мышления, а не как приобретенные и развитые в процессе деятельности типы поведения, сопровождающиеся определенными речевыми формами. Если бы он взял магический ритуал и сравнил его во всей полноте с научным опытом, вместо того чтобы сравнивать то, что якобы происходит в голове мага, с тем, что якобы происходит в голове ученого, он заметил бы одно существенное различие между магией и наукой. Это различие может быть лучше всего показано на примере отношения двух данных типов социального поведения к эксперименту. Наука заключается в экспериментах, она всегда открыта к результатам опыта и готова внести поправки в ее понятия о реальности. Магия, напротив, обладает относительно неэкспериментальным характером, и маг обычно невосприимчив к результатам опыта (если вкладывать в слово «опыт» то значение, которое в него вкладывает наука), поскольку методы тестирования и проверки его не интересуют. Если бы Фрэзер не сравнивал специалиста-ученого со специалистом-магом, а сравнивал научный тип социального поведения и знания с магическим типом социального поведения и знания (т.е. сравнивал формы знания, которые развиваются в согласии с объективной реальностью, с теми формами знания, которые объективную реальность искажают, и соответственно сравнивал типы поведения, в которых поставленная цель действительно достигается, с теми типами поведения, в которых цели достигаются лишь предположительно) и если бы, далее, он сравнивал такие типы поведения и знания в аналогичных и сопоставимых, а не в совершенно разнохарактерных культурных условиях, то его исследования, несомненно, оказались бы более ценными. Он мог бы, например, сравнить эмпирические типы поведения

с магическими типами поведения у австралийцев и постараться выяснить разнообразные социальные взаимоотношения, взаимосвязи, существующие между данными типами, а также психологические состояния, сопутствующие им. Возможно, тогда ему удалось бы достичь каких-либо приемлемых выводов о различии между ними. Интересно, что Леви-Брюль, придерживавшийся противоположной точки зрения в данном вопросе и считавший, что оппозиция между магическим и научным мышлением носит буквально «черно-белый» характер, допускал ту же самую ошибку и сравнивал современную науку с первобытной магией, вместо того чтобы сравнивать первобытный эмпиризм с первобытной магией.

Толкование Фрэзера, будучи подвержено влиянию современных ему эволюционных и психологических теорий, впитало в себя и ряд недостатков методологического характера, типичных для того времени. Фрэзер полагался в своих исследованиях на то, что было известно как «сравнительный метод». Увы, это не означало убеждения, что любое научное обобщение должно основываться на сравнительном изучении аналогичных явлений, — убеждения, характерного для многих людей науки и представляющего собой один из основных методологических принципов их деятельности, — это означало лишь специфический способ сравнения явлений, широко распространенный среди антропологов конца XIX в. Этот способ заключался в привлечении огромной массы материала, неоднородной и часто неважной по качеству, и в последующем отборе из нее всего, что выглядело типологически сравнимым. Опасность данной процедуры состояла в том, что отбор фактов производился на критериях элементарного сходства между явлениями — в большинстве случаев достаточно было обнаружить одну-единственную общую черту, и расхождения остальных характеристик попросту игнорировались. Такой метод научного анализа может быть вполне приемлем, если конечные выводы ограничиваются одной абстрагированной чертой и ученый не пускается в дальнейшее рассуждение о том, что сходство между явлениями, обнаруженное при анализе одной этой черты, указывает на сходство между данными явлениями и во всех остальных характеристиках, которые не изучались в сравнении. Когда мы имеем дело с социальными фактами, ситуация становится еще более сложной, поскольку социальные факты определяются системой их взаимоотношений друг с другом — нам следует помнить, что, если они рассматриваются абстрактно, вне контекста их социального окружения, мы не можем привлекать их к сравнению как целостные единицы, а можем сравнивать лишь по ограниченному ряду признаков. С помощью

сравнительного метода Фрэзер успешно продемонстрировал, что идейные основы магии покоятся на фундаментальных законах мышления, ибо этот метод дал ему возможность выделить и изолированно рассмотреть понятийные ассоциации, присутствовавшие в огромном числе магических обрядов, а затем сравнить их друг с другом как примеры элементарных представлений, являющихся своего рода сырьем для человеческого мышления. Но когда вслед за этим Фрэзер перешел к поиску сходства между магией и наукой лишь на том основании, что в голове ученого и в голове мага протекают одинаковые процессы формирования мысли (ощущение, абстрагирование, сравнение), он допустил явное злоупотребление исследовательским методом. Из того факта, что магия и наука основаны на элементарных процессах мышления, вовсе не следует, что между практическими приемами магии и науки, так же как и между магическим и научным образом мышления, существует действительное сходство. Оплосность рода *pars pro toto*⁶ можно усмотреть и в другом аргументе Фрэзера, а именно в его доводе, что магия и наука сходны уже в силу одного того обстоятельства, что и та и другая не обращают никакого внимания на сверхъестественные силы. Этот довод равносильен рассуждению, что если $X \neq Y$ и вместе с тем $Z \neq Y$, то, следовательно, $X = Z$. А потому мое общее заключение таково: теории Фрэзера о сходстве магии и науки и об их исторических стадиях не подтверждаются ни достоверными фактами, ни логикой и имеют малую эвристическую ценность; они сформулированы таким образом, что их трудно облечь в научную форму, и вследствие этого скорее затрудняют, чем упрощают научный поиск. В самом деле, бесполезно пытаться разрешить проблемы, которые ставит Фрэзер. Тому, кто захочет предпринять истинно научное исследование, придется сформулировать данные проблемы заново.

Имеет ли какую-то ценность общая гипотеза Тайлора—Фрэзера о магии как об ошибочной ассоциации понятий? Начнем с того, что мы можем различить два постулата, вытекающих из этой гипотезы.

1. В действиях и языке магии можно распознать функционирование ряда элементарных законов мышления. Ассоциации, связывающие ритуал с его целью, настолько незамысловаты, что они кажутся просто очевидными для нас, современников, ушедших далеко от того состояния культуры, при котором процветает магия. Данные ассоциации покоятся на восприятии расположения предметов относительно друг друга, а также их сходства.

2. Для нас данные ассоциации всего лишь зафиксированные в памяти впечатления о свойствах вещей, которые связаны неким

идеальным образом в нашем сознании. Первобытный человек ошибочно принимает эту умственную идеальную связь за реальную связь явлений в окружающем его мире. С точки зрения процесса восприятия и сравнения ощущений мы и первобытные люди мыслим одинаково. Однако первобытный человек опережает нас в другом мыслительном процессе: он полагает, что, раз вещи ассоциативно связаны в его памяти, они должны быть связаны и на деле. Поскольку вещи обнаруживают сходство, они должны воздействовать друг на друга, ибо их скрепляет невидимая связь.

Первый постулат может быть принят без тени сомнения. Он был четко сформулирован Тайлором и прекрасно проиллюстрирован Фрэзером. Мы вполне можем позаимствовать терминологию «Золотой ветви» и начать рассуждать о гомеопатической и контактной магии. Но удивляет то, что на этом анализ Фрэзера как таковой останавливается. Заявить, что магическое мышление покоится на восприятии расположения предметов относительно друг друга и их сходства, — не значит сказать очень много. Ведь эти процессы — элементарные процессы человеческого мышления, а магия — дело рук человеческих. Фрэзер мог бы провести более глубокий анализ, если бы он, например, обратил внимание на специфические свойства предметов, ассоциативно связанных в понятийных категориях магии. Так, ассоциацию золота с желтухой определяет цветовое свойство. Мыслительные ассоциации, воплощенные в магических представлениях, следовательно, могут быть разбиты на элементы еще более простые, чем фрэзеровские законы подобия и контакта. Они могут быть разбиты на простейшие типы сознательных ощущений и на опосредованные ими впечатления и понятия. Соответственно может быть показано, на каких именно абстракциях покоится то или иное магическое действие — на абстракциях, относящихся к зрению, слуху, обонянию, осязанию или вкусу. Далее, если в магическом действе задействован камень, то какое из его свойств отвечает за ассоциативную связь: размер, цвет, твердость, температура или вес? Магические ассоциации, стало быть, можно разбить на дальнейшие элементарные понятия о физическом размере, положении в пространстве или во времени и т.д. Фрэзер мог бы попытаться показать, подобно Турнвальду⁷, что в сложных обрядовых действиях отдельный элемент часто символизирует существо всего процесса. Он мог бы взяться и за другую, более сложную задачу и постараться выяснить, проявляются ли те или иные понятийные ассоциации за пределами магических ритуалов, в других культурных ситуациях, закрепляются ли они более или менее прочно в языке. Связаны ли золото и желтуха только

в контексте терапевтического магического ритуала греческих земледельцев или ассоциация продолжает иметь силу и за пределами этой ситуации? Примером понятийной ассоциации, закрепленной в языке, может служить элфантиаз, или слоновая болезнь. Говоря об этой болезни, мы неизбежно воскрешаем в уме образ животного. У азанде существует такая же ассоциация, прочно закрепленная в языке и не ограниченная обрядами, в которых данная болезнь лечится с помощью слоновой кости. Наконец, следует задаться и вопросом о том, всегда ли магические понятия о свойствах вещей обусловлены частностями культурного восприятия явлений (цвета и т.д.); возможно, они объясняются какими-то другими причинами.

Второй постулат представляет собой несомненное заблуждение и иллюстрирует лишь слепые рискованные метания от объективного социального поведения к индивидуальным психологическим процессам — метания, столь характерные для умственных упражнений антропологии. Суть аргументации Фрэзера состоит в следующем: греческому земледельцу представляется, что золото и симптомы желтухи схожи по цвету; а поскольку схожие вещи могут воздействовать друг на друга, то золото может излечить желтуху, будучи применено согласно определенным правилам. Я бы перефразировал данный довод: золото и желтуха вызывают одинаковое ощущение цвета, и культурное проявление данного сходства заключается в возникновении ассоциативной связи между золотом и желтухой в магической деятельности. Часть такого довода вызывает у меня возражения. Фрэзер часто напоминает нам, что в первобытном сознании подобное порождает себе подобное, а вещи, однажды соприкасавшиеся, остаются связанными навсегда, т.е. остаются, мы могли бы добавить, связанными исключительно в памяти и умственных впечатлениях. Нам сообщается, что, с точки зрения мага, «любого результата можно достичь посредством имитативных действий» и что «ошибка гомеопатической магии состоит в допущении, что похожие вещи являются идентичными».

Первое замечание, которое можно высказать в адрес позиции Фрэзера, заключается в том, что в большинстве случаев читателю невозможно понять, что именно хочет сказать Фрэзер в заявлениях такого рода, так как он все время ссылается на вещи, которые являются предметом «имплицитных верований» или «подспудных представлений». Верования и представления имеют характер объективных суждений, сознательных процессов мышления, в которых точка соприкосновения между двумя ассоциируемыми образами так или иначе распознается человеком. Помимо этого терминологиче-

ского тумана, зависающего над всем ходом дискуссии и затемняющего все вопросы предостаточноым образом, мы сталкиваемся с безнадёжной путаницей психологических и социологических проблем, в которой психологические концепции применяются там, где они менее всего уместны. Если мы хотим пробраться через данный лабиринт смутных обобщений, нам по крайней мере следует придерживаться ясности в постановке проблем. Ощущения, умственное абстрагирование, сопоставление абстрактных понятий — это психологические процессы, одинаково характерные для всех людей, и они не должны интересовать нас как «психологические факты» при социологическом изучении магии. Нас не должен как таковой занимать и вопрос о том, почему магическое ассоциативное мышление полагается на понятия о сходстве и взаимном расположении. В самом деле, не полагаться на данные понятия оно просто не может. Вопрос, который должен интересовать нас в первую очередь, имеет отношение к социальному значению, или социальной ценности, которой наделяются предметы в зависимости от их предполагаемых свойств. Эта ценность может иметь сугубо эмпирический характер, т.е. предметы могут наделяться теми самыми свойствами, которыми они объективно располагают, и поэтому приобретать то или иное утилитарное значение. Например, камень, наделяемый свойством прочности, обычно приобретает значение рабочего инструмента. С другой стороны, такая ценность может иметь мистический характер и вещи могут наделяться свойствами, которыми они в действительности не обладают, т.е. свойствами, которые не обуславливаются сенсорным восприятием. Тот же камень может считаться, например, обиталищем духовного существа и соответственно применяться в том или ином магическом ритуале. Возьмем другой пример. Восприятие цветового сходства (в случае золота и желтухи) — это психологический факт, требующий психологического объяснения. Но конкретное воплощение этого восприятия в определенных приемах социальной деятельности — это уже социологический факт, который требует социологического объяснения. Наша задача не объяснять ощущения, вызываемые у человека физическими качествами объекта, а объяснить то, какими качествами сам человек наделяет данный объект. Дюркгейм справедливо критиковал Тайлора и Фрэзера за их подход к объяснению социальных фактов с точки зрения индивидуальной психологии. Ведь если данный подход подразумевает то, что социальный образ мышления может быть объяснен с точки зрения психофизиологического функционирования мозга индивида, он абсурден уже потому, что социальный образ мышления объективно существ-

вует до того, как индивид рождается на свет, — он приобретает индивидом как часть общего социального наследия и проявляется даже в тех случаях, когда речь идет о процессах индивидуального восприятия или индивидуальных ощущениях. Если же он подразумевает то, что социальный образ мышления может быть объяснен сущностью мышления того или иного индивида, то такое толкование, безусловно, вообще не может претендовать на роль научного объяснения.

Даже простейшие мыслительные ассоциации (если только это не беспорядочные мимолетные образы) являются продуктом языка, его социального употребления, знакомства с техническими приемами магии и т.д. Именно поэтому в психологических тестах на ассоциативное мышление обнаруживается так мало свободных ассоциаций и большинство ответов, как правило, оказываются однотипными. То, что греческий земледелец видит сходство между цветом золота и цветом симптомов желтухи, само по себе неудивительно. Вопрос в том, почему он ассоциативно связывает эти две вещи воедино в магическом обряде, но никак не соотносит их в других ситуациях. Почему он проводит мыслительную ассоциацию именно между этими вещами, а, скажем, не другими предметами того же цвета? В конце концов, мы никогда не станем проводить связь между золотом и желтухой — почему же это приходит в голову греческому земледельцу? Напрашивается, конечно, обоснованный ответ: это приходит ему в голову потому, что, учась говорить и вести себя подобно другим членам своего общества, он неизбежно впитывает данное культурное знание. Но все равно остаются вопросы: каким образом он может проводить подобную мыслительную ассоциацию в одних ситуациях и не проводить ее в других или почему он связывает лечение желтухи именно с золотом, а не с другим предметом желтого цвета? Для того чтобы ответить на них, необходимо исследовать целый ряд вопросов. Мы должны попытаться выяснить, существуют ли в рассматриваемой культуре другие предметы, которые могли бы удовлетворить цветовым требованиям и остальным условиям магического обряда наравне с золотом. Нам следует узнать, какое социальное значение придается золоту в других ситуациях, а также нет ли в рассматриваемой культуре свидетельств, указывающих на то, что ассоциация золота с желтухой является заимствованием, т.е. чертой, перенятой у соседних народов. Мы можем задаться и множеством других вопросов.

Вывод, который мне хочется подчеркнуть, состоит в том, что магические ассоциации ситуативны. Они важны для социологического

исследования потому, что они имеют характер социальных, а не психологических фактов. Именно социальная ситуация наделяет их определенным значением и позволяет им обрести частное выражение в той или иной культурной форме. Золото и желтуха обретают культурно выраженную связь в жизни индивида, потому что они задействованы в ситуации магического ритуала. Мы не должны рассуждать следующим образом: *греческий земледелец замечает цветочное сходство между золотом и симптомами желтухи и приходит к выводу, что золотом можно излечить желтуху*. Скорее, мы должны рассуждать так: *по причине того, что золотом лечат желтуху, цветовая ассоциация между золотом и желтухой закрепляется в сознании греческого земледельца*. Уместно даже задать вопрос: насколько значимо цветовое соответствие для исполнителя магического обряда и в какой мере он вообще осознаёт наличие цветового сходства, ассоциируя между собой золото и желтуху?

Ни один первобытный человек не склонен считать, что *все* предметы, обладающие одинаковыми размером, цветом, весом или температурой, должны находиться в мистической связи и могут непосредственно воздействовать друг на друга. Если бы человек всегда ошибочно принимал идеальную связь за реальную и путал субъективные представления с объективным опытом, его жизнь была бы погружена в хаос. Это психологический нонсенс. Ведь в самом деле, почему первобытные люди только *иногда*, а вовсе не во всех случаях проводят ассоциации между определенными явлениями? Почему только в *некоторых* обществах люди проводят подобные ассоциации, а далеко не во всех, находящихся на однотипном уровне культурного развития? Ответ на эти вопросы может быть получен уже из одного лишь изучения культурной ситуации, в которой наблюдается та или иная ассоциативная связь. Мы сразу же выясним, что ассоциативная связь имеет не общий, но частный характер, специфически ограниченный определенным кругом явлений. Камни и солнце не связаны универсальной ассоциацией, они ассоциируются только в конкретной ситуации, подразумевающей, что камни, положенные между ветвями деревьев, могут на время задержать закат солнца. Мыслительная ассоциация вступает в силу только с началом проведения ритуала. Более того, в мистическое взаимоотношение с солнцем не вовлекаются *все* камни — человек наделяет ритуальным значением несколько конкретных камней, которые сохраняют это значение лишь на время проведения ритуала. Случайно разбрызгивая воду, первобытный человек вовсе не думает, что этим действием он может вызвать дождь. Мысль о дожде возникает у него лишь тогда,

когда он брызгает водой в ходе специального ритуала. Следовательно, никакой «ошибочной» ассоциации идей здесь нет. Ассоциация между определенным свойством, наблюдаемым в одной вещи, и схожим свойством, наблюдаемым в другой вещи, представляет собой универсальное явление. Она не нарушает никаких законов логики, поскольку является продуктом психологического процесса, лежащего за пределами таких законов. Об «ошибке» можно было бы говорить в том случае, если бы первобытный человек полагал, что объекты способны воздействовать друг на друга на расстоянии из-за их внешнего сходства и что любое явление можно вызвать, подражая ему. Однако первобытный человек не делает такой ошибки. Он полагает, что определенные ритуалы приводят к определенным результатам. Гомеопатические и мимические элементы отражают лишь специфический образ действия, указывающий на цель ритуала. Конечный результат во всех случаях достигается именно совершением самого ритуала, т.е. выполнением определенных движений, произнесением определенных слов и проведением прочих предписанных действий. Первобытный человек не говорит: «Все явления, которым я подражаю, должны произойти; поэтому, если я разбрызгаю воду, пойдет дождь». Он говорит: «В данное время года должен быть дождь, но его нет; поэтому маг должен провести ритуал, чтобы дождь упал на землю и спас посевы». Почему для ритуалов так часто бывает характерна именно мимическая форма — психологическая проблема, в рассуждения о которой мы сейчас вдаваться не будем.

В данном очерке я подверг Фрэзера суровой критике, но я хочу воздать должное его труду. «Золотая ветвь» — книга, необходимая для знакомства всем, кто занимается изучением человеческого мышления. Научная честность ее автора может служить залогом уверенности в том, что, читая ее, мы пьем из кристально чистого источника. Сочинения Фрэзера всегда были и продолжают быть стимулом для ученых — каждый критический отзыв служит этому подтверждением. Но нам не следует останавливаться на данном признании. Нам следует взять здравые идеи, заложенные Фрэзером, и задействовать их в наших собственных теориях магии, если мы хотим, чтобы эти теории отвечали требованиям научной критики. На самом деле мы уже находим применение многим из этих идей. Я хочу кратко перечислить их, опуская те идеи, которые мы раскритиковали как ошибочные в ходе нашего пространного рассуждения. Вот то, что заслуживает внимания:

1. Объяснение (проведенное еще Тайлором) вариаций магии с точки зрения возможных типов культурного развития, характеризующих конкретные формы социального поведения.

2. Анализ (также проведенный еще Тайлором) механизмов, которые заставляют первобытных людей верить в магию и поддерживают эту веру.

3. Резонное предположение о том, что функции мага и функции политического вождя часто соединяются в одном лице.

4. Формальное разделение системы ритуальных верований на религию и магию по критериям наличия или отсутствия веры в сверхъестественное и сопутствующего культа. Такое разделение, намеченное в общих чертах Тайлором и принятое Фрэзером, можно считать допустимым с терминологической точки зрения. На попытки отделить абстрактную сферу магии от абстрактной сферы религии учеными было затрачено столько времени и труда, что я считаю нужным напомнить следующее: социология занимается изучением социального поведения и старается отграничить один тип социального поведения от другого. Имеет ли рассматриваемый тип социального поведения одно название или другое — предмет небольшого интереса для социолога. Важно лишь то, чтобы все исследователи, работающие в одной и той же области, пришли к соглашению о том, какое значение они вкладывают в ключевые слова, такие, как «магия» или «религия». Впрочем, конкретное значение терминов «магия» и «религия» должно определяться именно с точки зрения соответствующего типа социального поведения. Наша цель — рассуждение не о взаимоотношениях абстракций в культурном вакууме, а о взаимоотношениях между магическим и религиозным типом поведения в конкретных культурах. Религия была определена Тайлором и Фрэзером гораздо четче, чем магия, но с сущностью их общего разграничения соглашались многие ученые (к примеру, Риверс), так что оно вполне может стать отправной точкой интенсивного исследования.

5. Разделение магии на «гомеопатическую» и «контактную», явившееся шагом вперед по сравнению с интерпретацией Тайлора. Данное разделение также может стать основой для дальнейшего анализа символики магии.

Глава 14

ДЮРКГЕЙМ (1858–1917)

Среди работ, оказавших первостепенное влияние на формирование антропологической мысли в Великобритании, несомненно, были сочинения Эмиля Дюркгейма, работавшего сначала преподавателем социальных наук в Бордо, а затем преподавателем социологии и педагогики в Париже. Дюркгейм был воспитан на традициях, заложенных во Франции Монтескье и Контом и продолженных философами Бутру и Ренувье, а также историком Фюстелем де Куланжем¹, но в ранний период творчества на него оказали большое воздействие идеи Герберта Спенсера, что особенно очевидно в книге Дюркгейма «О разделении общественного труда» (*Durkheim* 1893). Следует напомнить, что, как и каждый из нас, Дюркгейм был сыном своего времени — он был французом эпохи Третьей Республики. Франция проходила через полосу превратностей, и патриотически настроенные граждане остро чувствовали нужду в восстановлении духа нации. Ключевое значение в то время играли идеи и идеалы демократии (в которой многие, в частности, усматривали идеалы социализма), гражданственности и невмешательства религии в общественное управление, а также позитивной науки. Дюркгейм очень активно участвовал в общественной жизни, особенно в трудное время Первой мировой войны. Интересно отметить и тот факт, что он происходил из семьи раввина².

В данном очерке я хочу сосредоточить внимание на теории происхождения религии, изложенной Дюркгеймом в книге «Элементарные формы религиозной жизни» (*Durkheim* 1912), и постараться указать на ряд серьезных недостатков, отличающих эту теорию с антропологической точки зрения.

Дюркгейм хотел добраться до сути происхождения религии — его не удовлетворял вывод анимистической теории Тайлора, что религия была всего лишь иллюзией; также он считал неприемлемой натуралистическую теорию Мюллера и других. Религиозные представ-

ления, полагал Дюркгейм, должны соответствовать чему-то реально существующему. Под «реально существующим» он, конечно, подразумевал не те предметы, которым поклонялись верующие (боги, духи, призраки, души ушедших и т.д.), а нечто объективно присутствующее в обществе, его отдельных сегментах или его отдельных представителях, т.е. нечто реальное, но символически выраженное в образе вымышленных богов, духов и т.д. По мысли Дюркгейма, религию в ее наиболее элементарной форме, а именно тотемизме, можно было наблюдать на примере аборигенов центральных районов Австралии — одного из самых простейших народов, известных нам. Тотемические фигуры священны, говорит Дюркгейм, но сама идея их священности является вторичной по отношению к конкретному стилистическому образу тотемической фигуры, вырезаемой на куске дерева или полированного камня и называемой *чурингой*. Именно эти объекты символически выражают солидарность клана, и именно они внушают каждому представителю клана чувство подчиненности коллективу. Они представляют собой нечто вроде флага этого клана. То обстоятельство, что тот или иной образ тотемической фигуры становится символом и конкретным выражением одной и той же общей безличной силы, или общего жизненного принципа, Дюркгейм называет тотемическим принципом. Нам такая сила показалась бы весьма абстрактным понятием, но для австралийских аборигенов она конкретна. Религия, стало быть, вырастает из самой общественной жизни. На разнообразных примерах нам демонстрируется, как ее функционирование поддерживается периодическими церемониями, во время которых члены клана впадают в состояние транса, якобы помогающее им восстановить или укрепить единство веры, в то время как на самом деле эти церемонии лишь символически выражают уже существующее социальное единство.

К тому моменту, когда Дюркгейм принялся за написание «Элементарных форм религиозной жизни», его взгляды на происхождение религии уже полностью сформировались, о чем свидетельствует ряд его более ранних статей. Здесь у меня вызывает недоумение один факт. Его ранние статьи действительно показывают, что с этнографическими данными по австралийским аборигенам он был вполне знаком, но от этих сведений не остается и следа в заключительных выводах «Элементарных форм...». На чем же основаны его выводы? Напрашивается предположение, что скудость разнообразия, наблюдаемая на австралийском материале, дала ему возможность попросту высказать теорию, которая заранее сложилась у него в уме. Думаю, что это так. Ван Геннеп отмечал, что Дюркгейм почти везде отожд-

дествляет «религиозное» с «социальным» (Van Gennep 1920, 49), а Малиновский жаловался, что у Дюркгейма «отличительные черты социальных и религиозных явлений практически совпадают» (Malinowski 1913, 425). Чтобы прояснить данные замечания, я должен сказать несколько слов об общем подходе Дюркгейма к изучению социальных явлений.

Вкратце (может быть, в чем-то обедняя целостную картину) этот подход заключается в следующем. Человек рождается как животное, или физический организм. Его интеллектуальные способности и нравственные качества создаются обществом. Более того, на них следует смотреть, собственно, как на *общество*, выраженное в данном индивиду. Качества, которыми общество наделяет индивида, характеризуются такими признаками, как «традиционность» (они передаются), «общезначимость» (свойственны всем членам общества) и «обязательность» (они сообщаются индивиду независимо от его желания. — Пер.). Религия, в частности, обладает всеми этими признаками и поэтому может рассматриваться как один из аспектов общества. (Теперь нам должно быть понятно, что если бы Дюркгейм пришел к выводам иного характера в своей теории происхождения религии, то ему пришлось бы заново пересмотреть всю свою социологическую позицию.) Точно так же мыслительные категории приравниваются к одному из аспектов общества. На этот счет высказывался уже Голденвейзер³, который замечал, что у Дюркгейма «эти категории не то чтобы устанавливаются обществом, но представляют собой разные аспекты общества с самого начала. Категория „род“ берет свое происхождение в самой концепции „человеческая группа“; категория „время“ объясняется ритмом социальной жизни; категория „пространство“ объясняется пространством, занимаемым социальной группой; а понятие первичной „силы“ восходит к понятию о власти коллектива, которое также порождает и понятие „причинность“. Понятие „тотальность“ здесь может иметь, безусловно, только социальное происхождение. Ведь только общество превосходит индивида, покрывая собой все частности. Концепция „тотальности“ есть не что иное, как концепция „общества“ в ее абстрактной форме. Общество — это то целое, которое покрывает собой всё, это наивысший класс, включающий в себя все остальные классы» (Goldenweiser 1915, 732). Мнение о том, что Дюркгейм в некоторой мере «овеществлял» общество, неоднократно высказывалось и в дальнейшем (надо сказать, не без оснований). Вот почему Малиновский в его рецензии на «Элементарные формы...» замечал, что то общество, о котором Дюркгейм говорит как о существе, наделенном жела-

ниями, целями и страстями, представляет собой «чистейшей воды метафизическую концепцию» (Malinowski 1913, 528).

Дюркгейм заявляет, что у нас есть все основания считать тотемизм религией. Во-первых, рассуждает он, тотемизм — феномен «священного» характера («священным», по его понятиям, было все, что охранялось и оговаривалось специальными предписаниями), а во-вторых, это феномен религиозного характера, поскольку он подразумевает, что у социальной группы или коллектива есть определенные верования или понятия, сопровождаемые рядом специфических ритуальных действий. Что ж, если определять религию такими расплывчатыми критериями, то тотемизм и в самом деле может сойти за религию. Дюркгейм, следовательно, отталкивается от постулатов, которые с самого начала содержат те выводы, которые требуется доказать. Но как же быть с тем фактом, что с критериями Дюркгейма многие попросту не согласились бы? Тот же Фрэйзер, например, относил тотемизм к категории не религии, а магии (об этом свидетельствуют по крайней мере его поздние сочинения). Шмидт⁴ писал по поводу «Элементарных форм...» Дюркгейма следующее: «Как можно было защищать религиозный характер тотемизма и вообще превозносить роль тотемизма до истока всех религий в то самое время, когда большинство исследователей начинали все более и более определенно отрицать наличие какой-либо связи между тотемизмом и религией?» (Schmidt 1931 [1912], 115). По данному вопросу высказывался и Голденвейзер: «Удовлетворившись той посылкой, что в тотемизме присутствуют все элементы, которые якобы определяют религию как таковую, Дюркгейм сообщает нам, что тотемизм представляет собой самую раннюю форму религии, которая, будучи примитивной в общих чертах, все же обнаруживает все основные аспекты развитой религии. Это кульминационная точка в его непоследовательной аргументации, отталкивающейся, по сути дела, от его изначального определения религии. Если бы он обратил должное внимание на эмоциональный и личностный аспекты религии — те аспекты, которые соединяют многообразие религиозного опыта всех времен и народов в единое психологическое явление, — он бы не впал в такое откровенное заблуждение и не стал бы искать корень религии в институте, который относительно мало распространен и содержит немного религиозных ценностей как таковых. В данном отношении тотемизм нельзя сравнивать ни с культом животных, ни с культом предков, ни с идолопоклонством, ни с фетишизмом, ни с какой-либо из форм поклонения объектам природы, будь то образы духов, призраков или богов. Некоторые из этих форм религиозных верований распрост-

ранены более широко, чем тотемизм. Они отличаются от тотемизма и тем, что не зависят от конкретных форм социальной организации. Следовательно, на них можно смотреть как на явления более примитивного порядка» (*Goldenweiser* 1915, 725).

Как всем нам хорошо известно, ни Дюркгейм, ни его коллеги и ученики не знали «примитивных» людей, о которых они так много писали, по личному опыту. К сожалению, приходится констатировать, что в «Элементарных формах...» Дюркгейм ошибочно последовал за Робертсоном Смитом в слишком многих существенных деталях, в частности утверждая, что религия является клановым культом, культ имеет тотемический характер, клановое божество олицетворяет собой сам клан и тотемизм представляет собой простейшую форму религии. Данные утверждения не подтверждаются этнографическими фактами (любопытно, что менее всего они подтверждаются фактами из семитологии, т.е. той области, в которой Робертсон Смит был специалистом).

Один из главных источников путаницы в «Элементарных формах...» скрывается за двусмысленным употреблением слова «примитивное». Я еще не раз останавливаюсь на вопросе о «примитивности» аборигенов Австралии, но прежде всего мне хотелось бы высказать одно предположение. Дюркгейм, будучи слишком умен, чтобы попасть в западню данного слова, прибегал к оговорке, что термин «примитивное» он использовал не в хронологическом, а в структурном смысле. Но мне кажется, что это была уловка, ибо он находился под слишком явным влиянием Герберта Спенсера, чтобы хоть в чем-то не отождествлять два данных значения и не усматривать в «примитивной структуре» также и определенную «примитивность во времени». А попытка видеть в аборигенах Австралии группу более примитивную во времени, чем какое-либо другое человеческое общество, представляется мне бессмысленной. Такой же бессмысленной представляется мне и попытка поиска «корня всех религий» в религии австралийцев (если последнюю вообще можно назвать «религией»). Разве можно верно истолковать институт ссылкой на его происхождение, в особенности когда и само происхождение-то толком неизвестно? Разве у нас есть основания полагать, что все религии одинаково восходят к тотемизму или какому-то другому единичному явлению, а не к многочисленным истокам? Увы, Дюркгейм, конечно, был социологом-монистом.

Я думаю, здесь существенную роль играл и тот факт, что Дюркгейм был воинствующим атеистом — он был не только неверующим, но еще и пропагандистом неверия. Религия была для него интеллек-

туальной загвоздкой. Ему было необходимо найти какое-то объяснение этому универсальному явлению, и искать такое объяснение он мог только в области социологической метафизики, на позициях которой он стоял как мыслитель. С точки зрения таких позиций ни анимистические, ни натуралистические толкования религии не представлялись допустимыми, поскольку и в тех и в других религия трактовалась как некая форма социальной иллюзии. (Впрочем, мне не совсем ясно, почему понятие об «обществе» следует считать более объективным, чем понятия о «небесных телах» или «сновидениях».)

Что представляет собой тотемизм? В данном вопросе Дюркгейм не усматривает особенной проблемы. По общему положению, это ассоциативное отождествление животного или растения (реже — объекта неживой природы) с социальным коллективом, в роли которого обычно выступает экзогамная группа или клан. Но частных определений можно найти сколько угодно. Согласно Рэдклифф-Брауну, тотемизм — это разновидность некоего явления, повсеместно распространенного в человеческом обществе и обусловленного зависимостью групп охотников и собирателей от объектов их охоты или собирательства. Имея склонность к псевдоисторическим рассуждениям, Рэдклифф-Браун полагал, что клановый тотемизм произошел от такого всеобщего явления на стадии социального расслоения. Все это, конечно, умозрительная бессмыслица. На самом деле тотем у североамериканских индейцев (у которых антропологами, кстати сказать, и был позаимствован сам термин «тотем») представляет собой явление, совершенно не похожее на то, что подразумевал Дюркгейм, говоря о тотеме у арунта в Центральной Австралии. Африканские общества поставляют нам материал, еще более отличающийся от этнографических сведений об арунта, но Дюркгейм, естественно, никогда не обращает внимания на то, что противоречит его картине. Этнографические данные позволяют нам сказать только то, что один и тот же ярлык «тотемизма» оказался прикрепленным на разнообразнейшие явления, схожие по внешним проявлениям, но различные по внутреннему смыслу. Суть тотемизма, по выражению ван Геннепа, все еще остается *touffu**. Перечисляя десятки теорий, призванных растолковать тотемизм, ван Геннеп отнес теорию Дюркгейма к «номиналистическим» наряду с теориями Герберта Спенсера, Эндрю Лэнга и Макса Мюллера (Van Gennep 1920, 341).

Голденвейзер писал следующее: «Рассуждения Дюркгейма об относительном приоритете кланового тотемизма неубедительны. Его

* Запутанной, непроясненной (фр.).

отличает странная непоследовательность в выборе фактов, и его утверждение, что „индивидуальный тотемизм“ нигде не встречается отдельно от „кланового тотемизма“, представляется далеким от истины, ибо сведения, собранные на Североамериканском континенте, этом счастливом уюде охотника, сопровождаемого духом-покровителем, говорят о совершенно противоположном. Даже если веру в духов-покровителей и нельзя считать универсальным аспектом религии американских индейцев, то нельзя не заметить, что она особенно развита у индейцев центральных областей континента, т.е. у тех племен, религиозные церемонии которых совершались не у тотемического очага. А следовательно, рассматривать „индивидуальный“ тотемизм в виде веры охотника в духа-покровителя как пережиток „кланового“ тотемизма было бы слишком вольной гипотезой» (Goldenweiser 1915, 725).

Дюркгейм считал, что одного хорошо проведенного эксперимента достаточно для того, чтобы установить закон. В отношении естественных наук данное утверждение представляется весьма сомнительным, а в отношении гуманитарных — неприемлемым. Малиновский высказывает правильную мысль: «Теории, призванные объяснить тот или иной фундаментальный аспект религии, нельзя основывать на анализе отдельного общества или на информации, содержащейся в одной этнографической монографии... Толкования, в которых далеко идущие выводы отталкиваются от единичного примера, всегда вызывают массу серьезных возражений» (Malinowski 1913, 526–530). Голденвейзер говорит о том же самом: «О выборе австралийского материала как единственного источника информации можно только сожалеть, особенно ввиду ненадежности этого материала. Дело усугубляется еще и тем обстоятельством, что Дюркгейм полагается на пример австралийских обществ как на типичный случай и кладет его в основу своих обобщений... Хотя отказ автора от традиционного сравнительного метода можно поприветствовать, мотивы его решения остановиться на интенсивном изучении одной культуры поднимают ряд вопросов. Ведь посредством такого изучения Дюркгейм намеревался открыть закон. Возможно, данная идея еще как-то приложима к естественным наукам, но стремление открыть закон на основании исследования *единичного* исторического комплекса (каким бы интенсивным такое исследование ни было) — это опасное предприятие» (Goldenweiser 1915, 723, 734).

Да и вообще, можно ли считать эксперимент хорошо проведенным, когда приводимые этнографические данные настолько туманны и необоснованны, что об их достоверности можно говорить в лучшем

случае в категориях «сомнительного» и «неприемлемого»? Голденвейзер опять же прав, замечая: «С точки зрения этнографических данных выбор Австралии был наилучшим, так как Австралию объединяет с Южной Америкой известное обстоятельство — это темные континенты для этнографа. На основании ошибок, допущенных Хауиттом, Спенсером, Гилленом и Штреловым⁵ — специалистами по тем обществам, которые Дюркгейм как раз и привлекает к своей работе, — можно было бы создать инструктаж по проблемам этнографического метода» (*Goldenweiser 1915, 723*). Говоря об арунта, Дюркгейм почти полностью полагался на сообщения Спенсера и Гиллена, и, поскольку он всякий раз вдавался в разбор лингвистических данных, приводимых ими, я должен констатировать, что не нахожу никакого подтверждения тому, что какой-либо из этих джентльменов умел говорить на языке народа, о котором писал. Я хочу процитировать отрывок из книги Штрелова-младшего — исследователя, прекрасно изучившего язык арунта (*Strehlow, 1947, xvi*):

Мне кажется, что антропологи прошлого имели тенденцию преувеличивать различия между аборигенами Австралии и ими самими, и я бы высказал предположение, что виной тому в большинстве случаев был языковой барьер между антропологами и их информантами. Увы, слишком часто традиции и обычаи фиксировались лишь в общих чертах, и впоследствии сами ученые восполняли недостающие детали, исходя из собственных представлений о том, каковыми могли быть понятия аборигенов по тому или иному предмету. Другими словами, антропологи слишком часто возвращались из своих полевых экскурсий с едва составленным «скелетом» данных, который они облакали в плоть и кровь в тишине своих исследовательских кабинетов и затем выставляли на обозрение публике как живую картину австралийского аборигена — картину, в которой особенно характерно выводились примитивные детали. Эту склонность к поиску «примитивизма», характерную для ученых прошлого, можно проиллюстрировать на примере отрывка из отчета об экспедиции Горна в Австралию в 1894 г. Типичное отношение науки к аборигенам прекрасно суммируется во введении, написанном самим Горном: «Абориген Центральной Австралии — живой представитель каменного века, все еще выделяющий ножи и наконечники копий из кремня или песчаника и производящий с их помощью самые сложные хирургические операции. Его происхождение и история затеряны в дымке прошлого — он не знает письменности и беден устными традициями. Он выглядит как косматый заросший дикарь, во внешности которого порой проступают семитские черты. По характеру он малодушен, беспечен и весел. У него превосходная способность дразнить и подражать, гибкое телосложение и меткая рука, работающая в прекрасном согласии с глазом, который так же остер, как глаз орла. Он никогда не умывается. Он не имеет понятия о

собственности на землю — может быть, за исключением того клочка, на котором он стоит или сидит. Он не имеет религиозных представлений, но вместе с тем чрезвычайно суверен и живет в постоянном страхе перед злым духом, который якобы витает по ночам вокруг его жилища. Он выражает чувства благодарности лишь в тех случаях, когда надеется что-то получить, и всегда склонен к предательству, как Иуда. У него нет никаких традиций, но он продолжает с упорством и скрупулезностью исполнять одни и те же отвратительные церемонии, о происхождении и значении которых он ничего не знает... По опыту многих лет я могу совершенно уверенно сказать, что приручить его невозможно... Его настроения отличаются такой же эксцентричностью, как траектория его бумеранга. Впрочем, благодаря неустанным трудам миссионеров и австралийских фермеров, он «цивилизуется» и вскоре исчезнет с поверхности земли в своем качестве дикаря. Через столетие единственным напоминанием о его существовании будут лишь грубо обработанные куски кремня.

В «Теориях первобытной религии» я объяснял, почему концепция дихотомии «священного» и «мирского» представляется мне бессмысленной и почему я никогда не находил ей полезного применения в своей работе (Evans-Pritchard 1965, 64–65). Очевидно, что Дюркгейм установил оппозицию между данными категориями, следуя диалектическим целям: если уж существует «священное», то должно быть и «мирское». Однако, во-первых, эта антитеза имеет чисто концептуальный, а не эмпирический характер. А во-вторых, о чем понимании природы вещей мы говорим — австралийских аборигенов или о нашем собственном? Малиновский задает совершенно оправданный вопрос: «Пусть оппозиция священного и мирского даже и верна в случае аборигенов Центральной Австралии. Но является ли она всеобщей?» (Malinowski 1913, 526). Я лично в этом совсем не убежден. Исследования, проведенные супругами Зелигман⁶ среди веддов — народа, чрезвычайно примитивного в жизненном укладе, даже и не намекают на существование такой оппозиции. Обширные этнографические данные по меланезийским народам, которыми мы сегодня располагаем, также не подтверждают того факта, что она есть. Я думаю, что данный вывод Дюркгейма в чем-то является проекцией его собственных взглядов, обусловленных воспитанием в еврейской культурной среде.

Надо добавить, что названная выше антитеза позволяет нам говорить либо о черном, либо о белом, не оставляя места для серого. Именно это, по моему мнению, подразумевает Станнер, полагающий, что Дюркгейм вообще чрезвычайно плохо понял социальную организацию австралийцев: «Дихотомия Дюркгейма — слишком упрощен-

ная концепция... Ей нельзя воспользоваться без ущерба для реально наблюдаемых фактов... Я обнаружил, что с ее точки зрения понять жизнь австралийцев практически невозможно... Чем глубже вникаешь в категорию „мирского“ у Дюркгейма, тем менее пригодной находишь ее по сути» (Stanner 1967, 109, 127, 225). В самом деле, поскольку практически все в окружающем мире аборигенов, согласно Дюркгейму, является до некоторой степени священным, становится несколько трудно уяснить, что в строгом смысле слова он подразумевает под «мирским». Наконец, следует заметить, что Дюркгейм оставил без внимания и тот немаловажный факт, что тотем может иметь священное значение не для всех членов общества.

Дюркгейм был эволюционистом-фанатиком — он стремился толковать социальные явления с помощью псевдоисторических ссылок на происхождение. Этим был обусловлен его серьезнейший промах как в логике, так и методе работы. Он рассуждал, что если австралийские аборигены организованы в общество, наименее развиты в технологическом смысле, то их религию (т.е. тотемизм) можно считать самой примитивной на земле. Это положение покоится на ряде совершенно необоснованных и даже просто несуразных допущений. Во-первых, утверждение, что простота материальной культуры и образа жизни необходимо подразумевает отсутствие развитого языка, мифологии или поэзии, представляется несостоятельным. Этнографические данные свидетельствуют об обратном. А во-вторых, что же говорить о народах, материальная культура которых подобна австралийской, но у которых нет и следов тотемизма? Почему их технологически неразвитое состояние не сопровождалось наличием тотемизма? Ван Геннеп указывал еще полстолетия назад, что даже в обществах, на порядок более простых по уровню развития (бушмены, андаманы, ведды и некоторые племена Центральной Бразилии), существование тотемизма не подтверждается. Как верно замечает Голденвейзер, «австралийское общество выбрано только из-за примитивности его социальной организации (клановая система!), ибо она указывает на возможность наличия примитивной формы религии. То, что на данной ступени развития этнографического знания такой компетентный исследователь, как Дюркгейм, решает принять простое наличие клановой организации за знак „примитивности“, кажется мне весьма странным» (Goldenweiser 1915, 723).

Дюркгейму пришлось признать, что у австралийских аборигенов существовали понятия не только о тотеме, но и о душе и богах. К объяснению последних он подошел с позиции той же самой теории: понятие о душе есть не что иное, как общий тотемический

принцип, воплощенный в каждом отдельном индивиде («индивидуализированное общество», если хотите). Пассаж Дюркгейма, в котором он освещает данный случай, возможно, стоило бы просто процитировать — настолько он великолепен. Но давайте вместо этого зададимся здравым вопросом: даже если допустить, что идея «тотемического принципа» имеет смысл, можно ли утверждать, что между тотемизмом и понятием о душе существует всеобщая связь? Несомненно, ассоциативная связь такого рода может быть в обществе, где существует тотемизм, но как быть с обществами, в которых тотемизма нет? Поскольку Дюркгейм утверждает, что его *principe totémique* представляет собой основу всех религий, Хартленд обоснованно и не без иронии замечает: «Понятие о тотеме должно быть всеобщим — ведь понятие о душе тоже универсально!»⁷. Однако, увы, тотемизм далеко не универсален.

Что же касается богов, или духовных существ, то для Дюркгейма они — отголосок самого «тотема». Каждый бог когда-то был конкретным тотемом. Пантеон богов — это идеализированный образ совокупности клановых тотемов, своего рода «тотемическая тотальность», соответствующая синтезу кланов в племени. Никаких свидетельств тому, что божество ведет свое происхождение от тотема, Дюркгейм не приводит. По структуре его интерпретация может показаться изящной, но ничего более глубокого в ней нет. Шмидт указывал, что у аборигенов юго-востока Австралии (по его мнению, превосходящих общество арунта по древности) «тотемизм не существует и в крайнем случае можно зафиксировать лишь его фрагменты, позаимствованные на позднем этапе развития; в то же самое время у них есть четкое понятие о „Высшем Существо“, никак не связанное с тотемизмом» (*Schmidt* 1931 [1912], 117). Нам остается добавить только то, что существует и множество других обществ, в которых есть понятия о разнообразных богах, но нет и следов тотемизма. Уместно будет привести следующий отрывок из Лоуи (*Lowie* 1936):

Мы всегда должны класть железный топор фактов в основание теории. Этнографическая реальность не дает нам санкции на то, чтобы выводить основополагающие понятия из австралийского материала. Австралийцы далеко не так примитивны в своей культуре, как, например, обитатели Андаманских островов, семанги Малайского полуострова или павиотсо Невады. В этих простейших с социологической точки зрения обществах тотемизм не встречается. Тотемизм — явление широко распространенное, но не универсальное. Вера в духов, наоборот, универсальна. В упомянутых простейших обществах, пример которых чрезвычайно важен при рассмотрении вопроса

о религии, мы находим анимизм, не имеющий никакого отношения к тотемизму. Следовательно, существование духов или богов из тотемизма выведено быть не может. Надо добавить, что тотемизм в его австралийском варианте представляет собой феномен узко локализованный в географическом смысле и как таковой не может быть принят за самую раннюю форму тотемизма.

Идея «тотемического принципа» в общих чертах приравнивается Дюркгеймом к полинезийскому понятию *mana* и понятиям североамериканских индейцев *wakan* и *orenda*. Концепция о безличной силе, напоминающей эфир или электричество, в то время была модной среди многих антропологов и социологов, например таких, как Маретт, Хьюит, Фиркандт, Хартленд, Прейс, Юбер или Мосс⁸. В подобной научной атмосфере Дюркгейм, пожалуй, не мог не прельститься данной интерпретацией. Но по каким бы причинам он на ней ни остановился, необходимо отметить одно: сегодня никто из исследователей, интересующихся этой проблемой, не стал бы возражать против того, что такая псевдометафизическая интерпретация представляет собой полнейшее заблуждение. Я лично полагаю, что это просто логический вывод, сделанный на основе неточных этнографических наблюдений, в частности попыток приписывать любые экстраординарные качества людей и характерные признаки некоторых явлений каким-то абстрактным материям. Справедливо возражая против отождествления «тотемического принципа» с понятием *mana*, Голденвейзер писал: «Читая все эти рассуждения, непредубежденный исследователь очень скоро заметит, что реальных фактов, которые подтвердили бы заявление Дюркгейма, в работе категорически не хватает. Мы не находим никаких свидетельств тому, что понятия, относящиеся к тотемической религии, могут быть сродни понятиям, скрывающимся за терминами *mana* или *orenda*» (Goldenweiser 1915, 727). Все это, как говорится, *aus der Luft gegriffen**.

Согласно Дюркгейму, тотемизм — клановая религия. Там, где есть кланы, должен быть тотемизм, а там, где есть тотемизм, должны быть кланы. Это суждение неверно. Ван Геннеп сообщает, что у кучинов, кроу, хидатса и чокто в Северной Америке есть экзогамные подразделения, но нет ни тотемов, ни тотемных имен (Van Gennep 1920, 29). Шмидт пишет: «Тотемизм не есть начало всего, несмотря на то что Фрейд привязывает к нему происхождение человечества. В целом ряде древнейших обществ, известных этнографии, мы не

* Высосано из пальца (нем.).

находим ни тотемизма, ни материнского права (в Азии и Африке это пигмеи и группы пигмOIDов, в Австралии — аборигены юго-востока страны, на Крайнем Севере — айны, эскимосы, коряки и самоеды, в Северной Америке — некоторые индейские племена Калифорнии и алгонкины, в Южной Америке — геуапуйя и огнеземельцы). Даже если бы взгляды Фрейда на тотемизм и были в чем-то правильны, они все равно не имели бы никакого отношения к вопросу о происхождении религии, морали и самого общества. Происхождение этих институтов уходит своими корнями далеко в претотемные дни и вряд ли в чем-то связано с фантазиями Фрейда» (*Schmidt* 1931 [1912], 113). Нам также известно, что папуасы Новой Гвинеи, имея клановую организацию, не знают тотемизма. По замечанию ван Геннепа, мы просто повсеместно встречаем разного рода группы, *unités sociales**, которые, согласно логике рассуждений Дюркгейма, должны были бы иметь тотемические представления, но тем не менее таких представлений у них нет (*Van Gennep* 1920, 74).

Против тезиса Дюркгейма можно выдвинуть не только тот аргумент, что тотемизм и клановая система далеко не всегда сопровождают друг друга, но и еще одно обстоятельство, на которое я уже обращал внимание в «Теориях первобытной религии» (*Evans-Pritchard* 1965, 65). У аборигенов Австралии наиболее важными с политической и экономической точки зрения группами являются так называемые орды или племена, а вовсе не рассеянные на больших расстояниях (и опять же так называемые) кланы. Если уж мы начинаем утверждать, что функция религии — поддержка и укрепление солидарности в тех социальных группах, где единство жизненно необходимо, то было бы уместно предположить, что религиозные ритуалы должны совершаться на уровне орд или племен, а не кланов. Впрочем, я был не первым, кто заметил эту деталь, — на нее намекал ван Геннеп, говоря о существовании разнообразных *unités sociales*, и о ней же говорил Лоуи (*Lowie* 1936, 160):

Дюркгейм не отождествляет «божественное» общество с толпой. Но именно поэтому он не совсем серьезно фиксирует свое внимание на клане как социальной группе, выступающей в роли божественного покровителя и надзирателя. Безусловно, клан предоставляет определенную защиту отдельному индивиду, но в той же мере эту защиту обеспечивает племя и любая другая локальная группа. Почему только клан может функционировать в роли такого божества? Надо заметить, что принуждение — это как раз не то, что обычно практикуется внутри клана. Меры принуждения, как правило,

* Социальные объединения (фр.).

исходят со стороны других кланов. Если же из вежливости мы последуем за Дюркгеймом в его излюбленные австралийские дебри, то столкнемся с дальнейшими трудностями. Культура, как утверждает Дюркгейм, сообщается индивиду обществом. Но ведь общество, которое сообщает индивиду эту культуру, совсем не заканчивается на его собственном клане. В матрилинейном австралийском племени, к примеру, мальчик принадлежит клану матери, но навыки резьбы по дереву он, несомненно, приобретает от отца, независимо ни от каких правил наследования. Он получает дальнейшее образование в специальных группах, объединяющих всех неженатых юношей независимо от их родственной принадлежности. Перескок с понятия «общество» на понятие «родственный клан», как мне кажется, не представляется оправданным даже с точки зрения логики самого Дюркгейма. Приходится констатировать, что его теория не объясняет ни того, почему сезонные церемонии приводят к взрыву религиозных эмоций, ни того, почему на клан надо смотреть как на группу, подлежащую исключительному обожествлению или поклонению, в то время как на самом деле она является лишь одной из многообразных групп, обуславливающих культурное развитие индивида.

Что касается изобразительных символов на чурингах, то этот вопрос чрезвычайно сложен. По-видимому, эти условные знаки, которые вырезают иногда на дереве, а иногда на камне, означают некую иерархию реликтов. Ни в старой, ни в новой литературе мне не удалось найти какого-либо правдоподобного мнения об их действительной роли. Скажу лишь в порядке замечания, что, по мнению Рэдклифф-Брауна, чуринги далеко не всегда можно рассматривать как репрезентацию тотема. А если это так, то многие аргументы Дюркгейма вообще теряют свою значимость.

Но вернемся к вопросу, уже затронутому ранее: если связывать происхождение религии с тотемизмом, то что можно сказать о тех народах, которым неизвестен тотемизм, но у которых тем не менее есть свои религиозные верования и ритуалы? Тот же Лоуи замечал: «С этнографической точки зрения Голденвейзер совершенно прав, когда он спрашивает, откуда у нетотемических народов взялась религия» (Lowie 1936, 157–159). В своих рассуждениях Дюркгейм исходил из положения (опровергнутого в наши дни), что универсальной чертой всех простейших обществ является клан, который в таких обществах представлен наиболее типичной формой «тотемного клана». Как уже было показано выше, во многих простейших обществах Старого и Нового Света не обнаруживается ни клановая структура, ни тотемизм. Эти институты не зафиксированы, например, среди андаманцев, чукчей, тасманийцев, пигмеев и бушменов. Мне могут обоснованно возразить, что наши знания об этих обществах

все же недостаточны, чтобы делать на их основании окончательные выводы. Пусть так. Но данные, собранные в Западном полушарии, и в частности в Северной Америке, бесспорно свидетельствуют о том, что клановая структура не присутствует в простейших племенах охотников и, как правило, появляется лишь там, где возникают зачатки земледелия. Атапаски, шошоны и индейцы, живущие на территории штатов Вашингтон и Орегон, не знают клановой структуры, в то время как у оседлых ирокезов и пуэбло наблюдается четкая клановая организация, которая сопровождается по крайней мере зафиксированными тотемными именами, если не институтом тотемизма как таковым (ибо, не могу не заметить еще раз, клановая организация вовсе не означает автоматическое присутствие тотемизма). Свонтон⁹ указывал на эти элементарные факты за несколько лет до того, как Дюркгейм опубликовал свою работу, но все эти факты французский социолог предпочел оставить в стороне, для того чтобы развить теорию, ошибочность которой была налицо. Одним словом, мы можем констатировать, что нам известны многие общества, в которых тотемизм не зафиксирован, и что в число этих обществ, безусловно, входят простейшие общества. Все эти общества демонстрируют наличие тех или иных религиозных верований. Можем ли мы предположить, что они приобрели данные верования путем заимствования у «тотемических» народов? Такое предположение трудно принять на априорной основе, и оно абсолютно не подтверждается эмпирически. В его пользу можно привести только абстрактные рассуждения о заимствовании отдельных культурных черт, которое якобы происходит при сопутствующих обстоятельствах. Рут Бенедикт¹⁰ подвергла проверке основные тезисы Дюркгейма, стараясь проследить на североамериканском материале наличие какой-либо связи между тотемизмом и верой в духа-покровителя (наиболее повсеместно распространенной чертой в религиях американских индейцев). Оказалось, что эта черта не только превосходит тотемизм по древности и области распространения, но еще и присутствует в ее наиболее развитом виде как раз в тех обществах, где тотемизм не существовал никогда. О происхождении веры в духа-покровителя из тотемических верований, стало быть, говорить просто невозможно. Интересно, что в некоторых ареалах мы находим, наоборот, достаточно достоверные свидетельства того, что сам тотемизм приобретает те или иные специфические черты в зависимости от присутствия веры в духа-покровителя. Голденвейзер, критикующий теорию Дюркгейма за ее постулаты о заимствовании верований и других мыслительных категорий, пишет: «У эскимосов

мы не находим ни кланов, ни фратрий, ни тотемической космогонии, ни тотемов — что же нам тогда остается сказать об их категориях мышления? Может быть, мы должны предположить, что естественная концепция классификации чужда эскимосскому уму?» (Goldenweiser 1915, 733).

Дюркгейм утверждал сам, что с точки зрения психологии верное истолкование социальным фактам дать нельзя. Тем не менее его собственная теория гласит, что такой устойчивый в пространстве и времени институт, как религия, вырастает, по сути, из эмоционального возбуждения толпы. Против данной интерпретации высказывались многие. Малиновский неоднократно замечал, что «теория, связывающая происхождение религии с атрибутами толпы, вызывает определенное подозрение» и что Дюркгейм «постоянно прибегает к толкованиям на основе индивидуальной психологии» (Malinowski 1913, 529). А вот что сообщает нам Голденвейзер (Goldenweiser 1915, 371):

Попытка возводить «священное» к внутреннему чувству социальной угрозы вызывает в первую очередь возражение, касающееся психологичности такой интерпретации. Мне кажется неправдоподобным, что психологическое состояние толпы может вдруг осенить религиозным чувством составляющих ее индивидов (при этом надо заметить, что, согласно данной теории, индивиды не должны быть знакомы с религиозными эмоциями до момента «озарения»). Как показывает опыт, настроение толпы само по себе не обязательно вызывает всплеск религиозных чувств даже тогда, когда составляющие ее индивиды являются уже не новичками в религиозной сфере. Даже если от случая к случаю подобные эмоциональные всплески и происходят, в них все равно нельзя обнаружить той интенсивности и систематичности, которые необходимы для подтверждения гипотезы Дюркгейма. Разница между ритуалами *коррбори* и *интициума*¹¹, так же как и между общественными и религиозными фестивалями североамериканских индейцев, заключается не в «состоянии толпы», а в определенных понятиях, с которыми данные ритуалы связаны. В каком бы состоянии ни были участники ритуала *коррбори*, этот ритуал никогда не превратится в ритуал *интициума* (по крайней мере подобное превращение нигде зафиксировано не было, да и сами положения социальной психологии отрицают такую возможность). Но основная ошибка Дюркгейма, как мне кажется, заключается в том, что в своей теории он неправильно трактует взаимоотношения между индивидом и обществом. С одной стороны, он наделяет общество слишком большими привилегиями (индивидуальные факторы в его теории совершенно упускаются из виду); с другой стороны, он понимает общество слишком узко (общество отождествляется с обыкновенной толпой, а не с культурно-исторической группой)... Читая его красочные описания австралийских церемоний, неизбежно приходишь к выводу, что отправная точка рассуждений

Дюркгейма — это, как правило, психология толпы... Несмотря на то что он придает обществу первостепенное значение, само общество рассматривается в его теории попросту как экзальтированная толпа, а остальные социальные обстоятельства — как психологически обусловленные элементы. Ни общество как культурно-исторический комплекс, ни общество как носитель традиций, ни общество как законодатель норм поведения не присутствуют в его теории, вопреки тому факту, что во всех этих проявлениях общество оказывает важнейшее воздействие на индивида.

Лоуи повторяет за Голденвейзером: «Почему общественные фестивали североамериканских индейцев не превращаются в религиозные события даже тогда, когда в них наблюдается определенный всплеск религиозных эмоций?» (Lowie 1936, 160). В самом деле, почему? Почему такие превращения неизвестны этнографии вообще? Дюркгейм пытался доказать, что ритуальный танец в толпе трансформирует человека, но этнографических свидетельств таким трансформациям мы не находим. Один лишь Рэдклифф-Браун пробовал высказать нечто подобное о ритуальных танцах среди андаманцев, но его суждения были в той же мере неубедительными (Radcliffe-Brown 1922, 246).

Как мы видим, основные тезисы Дюркгейма, изложенные в «Элементарных формах религиозной жизни», подверглись разрушительной и, надо добавить, заслуженной критике многих квалифицированных исследователей. Ван Геннеп, Голденвейзер и Лоуи отличались большими познаниями в области тотемизма, а Малиновский в общем и целом чувствовал себя как дома в области этнографии аборигенов Австралии. Даже время не пришло на защиту Дюркгейма. В 1920 г. ван Геннеп писал: «Если сегодня можно что-то сказать с уверенностью о системах верований, так это то, что они безусловно не являются символической репрезентацией клана даже в идеализированной форме, в то время как сами системы верований, наоборот, могут придавать определенную окраску или характерные черты социальным структурам» (Van Gennep 1920, 236). Через столетия Станнер, изучавший общества аборигенов севера Австралии, все так же констатировал: «Имеющиеся данные позволяют мне сделать три вывода: 1) если некие группы аборигенов некогда жили в статичном обществе со статичной культурой, как это предполагалось однажды, то народы, которых я имел честь изучать, не имеют с ними ничего общего; 2) отождествление религии с тотемизмом представляется мне ошибкой; 3) отождествление общества с источником и объектом религии представляется мне такой же ошибкой» (Stanner 1967, 256). А Штрелов-младший, написавший книгу о тех самых аборигенах

арунта, общественную жизнь которых Дюркгейм положил в основание своей теории, даже не счел нужным упомянуть Дюркгейма вообще (Strehlow 1947).

Боюсь, что нам придется вынести суровый приговор Дюркгейму и заключить, что его можно в лучшем случае оправдать как философа (я бы сказал, как метафизика), но не как серьезного ученого. Он нарушил все возможные правила критического подхода к научному исследованию и все возможные правила логики. Это проявилось особенно очевидно в его пренебрежительном отношении к фактическим данным, в частности к тем, которые не подтверждали его теорию. Он прибегал к использованию сравнительного метода лишь тогда, когда это ему казалось выгодным. Дюркгейм и его коллеги по «*Année sociologique*» утверждали, что теории необходимо доказывать посредством обращения к этнографическому материалу, — а раз так, то с данных позиций их самих следует и судить. Как говорится, воззавший к Цезарю отдает себя на суд Цезаря. Можем ли мы согласиться с вердиктом ван Геннепа, говорившего, что теорию Дюркгейма следует поставить в один ряд с произведениями индуистской метафизики, мусульманской экзегетики и католической схоластики? Думаю, можем. Прибавим к нему и еще одну характерную оценку специалиста по народам Австралии Э.Вормса — подобно Штрелову-младшему, он просто не счел нужным упомянуть Дюркгейма в своей работе по религиозным верованиям аборигенов¹².

Нам остается высказать ряд заключительных замечаний. Дюркгейм всегда отзывался с насмешкой о тех ученых, которые связывали происхождение религиозных верований с моторными галлюцинациями, но сам он, в сущности, постулировал точно такую же связь. Дюркгейм считал, что вера австралийцев в существование духов являлась беспочвенным убеждением, но мы можем обоснованно спросить: не являлось ли убеждение Дюркгейма в том, что такие духи не существуют, в той же мере беспочвенным? Более того, я не понимаю, почему Дюркгейма часто хвалят за его критику Тайлора, якобы сводившего религию к иллюзорным явлениям, в то время как сам Дюркгейм сводит религию к явлениям весьма схожего характера. Почему в неких идеалистических формах, символизирующих «общество», мы должны усматривать менее иллюзорное явление, чем в понятиях, отражающих сновидения аборигенов? Можно задать и попутный вопрос: на каких основаниях мы вообще считаем, что концепция коллектива является отражением «общества»?

Данный вопрос подводит меня к последнему замечанию. Самый существенный аргумент, который можно выдвинуть против теории

Дюркгейма, заключается в том, что эта теория в высшей мере ненаучна. Наука предполагает выдвижение гипотез, которые должны подвергаться тестированию и проверке. В этом состоит эвристическая ценность гипотез. К тому же исследователь должен знать, какими методами можно проверить ту или иную гипотезу. В свете данного положения встает вопрос: каким методом возможно проверить утверждение Дюркгейма, что религиозные формы являются символическим отражением социальных структур? Очевидно, что его нельзя проверить методом интенсивного изучения одного конкретного общества, а ведь именно это Дюркгейм и пытался сделать. Проверить подобное утверждение можно было бы только косвенно, используя сравнительный метод, который, как я уже упоминал, Дюркгейм применял лишь в удобных для него случаях. Если бы такое сравнительное изучение показало, что существуют определенные соответствия между типами социальной структуры и характером религиозных верований, это дало бы по крайней мере какую-то приемлемую основу для продолжения исследования гипотезы. Рэдклифф-Браун, отличавшийся если не оригинальным, то во всяком случае логичным мышлением, пытался провести сравнительный анализ подобного рода, но и его результаты не оказались в должной мере научными или сколько-нибудь убедительными (Evans-Pritchard 1965, 74–75)¹³. Можно было бы также попытаться показать (а именно на основании изучения исторического развития), что всякое изменение в социальной структуре приводит к изменению в характере религиозных верований. Ни о той, ни о другой попытке Дюркгейм даже и не помыслил.

Глава 15

ГЕРЦ (1882—1915)

Мы прошли длинный отрезок пути и отдалились от философов XVIII в. с точки зрения как времени, так и развития идей. Тем не менее фундаментальная задача мыслителей от Монтескье до Дюркгейма была одна — найти общее в частном путем сравнения различных общественных институтов и попытаться осмыслить общее с точки зрения взаимоотношений между этими институтами или определенными тенденциями в их историческом развитии. Такие сравнения и обобщения поначалу распространялись на весь известный мир, но известный мир в то время был невелик, и выводы, как правило, получались тенденциозными. Большинство обобщений являлись следствиями философских аксиом, а факты традиционно использовались в качестве простых иллюстраций. Только в исследованиях Мак-Леннана мы впервые столкнулись с попыткой более строгого применения сравнительного метода, а Робертсон Смит предложил ограничить само поле сравнения и настаивал на том, что ученый должен изучать предметную область своих исследований и быть знаком с каждым конкретным фактом, перед тем как браться за обсуждение тех или иных общих проблем (впрочем, он скорее это подразумевал, чем конкретно выражал). В трудах обоих также присутствовало желание выявить более или менее существенные закономерности и не останавливаться на поверхностных, формальных взаимосвязях.

Деятельность Робера Герца отличалась от вышеуказанных научных опытов в одном отношении. Подобно своим учителям Дюркгейму и Моссу, он не стремился установить какие-либо законы общественного развития. Большинство авторов, которых мы затронули в этой книге, не только считали себя историками, но и на самом деле были историками по своим взглядам. Они считали, что для объяснения социального явления нужно выявить те условия, которые привели к его возникновению. Для Дюркгейма и его учеников *объяснить* значило верно понять и истолковать социальные факты, что, в свою

очередь, значило увидеть эти факты как *faits totals*, т.е. осмыслить данные факты в их отношении к всеобщности, или тотальности, социальной жизни, частью которой они являются. По сути, их подход был интегральным и комплексным — своего рода *Gestalt*¹. Возможно, многие из их основных положений по-прежнему смыкались с традициями социального детерминизма, но это уже не проявлялось так очевидно, как раньше. В этом отношении Мосс и Герц были гораздо менее догматичными и прямолинейными, чем Дюркгейм. Им не нужно было вести «битву не на жизнь, а на смерть» с философией и психологией — эта битва была уже выиграна. Они были более осторожно и критично настроены, и этнографического материала в их распоряжении тоже было больше.

Герц, наверное, был самым блестящим представителем младшего поколения дюркгеймианцев, но, как и многие другие представители этого поколения, он погиб в Первой мировой войне — в 33 года он был убит в боях за Маршевиль 13 апреля 1915 г. Еще при жизни Герц успел опубликовать статьи о коллективных представлениях о смерти и о религиозной символике правой руки (Hertz 1907; 1909)², но они имели лишь второстепенное отношение к его основному исследованию — анализу концепций греха и искупления в первобытном обществе. Герц планировал издать это исследование как книгу. Вводная часть, которую он практически закончил, была опубликована посмертно в виде статьи (Hertz 1922). Мосс впоследствии надеялся отредактировать и оставшиеся главы, но они так и не увидели свет. Не было опубликовано и фактически законченное Герцем исследование мифа об Афине. Впрочем, статья Герца о религиозном культе Святого Бесса, основанная на материалах его собственной полевой работы, успела выйти при его жизни, а материалы по фольклору, которые Герц собирал на фронте и отсылал жене, появились в журнале через два года после его смерти (Hertz 1913; 1917). Можно упомянуть и то, что Герц однажды написал социалистический памфлет (Hertz 1910).

В 1928 г. Мосс переиздал в виде отдельной книги статьи Герца о смерти и символике правой руки, очерк о культе Святого Бесса, а также пространную рецензию Герца на неопубликованное исследование К.Грасса о русской аскетическо-экстатической секте хлыстов (Hertz 1928). Алиса Герц, вдова Робера, написала предисловие к этой книге, но не дожидая ее выхода в свет. В предисловии она рассказывает нам, с каким энтузиазмом в 1904–1906 гг. Герц начал заниматься исследованиями в Британском музее, как он вживался в культуру даяков Борнео, изучая их язык с таким вниманием, что даяки

становились для него одухотворенными собеседниками, а не просто «замечаниями» в его записных книжках. Однако, продолжает она, Герц скоро осознал, что изучение по книгам не может сравниться с непосредственным опытом, и в 1912 г. во время отпуска отправился в отдаленную альпийскую деревню, чтобы исследовать феномен культа Святого Бесса, любопытной религиозной фигуры в одежде римского легионера³. «Насколько более живым по сравнению с работой в библиотеке предстало это непосредственное столкновение с реальностью, таящее в себе столько же неоткрытого, сколько и ритуалы первобытных людей где-то на другом конце земли».

Работы Герца представляют собой большой исторический интерес в том смысле, что они стали кульминацией двух столетий развития социологической мысли во Франции от Монтескье до Дюркгейма, а также его учеников. В данной статье я не могу снова подробно останавливаться на всех деталях этого развития. Ограничусь лишь упоминанием его траектории, которая ясно показывает нам, как умозрительные и во многом назидательные философские рассуждения, полагавшиеся на минимум достоверной информации о простейших обществах (т.е. об обществах, с которыми Дюркгейм и его школа по преимуществу имели дело), постепенно переросли в систематические сравнительные исследования первобытных институтов, основывающиеся на обширном корпусе этнографических данных, собранных во всех уголках мира. В Великобритании такие исследования стали называться социальной антропологией. Я полагаю, что во Франции работа Фюстеля де Куланжа «Античный город» (*Coulanges* 1864) может служить водоразделом между умозрительной и догматической традицией, отраженной в сочинениях Тюрго, Кондорсе, Сен-Симона и Конта, и дюркгеймовской традицией детального анализа систем классификации, тотемизма и инцеста или, например, исследованием жертвоприношения и магии Юбером и Моссом. Я склонен думать (хотя не могу подтвердить это прямыми высказываниями Дюркгейма), что Фюстель де Куланж, как, впрочем, и Монтескье, оказал большее воздействие на формирование мышления Дюркгейма, чем Сен-Симон или Конт. Наверное, не ошибется и тот, кто скажет, что улавливает в работах Дюркгейма и определенное влияние де Токвиля.

Движение к истинно научному изучению социальных явлений продолжалось и продолжается. В сочинениях Дюркгейма факты все еще нередко определяются априорными философскими доктринами. В работах Юбера, Мосса и Герца этого уже гораздо меньше. Впрочем, и в трудах последних остаются некоторые отголоски концептуальных

идей, затемнявших ум Дюркгейма, например: ссылки на коллективное сознание (туманное и плохо обоснованное понятие), ссылки на оппозицию священного и мирского (по моему мнению, столь же неопределенное понятие) и др. Остается в них и один утомительный тактический ход Дюркгейма: когда конкретный факт начинает противоречить высказанному тезису, нам каждый раз заявляется, что данный факт представляет собой продукт вторичных и якобы нехарактерных наслоений, трансформировавших его первоначальный смысл (при этом никаких свидетельств того, что такая трансформация имела место, не приводится).

Эти исследования интересны и в методологическом плане. В них использован тот же самый метод, который в Великобритании известен как «сравнительный». По сути, это название значит лишь одно: если ученый намерен высказать обобщающее положение о природе того или иного социального института, ему сначала следует изучить подобные институты в ряде различных обществ. Философы столетиями занимались такими сравнениями. Разве что-то иное мы находим в «Политике» Аристотеля или «Государе» Макиавелли? Однако же с определенного момента в XIX в. среди антропологов начало укрепляться мнение, что более строгое использование сравнительного метода, нацеленное на установление точных корреляций, дает возможность сделать такие обобщения, которые в полном смысле можно назвать законами.

Сравнительный метод включает в себя две разные процедуры. Первая состоит в отделении общего от частного, т.е. в отделении социального факта от его культурной формы, и в результате этого устанавливается определенная классификация типов или категорий социальных явлений. Данная процедура, например, помогла выявить антропологам XIX в., что такие институты, как брак умыканием, тотемизм, матрилинейный десцент, табу, экзогамия, а также различные системы родства распространены повсеместно, а им присущи одни и те же основные характеристики, несмотря на большое разнообразие их конкретных форм. Одновременно она дала антропологам определенную классификацию этих институтов, которая, в свою очередь, стала основой для дальнейших исследований. Герц применял именно такую процедуру, анализируя два широко распространенных среди простейших народов явления: повторное захоронение и различия по ассоциации между левой и правой рукой. Изучая феномен повторного захоронения, он специально обратил внимание на многообразие его конкретных форм в разных обществах, но указал, что при социологическом анализе эти различия должны быть

отброшены, поскольку в каждом случае ритуал выполняет одну и ту же функцию и преследует одну и ту же цель.

Когда общее отделено от частного и факты сведены в определенную классификацию, наступает очередь второй процедуры. Она состоит в извлечении теоретических выводов из этих фактов. Способ проведения данной процедуры во многом зависит от рода задачи, к решению которой ученый намеревается приложить полученные выводы. Например, антропологи XIX в., окрыленные результатами применения сравнительного метода в других дисциплинах, особенно в филологии, пришли к мысли, что этот метод поможет им реконструировать предысторию человеческих обществ и установить законы общественного развития. Они не обратили должного внимания на то, что филологи и другие ученые применяли сравнительный метод к изучению языковых ответвлений, восходящих к общему началу. Антропологи, как правило, имели дело с явлениями другого рода. И только тогда, когда они стали ограничивать свои исследования сравнением однотипных институтов в обществах, тесно связанных с точки зрения как истории, так и культуры, были достигнуты более или менее положительные результаты. Как пример можно привести исследования развития права в европейских обществах Мэном, исследования ранних античных религиозных институтов де Куланжем или исследования семитских форм жертвоприношений Робертсоном Смитом. Но даже и в этих исследованиях многие выводы, по существу, не поддаются проверке. Что же касается общих законов социального развития, выдвигавшихся такими учеными, как Мак-Леннан или Морган, то они не только не поддавались вообще какой-либо проверке, но и покоились, как показали дальнейшие научные поиски, на аргументах, которые вряд ли можно назвать надежными. В наше время попытки формулирования законов социального развития больше не предпринимаются, но сравнительный метод по-прежнему используется в антропологии по той простой причине, что это единственный метод, который в той или иной форме можно применить к изучению нашего материала. Некоторые ученые, в частности Рэдклифф-Браун в Великобритании, даже настаивали на той точке зрения, что сравнительный метод всегда оставался надежным, но до настоящего времени использовался для неправильно поставленных задач. По их мнению, метод следовало применять не для реконструкции стадий общественного развития, а для установления законов функциональных взаимосвязей. Надо ли говорить, что такие законы социальная антропология пока не установила, а рассуждать в сослагательном наклонении о том, *что* было бы, если бы они все-

таки были открыты, мне не представляется разумным. Исследовательская деятельность в данном направлении в современной британской антропологии по преимуществу оставлена или по крайней мере приостановлена.

Дюркгейм и его ученики подходили к сравнительному методу с такой систематичностью и последовательностью, какой этот метод, собственно, и требовал. Они с пунктуальностью сосредоточивались на изучении небольшого ряда явлений в ограниченном географическом регионе (в отличие от Мак-Леннана, Фрэзера и Вестермарка, которые набирали сведения со всех концов мира, всякий раз вытаскивая факты из их социального окружения). Этнографические данные из других регионов привлекались только для того, чтобы проверить, не распространяются ли выводы, полученные из интенсивного изучения одного региона, в какой-то мере и на другие. Именно так поступал Дюркгейм при изучении австралийского тотемизма, Юбер и Мосс — в исследованиях жертвоприношений индейцев и евреев, а Герц — в исследованиях ритуалов захоронения. Герц сознательно выбрал для своего анализа небольшое количество обществ Индонезии, основное внимание уделив даякам. В последующем исследовании символики правой руки он счел возможным привлечь данные из большего количества обществ, поскольку имел дело с явлением менее сложным. Об ограничении области исследований как необходимом методологическом принципе он заявил в своей статье о грехе и искуплении (*Hertz 1922, 37*). Он писал, что изучение греха и искупления на примерах разрозненных данных, собранных со всего мира, из обществ самых разнообразных типов, представлялось ему в корне неверным. По его мнению, здесь требовалось интенсивное изучение ограниченного культурного региона, где факты могли бы быть изучены в их целостном контексте. Он выбрал народы Полинезии. В послесловии к статье Герца Мосс также весьма неблагоприятно отзывался о практике произвольного сбора фактов из всех известных источников и их последующего толкования с точки зрения концепций элементарной психологии.

Далее, несмотря на то что Дюркгейм все-таки пытался сформулировать такие объяснения причинно-следственного порядка, которые были бы в некотором смысле фундаментальными и могли бы называться законами, он представлял их себе далеко не так наивно, как некоторые антропологи; и в любом случае, как мне кажется, эти попытки были вторичными в его творчестве — основным же являлось стремление соотнести факты таким образом, чтобы они стали понятными нам и по отдельности, и в совокупности. Причин-

но-следственное толкование явлений — одно возможное толкование из многих. Пожалуй, это стремление еще более ярко выражено в трудах учеников и коллег Дюркгейма. Так, Юбер и Мосс в их классическом исследовании магии стремятся показать нам на самом деле лишь структуру магического обряда и социальную обстановку, в которой он проводится. В следующем и столь же замечательном исследовании жертвоприношения они ставят своей целью показать структуру акта жертвоприношения и доступно объяснить как значение всего обряда в целом, так и значение каждой его части. Статьи Герца тоже служат хорошим примером такого комплексного описания, где значение фактов выводится не из самих фактов, а из их включенности в общую картину, т.е. из взаимосвязей. Задача антрополога, стало быть, состоит в раскрытии этих взаимосвязей и выявлении их смысла. Ведь мы не сможем понять, в чем смысл повторного захоронения в Индонезии, пока не узнаем, в каком отношении оно находится к местным поверьям о душах умерших и к традициям оплакивания. Когда же мы раскроем взаимосвязи между тремя сторонами смерти — трупом, душой и оплакивающими умершего родственниками, то увидим, что каждая из них одинаково выражает идею перехода. Нам также станет понятным, почему о смерти правителя никогда не сообщается, почему вдовам не сразу разрешается вступать в права наследования или выходить замуж, почему с телами умерших детей и стариков поступают совершенно иным образом и т.д. К тому же мы можем плодотворно сравнить обряды захоронения с другими обрядами перехода (например, с инициациями или вступлением в брак). Герц и Арнольд ван Геннеп именно так и проводили свои исследования.

В статье о культе Святого Бесса Герц предпринял попытку структурного анализа, с помощью которого он надеялся соотнести основополагающие и загадочные черты этого культа, а также сопровождающие его предания с характером религиозно-политической организации жизни в местных общинах. В моем понимании, это то самое, о чем Мосс говорил как об интерпретации с точки зрения «тотального социального явления» (сам Мосс, конечно же, продемонстрировал пример такой интерпретации в своих очерках о сезонных изменениях в эскимосских обществах и о дарообмене). В этой статье Герц поставил перед собой определенную цель: объяснить основные черты конкретного социального явления посредством их соотнесения с другими социальными явлениями.

Герц и авторы его круга в первую очередь интересовались комплексами идей. Пожалуй, когда я разбирал их подход к обрядам

магии, жертвоприношения и захоронения, мне следовало бы добавить, что все эти явления прежде всего интересовали их как выражения определенных культурных понятий и ценностей. По сути дела, мир идей и нравственных ценностей являлся той атмосферой, в которой существовали эти ученые. Они стремились разобраться в представлениях, символах и ценностях первобытного человека, особенно тех из них, которые имели отношение к религиозному и моральному порядку. Наверное, можно было бы написать отдельное исследование об этой группе французских интеллектуалов (я имею в виду не только социологов, но и таких личностей, как Бергсон, Пруст и многих других) в связи с их двойственной системой взглядов, обусловленной еврейским рационалистическим воспитанием на общем социальном фоне католицизма. Учитывая, что большинство социологов были агностиками или атеистами, исповедовавшими что-то вроде гражданской (но не контовской) религии человечества или ритуализованной системы этики, можно было бы предположить, что религиозные сюжеты не должны были их особенно интересовать. Однако они глубоко интересовались сущностью религии, потому что были рационалистами, если можно так сказать, слишком скептически настроенными по отношению к рационализму. Более того, обладая острым чувством высшей цели и придавая большое значение идеалам коллективной жизни, они испытывали симпатию ко всякому религиозному идеализму и даже определенное восхищение перед ним, в особенности перед христианством и иудаизмом. Приведу в пример лишь то, что для Дюркгейма религия была предметом почти что навязчивого интереса, а идея об *ecclesia*⁴ даже в чем-то очаровывала его. Вполне возможно, что интерес Мосса к феномену жертвоприношения начался с похожего очарования драмой католической мессы. Неоконченный очерк Мосса о молитве также подтверждает его интерес к католическому канону. Герц откровенно признается, что замысел большого труда о грехе и прощении был порожден его глубоким интересом к ритуалу исповедания. Герц вообще скептически относился к «теологам-рационалистам» и не всегда удерживался от презрительных высказываний в их адрес — его работы, как мне кажется, вполне наглядно демонстрируют это.

Эта группа французских интеллектуалов видела в идеях и ценностях не простое идеологическое отражение социального порядка, напротив, они скорее понимали социальный порядок как объективное выражение конкретных систем идей и ценностей. Взгляду, что система мышления проявляется в функционировании общественных институтов, наверное, в чем-то подыгрывали выводы Леви-Брюля — независимо работавшего ученого, который был близок к дюркгей-

мианцам, но так и не присоединился к их группе (надо признать, достаточно доктринерской), несмотря на все их уговоры (конечно, другим блестящим исследователем, державшимся в стороне от дюркгеймианцев, был ван Геннеп). Однако намеренно Леви-Брюль таких выводов никогда не делал. Формально оговаривая существование института веры, он рассматривал структуру первобытного мышления как вполне независимую. Дюркгейма тоже интересовали системы религиозных и моральных идей как явления *sui generis*. Мне в возражение могут привести массу противоречащих цитат из самого Дюркгейма (это сделать нетрудно, учитывая, что Дюркгейм написал так много за свою продолжительную карьеру), но я считаю, что в отношении зрелого творчества Дюркгейма в целом можно вполне согласиться с мнением Леви-Строса, указывающего, что «в своих трудах Дюркгейм методично приближался к выводу, что социальные процессы в первую очередь относятся к области идей и по существу заключаются в ценностях» (Lévi-Strauss 1945, 508–509). Мне трудно не согласиться и со следующим мнением Перистиани: «Дюркгейм и сам подчеркивал, что объяснять функцию социальных идей тем вкладом, который они вносят в поддержание общественного равновесия или в общественную солидарность, значило бы переиначивать центральный тезис его социологического учения. А тезис этот состоит не только в том положении, что все индивиды подчинены обществу в их социальном существовании, но и в том, что общество само по себе является системой идей — системой, которую нельзя считать ни явлением, производным от социальной морфологии, ни органом, созданным для удовлетворения материальных нужд». В объяснении социальных явлений Дюркгейм старался избегать механистичности и ссылок на «неизбежность», потому что это противоречило даже той личной позиции, которую он занимал в общественно-политических событиях. Он был пылким социалистом, верившим в либерально-социалистические доктрины своего времени. Таковыми же были Леви-Брюль, Мосс и другие его соратники. Я уже упоминал ранний памфлет Герца, написанный для социалистической партии. В той же серии социалистических брошюр мы могли бы найти памфлеты Бьянкони (*L'assistance et les communes*)* и Хальбвакса (*La Politique foncière des municipalités*)**. Они тоже были патриотами и республиканцами. В своей брошюре Герц выступал за социальные реформы, которые могли бы, по его мнению, остановить процесс сокращения численности населения Франции. Конечно, его взгляды

* Поддержка и коммуны (фр.).

** Земельная политика муниципалитетов (фр.).

соответствуют тому, что сегодня мы называем «политикой государственного социального обеспечения» (welfare state), и в этом вопросе они полностью совпадали с социалистической пропагандой; с другой стороны, решение проблем, на которые указывал Герц, действительно отвечало интересам всех французов. Суждения Герца были вполне объективными, взвешенными и беспристрастными. Впрочем, нельзя не заметить, что, разоблачая общее мнение о «левых силах» как о средоточии слабости, бестолковости и беспорядка, Герц ни разу не упомянул, в чем же состоял смысл политических разногласий между «левыми» и «правыми».

Еще одно часто и неудачно цитируемое положение Дюркгейма состоит в том, что социальные факты следует рассматривать как *des choses**. Без сомнения, «вещь» — это не научный термин, а бытовое слово, несущее смысловую нагрузку чего-то «конкретного», а не «абстрактного». Но, употребляя данное слово, Дюркгейм подразумевал вовсе не то, что социальные факты — то же самое, что вещи или объекты. Он подразумевал лишь то, что, подобно вещам и объектам, социальные факты представляют собой конкретные объективные явления. На самом деле последующая путаница была бы во многом устранена, если бы вместо слова «вещь» он постоянно пользовался словами «явление» или «феномен», как в нижеприведенной цитате: «Из того самого, что общественная жизнь покоится исключительно на социальных представлениях, никоим образом не следует, что она не может быть предметом объективного научного изучения. Ведь частные представления индивида тоже представляют собой явления внутреннего характера, но тем не менее современная психология подходит к ним объективно. Почему же к коллективным представлениям мы должны подходить как-то по-другому?» (Durkheim 1902b, 127).

Прежде всего, Дюркгейм и его коллеги по журналу «*Année sociologique*» не были экономическими материалистами. Враждебное отношение Дюркгейма к марксизму хорошо известно. Анализируя тотемизм, он продемонстрировал несостоятельность утилитарных взглядов на данный феномен и, как мне кажется, вполне убедительно показал, что дань уважения к тотему как таковому была вторичной и символической и что на тотем, по существу, проецировались понятия и представления из других областей социальной жизни. Мы можем заметить, что приоритетным для Герца в его очерке о правой руке также является исследование идей и ценностей. Он отвергает упрощенное и кажущееся очевидным объяснение, что рас-

* Вещи (фр.).

положение рук само ответственно за разделение вещей и понятий на категории «правые» и «левые». Согласно его аргументации, руки человека превратились в символы полярности в идеях и ценностях, потому что двойственность идей во вселенной должна была каким-то образом сходиться на человеке как на необходимом центре. Естественная несимметричность рук только в небольшой мере способствовала их превращению в такие символы, но как только оно произошло, полярность идей и коллективных представлений стала оказывать обратное воздействие на само понятие о несимметричности рук, которое таким образом было доведено чуть ли не до понятия о «противоположности», или «антагонистичности». Должен сказать, что я недостаточно компетентен для того, чтобы ответить на вопрос, существует ли «естественная несимметричность» рук и в каком смысле о ней вообще можно говорить (это очень сложный вопрос, в котором, как мне кажется, все частично зависит от возраста и конкретной ситуации). Но все-таки мне представляется, что культурный или социальный элемент, на который обратил внимание Герц, является важнейшим (если не доминирующим) фактором, определяющим конкретную степень несоответствия между руками. А если мы примем такую точку зрения, то, значит, и с бедой несимметричности мы можем справиться. Вина бездействия, возложенная на левую руку, может быть наконец снята с детей будущего. В очерке об обрядах захоронения Герц также отвергает упрощенное объяснение, гласящее, что суть процедур, проводимых в обществе после смерти человека, скрыта в стремлении избежать этот *rigor mortis**, ужас перед покойником и отталкивающий этап разложения тела. Он очень точно показывает, что во многих случаях факт смерти вызывает минимальную реакцию людей и нередко полное отсутствие их интереса. Напротив, вызывающий отвращение этап разложения намеренно выставляется на всеобщее обозрение, а вовсе не скрывается или сопровождается «страхом», ибо переход души в счастливые края должен быть зафиксирован всеми. Изменение состояния тела приводит к изменению настроения наблюдателей. Статью Герца о культе Святого Бесса характеризует такое же стремление проанализировать культурные ценности и пристрастия людей, хотя в ней он уделяет несколько меньше внимания концепциям коллективных представлений.

Работы Герца представляют определенный интерес для исследователя не только в методологическом, но и в теоретическом плане. Конечно, «метод» и «теория» не одно и то же, но можно допустить,

* Ледяной холод смерти (лат.).

что метод имеет ценность только тогда, когда он содействует продвижению теории. Значение же теоретических успехов, в свою очередь, может быть усмотрено в том, что они представляют собой пример использования того или иного метода. Увы, теория в социальной антропологии находится сегодня на достаточно низком уровне научной абстракции. Когда хоть что-нибудь одновременно новое и важное открывается в сфере фундаментальных институтов первобытного общества, я уже считаю это теоретическим вкладом в нашу дисциплину. Продвижение теории можно усматривать даже в тех случаях, когда факты, давно известные по отдельности, вдруг сводятся вместе и объясняются как частные проявления какого-либо общего, повсеместно распространенного и существенно значимого феномена (типа экзогамии, текнонимии, обрядов перехода, табу, *тапа*, гомеопатической и контактной магии и т.д.). Продвижение теории может быть достигнуто — и в самом деле часто достигается — посредством интенсивных исследований конкретного общества или отдельного социального сегмента, в ходе которых сначала выявляются основополагающие черты определенных социальных институтов, а затем проверяется, не являются ли данные черты характерными и для других обществ, по типу сходных с изученным. Хорошим примером таких исследований может служить анализ древнеримской линиджной системы Фюстелем де Куланжем или анализ древнеарабской линиджной системы Робертсоном Смитом. Иногда теоретический вклад заключается в раскрытии тенденций исторического развития, примером чему может служить теория Мэна о развитии права от статусной формы (архаической) к контрактной форме (современной).

На вклад Герца, внесенный в антропологию его работами о смерти и правой руке, можно смотреть двояко. С одной стороны, ученым было, конечно, известно, что у некоторых народов существовали ритуалы вторичного захоронения и что в некоторых обществах концепции «правого» и «левого» не происходили только из понятий пространственной ориентации. Но лишь тогда, когда Герц проработал и тщательно «просеял» массу информации по данным вопросам, ученые окончательно поняли, что имеют дело не со случайными или спорадическими, а с комплексными и повсеместно распространенными явлениями, к объяснению которых следует привлекать не гипотезы об общем происхождении или культурном заимствовании, а процедуры социологического анализа. С другой стороны, вклад Герца состоял в том, что он сам предложил конкретную интерпретацию этих явлений, которая была основана на социологическом анализе и в которой присутствовали определенная новизна и систе-

матерIALIZED. Была ли она полностью верной — вопрос совершенно другой. Всем известно, что теория нередко может быть ценной, даже если впоследствии она опровергается. В любом случае интерпретацию Герца можно с полным основанием считать интересной гипотезой, которую по многим пунктам действительно следовало бы проверить дальнейшими исследованиями.

Впрочем, я не буду заявлять, что согласен с Герцем по всем вопросам. Такое единодушное согласие, наверное, было бы удивительным и говорило бы не в пользу моего понимания социальной антропологии, если учесть, что Герц писал свои работы более полувека назад. Как уже было отмечено, я не вижу в его основном теоретическом принципе — дихотомии священного и мирского — ни большой ценности, ни особенного смысла. Я также усматриваю неверную интерпретацию фактов в его попытке объяснить ритуалы вторичного захоронения неспособностью людей быстро свыкнуться с потерей родственников. Вместе с тем я извлек пользу для собственных исследований из его способов постановки проблем и некоторых из предложенных им решений. В работах Герца есть и методологические погрешности. Главная из них (типичная для стольких антропологов и фатальная для стольких теоретических конструкций!) состоит в игнорировании противоречивых и «неподходящих» фактических данных. Если ученый выдвигает общую теорию, для того чтобы объяснить тот или иной социальный институт или обычай, то он должен быть готов показать на основе той же самой теории, почему в некоторых случаях или у отдельных народов данный институт отсутствует (либо же, например, наличествует, но в качественно иной форме). Мне кажется, что эта методологическая погрешность является существенным упущением в работах дюркгеймианцев.

В самом деле, возьмем в пример того же Герца. Как быть с теми народами, у которых нет ритуалов вторичного захоронения? И как быть с теми людьми, которые не связывают противоположности с отличием между руками? Герц упоминает лишь случай индейцев зуни, у которых «правое» не имеет приоритета над «левым», но сразу же, в характерной манере Дюркгейма, отбрасывает его как «побочную вариацию». Кто знает, может быть, данный случай и действительно ее представляет. Но чтобы доказать это, нужны какие-то исторические свидетельства, а они не приводятся. Можно привести в пример еще одно типичное утверждение Герца. Основываясь на фактах, сообщенных ему Мейе (лингвистом, из группы «*Année sociologique*», занимавшимся сравнительными исследованиями), он заявляет, что в индоевропейских языках термин, обозначающий «правое», отличается стабильным единообразием, в то время как

термин, обозначающий «левое», подвержен сильным изменениям, а это намекает на то обстоятельство, что люди предпочитали не употреблять слово «левое», стремясь заменить его эвфемизмами. Это единичный случай, основанный на материале индоевропейских языков, а интерпретация, базирующаяся на одном примере, вряд ли может быть названа интерпретацией в полном смысле слова. Для того чтобы она претендовала на статус, отличный от статуса догадки, нужна масса других примеров. Я исследовал данный случай на материале нилотских языков Восточной Африки (языков, используемых народами, часть которых определенно ассоциирует двойственность ценностей с контрастом «левого» и «правого») и выяснил, что как термин, обозначающий «левое», так и термин, обозначающий «правое», отличаются стабильным единообразием, будучи подвержены лишь незначительным фонетическим вариациям в некоторых из языков. Тенденция, на которую ссылается Герц, таким образом, может считаться характерной исключительно для одной культуры. Остается только гадать, насколько типичной она была для большинства первобытных народов.

Нельзя согласиться и с рядом других выводов Герца. К примеру, он говорит, что «первобытное мышление наделяет все существа и неодушевленные объекты во вселенной половыми различиями. Абсолютно все оказывается разделенным на два класса: мужской и женский». Такое заключение представляется весьма сомнительным по отношению ко многим из известных первобытных народов. А его положение, констатирующее, что «коллективное мышление, как правило, отличается конкретностью и неспособно постичь чисто духовные материи», вряд ли стоит даже опровергать. (Может быть, Герц пытался вложить в него какой-то другой смысл? В самом деле, в других местах его работ мы уже не находим таких прямолинейных высказываний на этот счет. Он даже критикует фрэзеровскую концепцию «натуралистического позитивизма» первобытных людей, приводя разнообразные цитаты из Леви-Брюля и Дюркгейма и стараясь показать, что она не соответствует действительности. Но разве кто-то из сегодняшних антропологов согласился бы с заявлением такого рода: «Что может быть более священным для первобытного человека, чем война или охота!»)

Чтение статей Герца порой вызывает ощущение отдаленности от этнографической реальности жизни. Вряд ли этому стоит удивляться. Как и сам «мэтр», Дюркгейм, Герц никогда не сталкивался с людьми из простейших обществ. Надо сказать, что с ними не сталкивался никто из группы дюркгеймианцев, за исключением Анри Беша, погибшего от холода и голода на острове Врангеля, куда он

отправился в географическо-этнографическую экспедицию в 1914 г. Данное обстоятельство безусловно было общим упущением последователей Дюркгейма, и они сами осознавали его как недостаток. Нет сомнения, что, если бы не разразилась Первая мировая война, они постарались бы наверстать упущенное. Впрочем, нам не следует преувеличивать масштабы этого пробела, ибо я нахожу весьма спорным мнение о том, что годы, потраченные на изучение источников и литературы вместо работы в поле, хоть в чем-то не компенсируют отсутствие непосредственного полевого опыта. Я сомневаюсь, что вклад какого-либо полевого антрополога в теорию превзошел по значению вклад Дави, сделанный в его труде о контракте, или, например, вклад Бугле, сделанный в его работе о кастах⁶. Я убежден, что ни одно полевое исследование тотемизма не превзошло дюркгеймовского анализа. Я даже сказал бы, что никакое полевое исследование структур первобытного мышления не может сравниться по глубине и пронизательности с последними работами Леви-Брюля (несмотря на ту запутанность терминологии, которая в них присутствует). Объективный факт, который невозможно отрицать, заключается в том, что теоретический капитал, на котором зиждется антропология, состоит главным образом из трудов тех людей, чьи методы исследования были в основном литературными. Талант, знания, эрудиция и методы этих людей оказали большое воздействие на то, как антропологи стали видеть и фиксировать свой материал в поле. Всякий раз, когда этот теоретический капитал истощается, нам начинает угрожать та же самая опасность впасть в простой эмпиризм полевого собирательства и бесконечного выискивания фактов, ничем не вдохновленного и никого не вдохновляющего. В заключение, на глубоко личной ноте, я бы хотел признаться, что, если бы меня заставили определить свою научную позицию посредством категоричного выбора какой-либо научной школы, я встал бы на сторону исследователей круга «*Année sociologique*» (впрочем, с рядом серьезных оговорок).

Если бы Герц не погиб так рано, возможно, он стал бы таким же знаменитым, как Мосс. Но, сожалея о всех этих потерянных ученых, сам Мосс сказал однажды, что, наверное, когда-нибудь во Франции им найдется замена: «*Peut-être, la sève reviendra. Une autre graine tombera et germera*»*.

* Возможно, жизненные силы вернутся. Другое зерно упадет в землю и произрастет (фр.).

ПРИЛОЖЕНИЯ

МЮЛЛЕР

(1823—1900)

В нашей стране, Великобритании, Макс Мюллер был основателем сравнительной филологии и сравнительного изучения мифологии и религии. Он был убежденным протестантом (как говорят, протестанты — лучшие христиане, чем католики) и, надо сказать, по-настоящему благочестивым. Правда, одной из причин, по которой ему было отказано в должности заведующего кафедрой санскрита в Оксфорде в 1860 г., стало якобы то, что его учение посчитали подрывающим основы христианской веры и нарушающим «нормальный порядок вещей». К тому же он был немцем и наиболее последовательным представителем той типично немецкой натурмифологической школы, которая занималась индоевропейскими религиями и отстаивала идею, что боги древности (и теоретически любые боги в любое другое время) по сути олицетворяли явления природы: солнце, луну, звезды, рассветы, весеннее возобновление, могущество рек и т.д. Мюллер провел большую часть своей жизни в Оксфорде, где он занимал пост профессора сравнительной филологии в Колледже Всех Святых. Он был лингвистом совершенно исключительных способностей, одним из ведущих санскритологов своего времени и вообще человеком огромной эрудиции и при всем том совершенно несправедливо приниженным. Он не был готов заходить так далеко в своих рассуждениях, как некоторые из его наиболее радикальных немецких коллег, не только из-за того, что в Оксфорде в те дни было опасно быть агностиком, но и из-за своей веры — он был набожным и сентиментальным лютеранином. Впрочем, он был близок к их позиции; и попытки обойти опасные места, чувствующиеся во всех его многочисленных работах, нередко придают двусмысленность и неясность его мысли. Его точка зрения, насколько я понимаю, заключалась в том, что у людей всегда присутствовало интуитивное представление о божественном (или, пользуясь его словом, понятие

о Бесконечном — так он называл Бога), происходящее из чувственного (сенсорного) опыта, а не из некоего религиозного инстинкта или неожиданного откровения, как полагали многие в то время. Все знания приходят к человеку посредством чувств, из которых осязание поставяет наиболее отчетливое впечатление о реальности. Все виды мыслительной деятельности основаны на чувствах, и данное положение истинно в отношении как религии, так и всего остального: *nihil in fide quod non ante fuerit in sensu**. Непостижимые объекты (солнце, небо и пр.) дали людям понятие о Бесконечном и таким образом поставили сам материал для создания божеств. Не желая быть превратно понятым, Макс Мюллер повторял, что он хотел сказать не то, что религия началась с обожествления людьми великих природных объектов, а то, что последние внушили человеку чувство Бесконечного и стали служить символами такового.

Мюллера главным образом интересовали боги Индии и классического мира, но он также пробовал интерпретировать первобытный материал и несомненно полагал, что его система объяснения была универсальной. Его главная идея заключалась в том, что если какое-либо понятие о Бесконечном существовало, то оно могло быть только метафорическим; символ, его обозначающий, мог быть взят только из того, что людям представлялось величественным в окружающем их мире, например небесные тела или какие-то их свойства. Со временем подобные свойства утратили первоначальный метафорический смысл и приобрели самостоятельность: явления оказались персонифицированными в независимых божествах. *Nomina* стали *numina**. Стало быть, развитие религий, по крайней мере такого типа, можно описать как «болезнь языка» (емкое, но, к сожалению, неудачное выражение, использование которого Мюллер позже пытался оправдать, но так и не смог). Единственный способ, который дает нам возможность раскрыть значение религии древнейшего человека, считал Мюллер, — это метод филологического и этимологического исследований, с помощью которых можно восстановить тот самый утерянный первоначальный смысл, скрывающийся в мифах. Легенда гласит, что Аполлон влюбился в Дафну, но Дафна бежала от него и была превращена в лавровый куст. Сама легенда не сообщает нам ничего, пока мы не проясним, что Аполлон был солнечным божеством, а имя Дафна, обозначавшее на греческом «лавровый куст», первоначально обозначало зарю. Следовательно, изначальный смысл мифа был в том, что солнце преследовало утреннюю зарю.

* В вере нет ничего, чего прежде не было бы в ощущениях (лат.).

* Имена стали божествами (лат.).

Веру в существование души и ее эфемерную форму Мюллер толковал в том же ключе. Когда людям захотелось выразить различие между телом и чем-то нематериальным, присутствовавшим в них, первое понятие, которое естественно пришло им на ум, было «дыхание» — нечто бестелесное и вместе с тем явно связанное с жизнью. Так греческое слово «психея» стало обозначать принцип жизни, затем душу, затем сознание и затем характер личности. После смерти «психея» отправлялась в Аид, в царство невидимых. Как только оппозиция между телом и душой установилась в языке и мышлении, философия принялась за ее обоснование, появились материализм и спиритуализм, и раздел между ними был еще жестче закреплён в категориях языка. Язык, таким образом, оказывает деспотическое воздействие на мышление, с которым мышление постоянно, но безуспешно борется. Слово, обозначавшее «призрак», также первоначально означало «дыхание», а понятие о «теньях умерших» первоначально выражалось просто в одном лишь слове «тень». Эти слова, следовательно, были изначально выражениями, имевшими переносный смысл, и лишь впоследствии они обрели самостоятельное значение.

Во «Введении в науку о религии» (Müller 1882) Мюллер настолько многословен и неточен, что местами бывает трудно понять, куда он клонит и что вообще значат его высказывания. Он предстает как нравоучительный деист наихудшего из всех возможных викторианско-лютеранских толков. Без сомнения, Мюллер и его коллеги по натурмифологической школе доводили свои теории до абсурда. Мюллер, например, заявлял, что осада Трои была всего-навсего солярным мифом (мне кажется, что, высмеивая подобную интерпретацию, кто-то впоследствии написал памфлет на предмет того, не был ли сам Мюллер солярным мифом!). Но даже оставляя в стороне такие промахи в толковании античности, можно с очевидностью убедиться, что интерпретации Мюллера, несмотря на всю их оригинальность, не были и не могли быть убедительно подкреплены историческими свидетельствами — в лучшем случае они являлись лишь догадками эрудированного человека. Нам нет нужды вспоминать все обвинения, выдвинутые современниками в адрес натурмифологической школы. Хотя Макс Мюллер, один из ее основных представителей, и оказал некоторое воздействие на антропологическую мысль, оно не было долговременным, и Мюллер сам успел его пережить.

НИБУР
(1873–1919)

В 1900 г. Нибур опубликовал свою работу «Рабство как система производства», посвященную роли рабства в социальной истории человечества (Nieboer 1900). Его интересовало исследование условий, способствовавших и не способствовавших развитию института рабства. Такое исследование требовало использования сравнительного метода. Данный метод действительно мог быть использован при исторической реконструкции, но Нибур считал, что «в первую очередь мы стремимся открыть социологические законы». Он также полагал, что подобными исследованиями непременно должны быть охвачены общества «дикарей», простая общественная жизнь которых дает возможность легко определить основные факторы, управляющие жизнью, и конкретную роль каждого из них. «Сравнивая институты разнообразных диких племен, мы можем выявить социологические законы, часть из которых управляет общественной жизнью цивилизованных наций» (Nieboer 1900, xvi). Нибур отдавал себе отчет в ненадежности множества из имевшихся этнографических данных и старался оценивать достоверность своих источников. Следуя методу Тайлора и Штейнмеца (который был неудачно назван «статистическим»), он выражал свои находки в количественной форме, выступая против того, что многие этнографы практиковали в своей работе: «Они приходят к какой-либо теории посредством дедуктивного рассуждения, а затем прибавляют несколько фактов в порядке иллюстрации» (Nieboer 1900, xvii).

В книге Нибур показывает, что тот род рабства, о котором он рассуждает, не отмечен у охотников и рыболовов, за исключением индейцев Северного побережья Калифорнии, где имеют место особые условия (в частности, обилие пищи). Такого рабства нет и у народов, ведущих пастушеский образ жизни, так как рабский труд в их условиях не дает никаких преимуществ и может быть даже невыгоден. Он не обнаруживается и там, где капитал нужен в первую очередь для жизнеобеспечения (как, например, сани и собаки у эскимосов), или там, где нет неприсвоенной земли (к примеру, на большинстве островов Океании); ибо когда у людей нет капитала для эксплуатации ресурсов либо отсутствуют сами ресурсы, им приходится работать на других. В таких условиях имеет место свободный труд, и необходимости к принуждению человека нет. Когда же достаточное пропитание для любой семьи может быть обеспечено трудом индивида, начинает использоваться сила, которая принуждает

одного человека работать на другого. Такова главная тема Нибура. Он полагал, что его выводы подтверждаются на примерах экономической истории Англии и Германии. Но в работе налицо все традиционные недостатки: ненадежность источников (которыми, правда, автор пользовался с осторожностью); трудности с определениями (например, в разграничении рабства и крепостного права), а также и в вопросах классификации (в какой мере является корректным сопоставление на одном уровне достаточно развитых обществ индейцев Калифорнии с аборигенами Австралии?). Опять же нужно отметить, что сложность фактического материала и большое число факторов, многие из которых не являются экономическими (что, впрочем, Нибур полностью признавал), вполне дают основания для сомнений в том, можно ли проводить четкую причинную связь между рабством и экономическим состоянием общества. Тезис Нибура, как мне кажется, не подтверждается и фактами из истории римского рабства (хотя в них, конечно, еще есть темные места). Как бы то ни было, Нибуру следовало бы сопроводить свои выводы рядом оговорок. В своем настоящем виде они сообщают нам мало неожиданного: как правило, рабов не держат там, где в них нет нужды.

Одна из заслуг работы Нибура состояла в том, что ему удалось обойтись без тех эволюционистских постулатов, которые привели к путанице в трудах Мак-Леннана, Спенсера и Тайлора. Нибур открыто заявлял, что его классификация по экономическим (или, скорее, бионическим) типам служила целям исследования государств, а не стадий развития.

ВАН ГЕННЕП

(1873–1957)

Арнольд ван Геннеп написал ряд важных антропологических работ и множество книг по фольклору, включая несколько томов незаконченного «Руководства по современному французскому фольклору». Но, несмотря на его эрудицию и прекрасные исследования, он не получил должного признания в академических кругах. В самом деле, Дюркгейм и его коллеги по «*Année sociologique*» смотрели на ван Геннепа с прохладцей и свысока, может быть потому, что он несколько раз подвергал сочинения Дюркгейма суровой критике, особенно в своей книге «О современном состоянии проблемы тотемизма» (Van Gennep 1920). И возможно, отчасти поэтому большинство его работ

не получили широкого распространения среди антропологов, этнологов и социологов и с течением времени ван Геннеп стал вспоминаться в основном как автор «*Les rites de passage*» (Van Gennep 1908)¹.

Эта книга принесла ван Геннепу известность. В ней он обратил внимание на факт широкого распространения однотипной символической структуры в так называемых ритуалах перехода, проводимых в ознаменование перехода человека или группы людей из одного социального состояния в другое (т.е. в ритуалах, связанных с беременностью, родами, достижением зрелости, браком, смертью и т.д.). Некоторые его современники, например Герц и еще задолго до него Фюстель де Куланж, обращали внимание на подобную символическую структуру, но только ван Геннеп рассмотрел ее подробно.

Ван Геннепа интересовали не физиологические процессы как таковые, а изменения в социальном статусе человека. Связь между первыми и последними, конечно, существует, но социальная зрелость, к примеру, не всегда совпадает с физической зрелостью и смерть с социальной точки зрения не обязательно совпадает с моментом физического разрушения тела. Ритуалы, проводимые в таких случаях, по мнению ван Геннепа, были неправильно поняты Тайлором, Фрэзером и авторами их круга, поскольку рассматривались изолированно, а не как последовательные и составляющие единое целое события. Но именно с такой точки зрения, полагал ван Геннеп, раскрывается истинный смысл этих ритуалов и становится ясно, что каждый из них состоит из трех тесно связанных фаз, представленных самостоятельными ритуалами отделения, переходными ритуалами и ритуалами включения.

Сначала человек (или группа людей) отделяется от привычного социального окружения, затем проходит период изоляции, а затем включается либо в новое социальное окружение, либо в старое, но в каком-то ином качестве. Именно такой закономерностью характеризуются все церемонии указанного типа. Более того, учитывать только эту внутреннюю закономерность недостаточно, чтобы полностью понять смысл той или иной церемонии. Необходимо также рассматривать, как каждая из них соотносится с другими церемониями такого типа, т.е. с точки зрения последовательности, организующей жизненный цикл человека и проводящей этого человека от статуса к статусу от его рождения до смерти, а также и далее, в потусторонний мир. Всякое изменение в положении человека представляет собой возмущение порядка в социуме, и функция ритуалов перехода — восстановление общественного равновесия и смягчение побочных эффектов, нежелательных для коллектива.

Это и есть основной тезис ван Геннепа. Сегодня он может показаться общим местом, но в момент публикации книги он стал своего рода открытием. Он проиллюстрировал как силу, так и слабость сравнительного метода, который, будучи умело употреблен ван Геннепом, показал, как общий характер социального явления может быть выведен из частных культурных форм. Однако акцент на общем характере привел к тому, что попытка функционального толкования явления («восстановление общественного равновесия») приобрела неясный, недостаточно обоснованный и даже просто неглубокий смысл. Это было особенно очевидно в тех местах, где ван Геннеп игнорировал или оставлял без должного внимания неубедительные либо противоречивые факты. Тем не менее его книга не потеряла свою теоретическую ценность и историческое значение.

МОСС
(1872–1950)

Марсель Мосс, племянник и самый талантливый ученик Эмиля Дюркгейма, был человеком необычайных способностей, большой образованности, цельного характера и твердых убеждений. После смерти Дюркгейма он стал ведущей фигурой во французской социологии. Его карьера была тесно связана с судьбой журнала «*Année sociologique*», в организации которого он немало помог своему дяде. Ряд наиболее оригинальных и интересных публикаций, помещенных в ранних номерах журнала, был написан Дюркгеймом, Юбером и Беша именно в сотрудничестве с Моссом (например, эссе «О некоторых первобытных формах классификации», вышедшее в 1903 г., «Очерк общей теории магии», появившийся в 1904 г., или «Очерк о природе и функции жертвоприношения», увидевший свет в 1899 г.)².

Первая мировая война, во время которой Мосс находился на действительной военной службе, практически ликвидировала группу блестящих молодых ученых, учившихся у Дюркгейма и сплотившихся вокруг него. Сюда входили сын Дюркгейма Андре Дюркгейм, а также Робер Герц, Антуан Бьянкони, Жорж Желли, Максим Давид и Жан Рейнье. Сам учитель не пережил многих из них (он умер в 1917 г.). Если бы не все эти потрясения, Мосс, вероятно, оставил бы нам гораздо большее число плодов своей уникальной эрудиции, творческой работоспособности и владения методом. В самом деле, он не только писал об общественной солидарности и коллективных

чувствах — он подтверждал их собственной жизнью. Для него дюркгеймовская группа обладала своего рода коллективным сознанием, материальным выражением которого был журнал «*Année sociologique*». Когда человек принадлежит не себе, а другим, его привязанность к группе нередко проявляется в подчинении личных амбиций общим интересам. От коротких встреч с Моссом у меня осталось впечатление, что он придерживался именно такого образа мышления — во всяком случае, его поступки и действия подтверждали это. Не раз он принимался за доработку трудов своих безвременно ушедших товарищей. Так, пренебрегая необходимостью проводить собственные исследования, из самых бескорыстных побуждений он взвалил на себя огромный труд по завершению, редактированию и публикации рукописей, оставленных Дюркгеймом, Юбером и Герцем. В 1923—1924 гг. он взялся за еще более трудоемкую задачу — возрождение журнала «*Année sociologique*», который перестал выходить в свет с 1913 г. Надо заметить, что Мосс был не только социологом, но и санскритологом и религиоведом, вследствие чего он до конца своей жизни тяготел к изучению религии в сравнительной перспективе. Но, основав новую серию журнала, Мосс осознал, что она, подобно старой серии, не могла и не должна была замыкаться на отдельных вопросах — ей следовало охватывать как можно более широкое поле социологических исследований. Это могло стать возможным лишь в том случае, если бы он сам взялся курировать все те области исследований, которые ранее возглавлялись его безвременно ушедшими коллегами. Ему пришлось писать множество рецензий и критических статей, и в результате за время, прошедшее после 1906 г., ему удалось закончить только три большие работы: «Очерк о даре», «Фрагмент плана общей описательной социологии» и «Об одной категории человеческого духа» (Mauss 1925; 1934; 1938). Задуманные им исследования молитв, денежного обращения и государственности остались незавершенными³. Мосс постоянно трудился. Он был вынужден оставить работу над второй серией журнала, но сумел организовать третью серию в 1934 г. Но вскоре началась Вторая мировая война, и Париж был оккупирован немцами. И хотя Мосс, будучи евреем, не пострадал во время оккупации, некоторые из его ближайших друзей и коллег (например, Морис Хальбвакс) были убиты. Во второй раз он стал свидетелем разрушения и гибели вокруг себя. Все это, наложившись на проблемы личной жизни ученого, оказалось ему, как говорят, не по силам, и его творческий ум сдался.

Мосс принадлежал к философской традиции, проходящей от Монтеスキё через философов-просветителей (Тюрго, Кондорсе и Сен-

Симона) до Конта и Дюркгейма. В этой традиции выводы делались на основе скорее анализа концепций, чем фактов. Факты использовались лишь в качестве иллюстрации формул, полученных с помощью методов, отличных от индуктивного. Признавая это, мы вместе с тем должны отметить, что Мосс был в гораздо меньшей степени философом, чем Дюркгейм. Во всех своих очерках он прежде всего обращался к конкретным фактам и разбирал их до самой последней детали. На это специально указывал один из его бывших учеников, Луи Дюмон, в лекции памяти Мосса, прочитанной в Оксфорде в 1952 г. Он отметил, что, хотя Мосс из чувства верности учителю и личной привязанности избегал критиковать Дюркгейма, критика эта так или иначе проступает во всех его сочинениях, которые настолько эмпиричнее сочинений Дюркгейма, что можно было бы даже сказать, что благодаря Моссу французская социология перешла в экспериментальную стадию. Идея Мосса заключалась в вычлениении ограниченного поля фактов и в их последующем объяснении: «Очерк о даре» очень четко проясняет то, что Мосс понимал под «объяснением». «Объяснить» значило для Мосса показать социальные факты в «их тотальности» (как, впрочем, того требовал и сам учитель, Дюркгейм). «Тотальность» и «тотальный» — ключевые слова в «Очерке о даре». Например, обмен в архаических обществах представляет собой социальное явление тотального характера. Он одновременно включает в себе феномен экономический, правовой, моральный, эстетический, религиозный, мифологический и социоморфологический. Его действительный смысл, следовательно, можно понять, только если рассматривать его как составную конкретную фактическую реальность. В случаях, когда для удобства исследования мы прибегаем к абстракциям, не следует забывать о том, что надо в конце концов заменить абстракцию обратно на конкретные факты, если мы хотим дойти до верного понимания исследуемых институтов. Какие же методы должен использовать исследователь, чтобы дойти до понимания сути социальных институтов? Методы эти — все те же самые методы полевого антрополога, изучающего жизнь снаружи и изнутри («снаружи» — как антрополог; «изнутри» — как человек, осознающий себя членом изучаемого общества). Мосс продемонстрировал, что, имея достаточное количество материала в своем распоряжении, он мог проделать все это, не выходя из дома. Он просто погружал свой ум в этнографический и лингвистический материал. Правда, удавалось ему все это в совершенстве лишь потому, что этот ум был также полным хозяином социологического метода. В своем кабинете Мосс занимался тем же

самым, что антрополог делает в поле, — он заставлял свой натренированный ум наблюдать за жизнью простейших народов и испытывать на себе ее реальность. Именно поэтому мы, социальные антропологи, считаем Мосса принадлежащим к «нашей когорте».

Но для того чтобы суметь объяснить факты в их тотальности, необходимо прежде всего уметь разглядеть эти факты в массе материала. Ученый должен быть в полном смысле исследователем. Просто читать сочинения других об обычаях древней Индии или Древнего Рима — недостаточно. Ученый должен уметь вникать в глубинную суть фактов. Исследователь, не имеющий навыка работы с социологическим методом, может увидеть сам факт, но не разглядеть того, что представляет в нем наибольший социологический интерес. Искусный социолог, стремящийся объяснить факты в их тотальности, будет видеть эти факты совсем по-другому. Мосс обладал способностью вникать в глубинную суть фактов. Он прекрасно владел рядом европейских языков, включая русский, был тонким знатоком древнегреческого, латинского, санскрита, древнееврейского и кельтских языков, будучи вдобавок еще и блестящим социологом. Он умудрялся показать санскритологам — вероятно, к их удивлению — многое, что они не замечали в собственных источниках; а исследователям римского права — наверное, к не меньшему удивлению последних — многое, что те не видели в их основных текстах. Все сказанное им о формах обмена в Древней Индии и Древнем Риме в «Очерке о даре» служит тому прекрасной иллюстрацией. Впрочем, это даже не так удивительно, как то, что Мосс однажды показал, как Малиновский недопонял свои собственные наблюдения за тробрианцами. Обладая знанием океанийских языков, которого всегда недоставало Малиновскому, и будучи хорошо знаком с меланезийской, полинезийской и американской этнографией, Мосс смог вывести из одного лишь сравнительного изучения первобытных институтов то, в чем полевик не смог разобраться воочию.

«Очерк о даре» представляет ценность не только как образец использования метода, но и вообще как замечательный по отточенности документ. Будучи первостепенно важным для понимания и оценки Мосса как ученого (ведь практически все его остальные известные работы написаны в сотрудничестве), он ценен и как первый пример систематического сравнительного исследования обычая обмена дарами, исследования, в котором функция данного обычая была впервые объяснена в категориях социального порядка. В «Очерке о даре» Мосс показывает, в чем заключаются сущность и принципиальное значение таких институтов, как *потлач* и *кула*⁴, которые пона-

чалу озадачивают исследователя и могут показаться даже бессмысленными. Более того, он объясняет не только суть конкретных ритуалов американских индейцев и меланезийцев, но и общее значение ритуала и обычая на ранних исторических этапах развития цивилизации и, что еще более важно, роль последних в современном обществе. В статьях Мосса всегда присутствует скрытое сравнение архаических институтов с институтами современного общества. Он задается не только вопросом о том, как мы можем понять архаические институты, но и на самом деле вопросом о том, как понимание архаических институтов может помочь нам понять и, пожалуй, улучшить наши собственные. Ни в одной работе это не проступает так явно, как в «Очерке о даре», где Мосс целенаправленно напоминает нам (наверное, на тот случай, если мы, читатели, не придем к этому выводу сами), как много все-таки наше общество потеряло, поставив рациональную экономическую систему на место системы, в которой обмен товаров был не механическим, а моральным актом, поддерживающим разнообразные личные и общественные взаимоотношения между индивидами и группами. Мы склонны принимать наши собственные социальные обстоятельства и условности за должное и редко задумываемся над тем, какими недавними многие из них являются и какими эфемерными многие из них окажутся с течением времени. Между тем в иные столетия и в иных частях мира у людей были и сохраняются до сих пор другие понятия, другие ценности и другие обычаи, из изучения которых мы могли бы почерпнуть многое, что, по убеждению Мосса, обогатило бы нас самих.

ХОКАРТ

(1883–1939)

Артур Хокарт был трудолюбивым ученым, плодовитым автором и во многих отношениях оригинальным мыслителем, но мне представляется, что в свое время он не оказал такого влияния на антропологию, какое, в общем, можно было бы ожидать. Тому могло быть множество причин. Он был достаточно робким и замкнутым человеком — некоторые находили его трудным и неудобным в общении. У него не было своей кафедры практически до конца жизни, и только на склоне лет он получил кафедру в Каире. Соответственно, у него не было возможности передавать свой опыт студентам посредством личного контакта — он мог это делать только в своих

сочинениях. Дальнейшая трудность заключалась в том, что Хокарта по какой-то причине необоснованно причисляли к школе Университетского колледжа, отождествляемой с именами Элиота Смита, Перри и Рэглана⁵ — ученых, чьи теории большинство антропологов того времени считали не выдерживающими никакой критики. Хокарт между тем принимал только их научный метод, но не выводы. Еще одну причину, по которой Хокарту не воздали должное, можно видеть в общих антиисторических наклонностях большинства антропологов Великобритании. Эти наклонности, впрочем, можно понять, прочитав книгу Хокарта «Социальное происхождение» (Hocart 1954). Она представляет собой сборник статей на темы, связанные с ритуалами, и по структуре напоминает курс лекций. Специалисты несомненно сочтут если не чисто умозрительными, то во всяком случае чрезмерно вольными выводы этих статей о том, что брак происходит от ритуала королевского освящения, что человеческое жертвоприношение — убийство короля для его возрождения в ребенке — дало начало всем остальным ритуальным таинствам, что все ритуалы вообще всегда начинались с вождя, что война первоначально была ритуальным действием и что институт монашества в Европе был скопирован с такового у буддистов.

Кто знает, может быть, Хокарт и не вкладывал в некоторые из этих гипотез чересчур серьезного смысла. Он обладал большим чувством юмора. Но при всей неоднозначности его творчества он оставался исследователем. Широкая эрудиция позволяла ему изучать санскритские и другие источники в оригиналах, в то время как большинство из его коллег разобраться в них не могли. Творческое воображение давало ему смелость выдвигать идеи, которые большинство из его коллег считали сумасшедшими. Некоторые из его идей оказались несомненно плодотворными, а его наблюдения были часто пронизательными. Критика теорий анимизма, тотемизма и идолопоклонства, распространенных в прошлом (как, впрочем, и в настоящем среди некоторых авторов), поражает своей меткостью. Он с легкостью опровергает заявления, что существуют первобытные народы, не знающие института отцовства. Быть может, в числе прочих причин недостатка должного внимания к трудам Хокарта был также его суховатый стиль и слегка раздражительный (что называется, «не терпящий глупости») тон письма.

Каковыми бы ни были другие причины его формальных неудач, в то время основное внимание публики привлекали Рэдклифф-Браун и Малиновский со всеми их разговорами о функциональной интерпретации социальных явлений, разговорами, которые сегодня пред-

ставляются наивными. Ни тот ни другой на самом деле не приложил сколько-нибудь серьезных усилий, чтобы подкрепить свои заявления хоть чем-то, отдаленно напоминающим систематическое использование сравнительного метода. Впрочем, ни тот ни другой и не смог бы использовать его, подобно Хокарту, поскольку оба они не были серьезными учеными — Хокарт же несомненно был. В отличие от них Хокарт обладал большими познаниями в области истории и мог свободно пользоваться источниками — он знал санскрит, греческий, латинский, тамильский, сингальский и ряд современных европейских языков.

Представление Хокарта о функциональной интерпретации, если я его правильно понял, заключалось в сравнении тех черт, которые социальная деятельность одного и того же типа принимала в разных обществах (например, у арунта, виннебаго, древних греков и римлян, евреев, египтян и современных европейцев). Очевидно, что одна и та же функция могла принимать самые разнообразные формы, но Хокарт считал, что везде должна присутствовать как аксиома тенденция, в согласии с которой функция так или иначе определяет структурную форму. Разрешение тяжб посредством кровной мести или апелляции к суду являются поэтому функционально сравнимыми вещами, точно так же как профессионально обученного человека, зарабатывающего деньги для того, чтобы покупать продукты на рынке и кормить семью, можно сравнивать с австралийским аборигеном, охотящимся на кенгуру для обеспечения своего семейства пропитанием. Такой подход представляется интересным для преподавания антропологии, так как он учит студентов находить фундаментальные сходства во внешнем разнообразии институциональных форм и понимать, что та конкретная форма, с которой они знакомы по собственной культуре, является лишь одним из возможных способов организации социальной деятельности. Выводы, полученные из такого сравнительного анализа, будут, конечно, зависеть от критериев классификации. Если классифицировать китов в одном ряду с рыбами, а летучих мышей — с птицами, то наши выводы будут отличаться от выводов, полученных при классификации китов и летучих мышей как млекопитающих. Нам надо помнить поэтому, что анализ Хокарта основывается именно на таком типе классификации, которому следуют зоологи, помещая китов и летучих мышей в единый класс млекопитающих.

Впрочем, должен признать, что, принимая его метод функциональной классификации, я не усматриваю в тактике его анализа, изобилующей умозрительными ходами, того, чем бы я хотел воспользо-

ваться в собственных исследованиях. Его анатомические аналогии малопродуктивны, а постоянное использование знаков равенства и слов «тождественность» и «эквивалентность» запутывает читателя (так же как и многочисленные фразы типа «Король — это солнце»). Но это лишь мое личное отношение к делу. Безусловно, когда Хокарт прибегает к таким словам и фразам, он использует их в переносном смысле для удобства своего функционального анализа.

Не хочу сказать ни того, что аналитические приемы Хокарта неправильны и неуместны, ни того, что они единственно правильны и уместны, говорю лишь то, что меня как исследователя они мало привлекают. Другим они могут показаться более любопытными. Я нахожу интересным не рассечение обычая на отдельные элементы (мне кажется, что данная процедура не делает обычай более понятным — хотя в наши дни она стала, пожалуй, еще более модной, чем во времена Хокарта), а то чувство исторического движения, которое проходит через работы Хокарта и которого так часто нет в антропологической литературе. Ценным в трудах Хокарта является также и то общее наблюдение, что логика ситуации везде и всегда навязывает действующим в ней лицам то самое, что в определенном смысле можно назвать неизбежной структурной формой. Наконец, достойной внимания является и та мысль (проводившаяся прежде Фюстелем де Куланжем), что институты, в которых мы усматриваем чисто утилитарное значение, могли в действительности иметь совершенно иное происхождение, нередко сакральное по характеру.

ДРИБЕРГ

(1888–1946)

Джек Дриберг родился в Ассаме в апреле 1888 г. в семье военного. Старший из трех братьев (все они были чрезвычайно талантливы), он получил образование в подготовительной школе английского графства Кроуборо, а затем в оксфордских колледжах Лансинг и Хэртфорд. В 1912 г. поступил на службу в колониальную администрацию в Уганде. В 1921 г. по ходатайству правительства Англо-египетского Судана был переведен в администрацию последнего, но вскоре, в 1925 г., вышел в отставку по состоянию здоровья. Он не всегда соглашался с колониальными властями по вопросам политики и методов управления и не скрывал своего мнения. Еще до отставки опубликовал этнографическую монографию об угандийском племени

ланго и ряд статей о других народах. Публикации эти привели его к решению начать карьеру антрополога. Выйдя в отставку, он начал работать с Зелигманом и Малиновским в Лондонской школе экономических и политических наук (ЛШЭПН), где также получил возможность изучать социологию с Уоллесом и Гинсбергом и первобытное общество — с Чайлдом⁶. С 1927 по 1929 г. Дриберг читал лекции по народам Африки в ЛШЭПН и Университетском колледже, а в 1931 г. по приглашению Ходсона начал преподавать на кафедре археологии и антропологии в Кембридже, в штат которой он был зачислен в 1934 г. Кембридж он оставил по собственному желанию в 1942 г., когда получил специальное задание на Ближнем Востоке в связи с начавшейся войной. По возвращении в Англию и до его внезапной смерти в феврале 1946 г. работал в Ближневосточном отделе Министерства информации. Эта должность ему нравилась, так как благодаря ей он был постоянно связан с арабо-мусульманской культурой. Он принял ислам и был похоронен на мусульманском кладбище.

Дриберг остался бы самим собой на любом поприще. В его многогранной личности уживались ученый, боксер-тяжеловес, поэт и музыкальный критик Оксфордского университета; заслуживший доверие людей администратор, борец за социальные права и знаток языков Центральной Африки; блестящий преподаватель и вдохновенный оратор ЛШЭПН и Кембриджского университета, а также доброволец военного времени. Наконец, в каждой из этих ипостасей он одинаково предстал как жизнерадостный, обаятельный, всегда готовый к приключениям, разносторонний и вместе с тем цельнохарактерный персонаж времен елизаветинской Англии. Он был человеком редкого духа, и его слабости удачно сочетались с героическим в его натуре, что особенно привязывало к нему друзей. Как говорят, боги дают нам недостатки, чтобы сделать из нас людей.

В Кембридже романтическая натура Дриберга принесла ему огромный успех как преподавателю. Студенты мгновенно почувствовали, что имели дело с человеком, выходящим за рамки привычной университетской рутины. Они восхищались Дрибергом, а он обладал способностью увлекать их так, как мог только человек его характера, но не всегда могли титулованные профессора антропологии. У него была *барака*⁷. То, что кембриджская кафедра постепенно превратилась в цветущую научную школу, можно считать и заслугой Дриберга. Работая сначала с Ходсоном, а затем с Хаттоном⁸, он приложил немало усилий к тому, чтобы повысить статус антропологии в университете, и ростом своего авторитета наша дисциплина, конечно, во

многом обязана ему. Пожалуй, он стал бы гораздо более блестящим ученым, если бы финансовые трудности не заставляли его читать дополнительные лекции и постоянно писать научно-популярные статьи. В то время кембриджская кафедра не готовила студентов к сугубо исследовательской деятельности, но десятки выпускников, занявших те или иные административные посты в различных частях Британской империи, особенно в Африке, были обязаны своим интересом к иным культурам именно лекциям Дриберга. Его работа, следовательно, продолжала приносить пользу и с течением времени.

Как автор Дриберг был скорее талантливым популяризатором, чем оригинальным мыслителем, если не считать его детальных отчетов о полевой работе. Он пришел в академическую антропологию уже в возрасте и не имел ни досуга, ни, пожалуй, соответствующего умонастроения, чтобы постигать пространные теоретические материи. Его интересовали не столько общие проблемы социальной антропологии, сколько частные этнографические проблемы конкретных регионов. Недостатки в собственных теоретических знаниях были видны ему самому лучше, чем кому-либо другому. В тех местах, где его преподавание и авторская деятельность требовали теоретического подхода, он прибегал к лекциям и статьям Малиновского. Областью, в которую Дриберг внес действительно значительный вклад, была этнография Восточной Африки — региона, в котором он разбирался с неповторимым мастерством.

Несмотря на то что научно-популярным работам Дриберга не доставало самобытности, они все-таки сослужили свою службу, распространяя знание о целях и методах антропологии. Дриберг писал легко и искусно, и вряд ли кто-то из антропологов мог выполнить данную задачу лучше его. В самом деле, его книги («Дикарь как он есть», «Дома с дикарем» и др.) восполнили давно ощущавшийся недостаток в коротких вводных курсах в социальную антропологию для студентов университетов и взрослых, посещавших вечерние общеобразовательные лекции (Дриберг читал такие лекции с большим успехом). В книге «Люди Малой стрелы» он использовал прием исторического проецирования, чтобы донести специфичность жизни африканского племени до английского читателя, а в других книгах анализировал поэзию.

Однако в истории антропологии Дриберга будут вспоминать не за эти книги, являвшиеся слишком очевидной данью времени, и не за его лекции, не оставившие следа на конкретных исследованиях, а за его полевою монографию «Ланго» (Driberg 1923). Для своего времени «Ланго» по праву можно считать выдающимся исследованием.

Эта работа навсегда останется одним из немногих классических повествований о людях Африки и их жизни до наступления европейского владычества и эры коммерции. Такую прекрасную работу Дрибергу удалось создать благодаря не только своему острому дару наблюдателя, но и способности к любви и сочувствию к народу, о котором он писал.

ШТЕЙНЕР

(1909–1952)

Франц Штейнер родился на территории Чехословакии в 1909 г. и умер в Оксфорде в 1952 г. Он окончил Пражский университет, где изучал семитские языки и этнологию, со степенью доктора философии. Затем, незадолго до начала Второй мировой войны, он переехал в Оксфорд, чтобы начать занятия антропологией в Магдален-колледже (кафедрой антропологии в Оксфордском университете в то время заведовал Рэдклифф-Браун). Вскоре Чехословакия была занята фашистами, расстрелявшими не только семью, но и практически всех родственников Штейнера. На это несчастье, которое уже одно должно было переполнить человека, наложилась еще и бедность. Вдобавок у Штейнера пропала рукопись его многолетних исследований: почти закончив оксфордскую диссертацию, он потерял ее в поезде вместе со всеми конспектами и материалами, которые было уже невозможно восстановить. Диссертацию пришлось начинать с самого начала. Именно в тот момент, сменив Рэдклифф-Брауна на посту заведующего кафедрой антропологии, я и столкнулся с Францем Штейнером. Штейнер был болен, но с большим усердием принимался переделывать диссертацию и успешно защитил ее в 1950 г. В том же году он был назначен лектором на кафедре, что очень благосклонно восприняли все его коллеги, всегда восхищавшиеся замечательными способностями и научными знаниями Штейнера. Его любили как коллеги, так и студенты, поскольку Штейнер был преподавателем редкого таланта. Личные несчастья, которые могли бы согнуть другого человека, казалось, делали Штейнера лишь еще более мягким и терпимым. Однако его здоровье ухудшалось, несмотря на то что выглядел он лучше (по крайней мере счастливее и спокойнее). Осенью 1952 г. неожиданно для всех он умер. Его похоронили на еврейском кладбище Оксфорда. В последние годы жизни его все больше и больше занимали вопросы вероисповедания.

Несмотря на свои обширные знания, а может быть, именно благодаря им он не мог опубликовать ни одной статьи, не подвергнув предварительно критическому анализу каждый задействованный источник. Вследствие этого при жизни он не успел напечатать практически ничего. Некоторые из его статей были отредактированы и опубликованы посмертно его оксфордскими коллегами, в частности «Порабощение и система линиджей у древних евреев», «Заметки по сравнительной экономике» и «Концепция истины у чагга» (Steiner 1954a; 1954b; 1954c). Результаты его полевых исследований на Украине так и не увидели свет. Одновременно с антропологической работой он занимался философией, семантикой и экзегетикой Ветхого Завета и поэзией. Говорят, что он был незаурядным поэтом и еще при жизни опубликовал ряд стихотворений в немецких журналах. А недавно вышел сборник его стихов с предисловием его друга и литературного редактора Г.Адлера⁹.

В последний год жизни Штейнер готовил для печати несколько антропологических работ, социологическое исследование трудов Аристотеля (от этого исследования не осталось ничего, кроме разрозненных заметок), книгу по социологии труда (представлявшую собой доработку его диссертации) и критическое исследование теорий табу. Явление табу Штейнер изучил так детально, что посвятил ему отдельный курс лекций в Оксфорде. Они впоследствии были даже опубликованы, но я не сомневаюсь, что сам Штейнер существенно переработал и дополнил бы их перед тем, как сдавать в печать¹⁰.

Вопрос о табу был объектом антропологического интереса с тех пор, как капитан Кук пустил это слово в оборот в своих отчетах о путешествиях в Полинезии. Ему уделяли внимание Робертсон Смит, Фрэзер, Фрейд, Леви-Брюль, ван Геннеп, Рэдклифф-Браун и многие другие. Штейнер критически разобрал теории, высказанные упомянутыми авторами, подвергнув тщательнейшей проверке источники, на которые они опирались. Он показал, насколько не соответствующими фактам были большинство из этих теорий. Даже несмотря на то что сам он не пришел к решению проблемы, его труд все равно представляет собой огромный интерес для тех, чье внимание привлекает феномен табу, и для тех, кто изучает те или иные косвенно связанные с ним вопросы.

МАЛИНОВСКИЙ

(1884–1942)

Бронислав Малиновский начал преподавать в Лондоне в 1924 г. Рэймонд Фёрс (позже ставший профессором и получивший титул баронета) и я были его первыми «антропологическими» учениками¹¹. Между 1924 и 1930 гг. он читал лекции всем остальным социальным антропологам, которые впоследствии возглавляли кафедры в университетах Великобритании и ее владений. Справедливо отметить, что детальные полевые исследования, проведенные к настоящему времени в антропологии, прямо или косвенно проистекают из учения Малиновского, так как он настаивал на том, что социальная жизнь простейшего народа может быть понята только в результате интенсивного изучения, и на том, что подготовка любого социального антрополога должна включать в себя по крайней мере одно долговременное исследование простейшего общества.

Ученик Хобхауза, Вестермарка и Зелигмана, Малиновский не только провел более длинный период времени в полевых исследованиях конкретного народа, чем какой-либо антрополог до него (он изучал тробрианцев в Меланезии с 1914 по 1918 г.), но и был первым антропологом, начавшим проводить полевую работу на языке местных жителей и решившим поселиться среди них на все время полевой работы. Данные обстоятельства позволили Малиновскому узнать тробрианцев настолько хорошо, что до конца своей жизни он продолжал описывать их общественные устои в длинных и изредка коротких монографиях.

Наиболее известна его работа «Аргонавты Западной части Тихого океана» (*Malinowski* 1922). Она начинается с общего рассуждения о методах и целях полевого исследования, за которым следует общий этнографический обзор: основные сведения о людях и культурах, входящих в ареал системы кула, и общие сведения об обитателях Тробрианских островов. Малиновский описывает в мельчайших подробностях обмен кула и, снабдив читателя массой побочной информации, делает попытку разъяснить его значение. Попытка заканчивается провалом, так как в ней нет ни намека на какую-либо социологическую интерпретацию. Как же так? Малиновский не имел никакого понятия об абстрактном анализе и соответственно о структуре. А если у него и было какое-то понятие об анализе «социальной системы», то он представлял его себе на чисто описательном уровне. Одно событие следует за другим, и оба описываются по очереди с пояснительными отступлениями. В обмене кула задействованы

лодки каноэ, стало быть, надо описать конструкцию и использование каноэ; кула предполагает визиты к соседним народам, следовательно, надо описать их обычаи и ремесла; кула также предполагает различные магические действия, поэтому все аспекты магии должны быть подробно разъяснены; наконец, бытуют рассказы и предания о прошлом кула — из этого следует, что отступление в мифологию тоже необходимо, и т.д. Из-за отсутствия понятия о структуре у Малиновского не было и стандарта социологических критериев. Единственный стандарт — это наличие связи между реальными событиями, и весь анализ, таким образом, представлял собой не более чем комментарий. Да и вообще в книге было уделено гораздо больше места магии, чем кула. Все, что Малиновский сообщает нам на 500 страницах, могло бы вполне уместиться и на пятидесяти. В некотором смысле его книга похожа на сочинение в жанре «социологического романа», подобного тем, что писал Золя. Неспособность отойти в сторону от простой фиксации событий и произвести анализ путем серии абстракций приводят к тому, что система родства, политические взаимоотношения между обществами, связанными системой кула, оказываются Малиновским совершенно незатронутыми. Порой незамеченными остаются даже существенно важные детали в обмене кула. Так, Малиновский не говорит нам, кто и с кем вступает в торговлю, каковы взаимоотношения между лицами в поселениях, участвующих в кула, и т.д.

Взаимоотношения, которые Малиновский все-таки разъясняет, являются по своему типу не абстракциями в рамках теоретической конструкции, какие мы обычно находим в естественных науках (а Малиновский понимал социальную антропологию именно как естественную науку), а простыми взаимоотношениями между различными формами поведения, т.е. между событиями. Например, тробрианцы прибегают к магии, чтобы защитить свои сады и лодки и чтобы обеспечить первым богатый урожай, а вторым — скорость. Это взаимозависимость между экономическим и ритуальным видами деятельности в том смысле, что между ними есть некая временная и пространственная связь. Это простое противопоставление. Но можно задать вопрос: если бы данная взаимозависимость была функционального порядка, как это отразилось бы на культивировании тех же садов? Ответ на этот вопрос нельзя получить с помощью метода Малиновского. Ответ может быть получен либо путем экспериментального наблюдения за ходом самой истории, либо с помощью сравнительного метода. Но сравнительный метод, несомненно, требует определенного понятия о «системе» или «структуре». Мы не

сравниваем мышь и кита как конкретные объекты — мы сравниваем их анатомическое строение и физиологию. Точно так же мы сравниваем не институты различных обществ как таковые, а скорее их отдельные аспекты и черты, т.е. абстракции. К примеру, когда я сравнивал магию народа занде с магией тробрианцев, я рассматривал лишь характер магических чар в связи с правилами наследования. Слабость подхода Малиновского обнаруживается особенно отчетливо, когда он пытается сказать что-то общее о целом ряде человеческих обществ, вместо того чтобы сделать надлежащее обобщение об одном.

В более поздней книге «Преступление и обычай в обществе дикарей» Малиновский пишет: «Мы можем только уповать на скорейшее и бесследное исчезновение из наших полевых записей всех этих разрозненных единиц информации: обычаев, поверий и разнообразных правил поведения, висящих в воздухе, как пыль, или, скорее, ведущих плоское существование на листе бумаги, которому недостает третьего измерения — измерения жизни. Только тогда теоретическая аргументация антропологии сможет освободиться от пространной вязи неуклюжих выводов, которые заставляют ученого чувствовать себя нелепо, а дикаря превращают в карикатуру» (*Malinowski 1926, 126*).

Именно на основе сведений подобного рода был возведен корпус антропологической теории. А поскольку большинство из них были попросту бессмысленны, то и в соответствующих теоретических конструкциях смысла быть не могло. Малиновский решил, что его задача — вывести антропологию из тупика. Его книга поэтому была направлена против мистических дикарей Леви-Брюля, идей Риверса и французских социологов о клановой солидарности, а также разнообразных гипотетических реконструкций Риверса и других ученых. Со времени исследований Бахофена, Поста и Келера и прочих исследователей XIX в. вниманием антропологов, например, владел вопрос о первобытном праве¹². Они опирались в данном вопросе на несостоятельные положения, а по мысли Малиновского, любые непрофессиональные наблюдения в изучении такого комплексного феномена, как право, бесполезны. Положения ученых XIX в. были к тому же привязаны к таким доктринам Моргана и других ученых, как первобытный промискуитет, групповой брак, первобытный коммунизм и др. «Все суждения подобного рода, — писал Малиновский, — покоились на предположении, что в первобытных обществах группа — будь то орда, клан или племя — всецело господствует над индивидом, а индивид покоряется наставлениям своего сообще-

ства, его традициям и мнениям с рабским и пассивным послушанием» (Malinowski 1926, 3). Малиновскому не составило труда продемонстрировать, что такие суждения являются бессмыслицей, и, пожалуй, мы обязаны ему за активные действия по развенчанию некогда общепринятых теорий, даже несмотря на то что его собственный вклад был скорее отрицательным, чем положительным. Сам он не предложил ни теории права, ни элементарного определения права или классификации его видов, не говоря уже о том, что в своем отношении к теоретикам прошлого как к «соломенным чучелам» он не проявил исследовательской тонкости и теоретической конструктивности.

Сформировавшиеся взгляды Малиновского как таковые представлены в его посмертно опубликованной и во многом подредактированной книге «Научная теория культуры» (Malinowski 1944). Это хороший образец болота тривиальности и многословия, в которое может завести попытка создания видимости естественнонаучного подхода. Увы, как мыслитель Малиновский был безнадёжен.

То, что Малиновский называет теорией, есть вовсе не теория, а *vade mecum** полевика — наставление по сбору и классификации материала, весьма похожее на «Заметки и вопросы»¹³. Его анализ не выходит за рамки описательности и по большей части представляет собой растолковывание очевидного и возведение расхожих истин в ранг научных концепций. По-видимому, Малиновский и сам чувствовал это. Он говорил по поводу своей книги (или, точнее, по поводу функциональной теории, изложенной в ней): «Ее основное предназначение — дать полевнику основные понятия и детальные инструкции, за какими явлениями следует наблюдать и как их фиксировать» (Malinowski, 1926, 175). «Данный тип функционального анализа легко обвинить в грехах тавтологии и банальности, а также в том, что он приводит нас в замкнутый логический круг — ведь если мы определим значение функции в удовлетворении потребностей, то логически можно прийти к выводу, что сами потребности появляются для того, чтобы удовлетворить существование функций. Например, кланы — один из видов внутренней дифференциации общества. Можем ли мы говорить о том, что на деле существует потребность в такой дифференциации, если в некоторых случаях ее попросту нет, поскольку многие общества живут без кланов и функционируют вполне нормально?» Вся эта книга — сплошное упражнение в фило-

* Букв. «следуй за мной» (лат.). В переносном смысле «наставление», «путеводитель».

софском прагматизме. Может быть, именно поэтому, говоря о войне — предмете, который ему лично не нравится, — Малиновский становится немногословен. Он заявляет, что война не удовлетворяет ни одну из потребностей современной Европы. Отчего же она тогда существует?..

РЭДКЛИФФ-БРАУН

(1881–1955)

Альфред Рэдклифф-Браун получил образование в бирмингемской школе имени короля Эдуарда, а затем в кембриджском Тринити-колледже, где он защитился по курсу психологии и этики. В Кембридже он познакомился с Риверсом и Хэддоном, направившими его интересы в сторону социальной антропологии¹⁴. Позже на него оказала большое влияние французская социология, особенно сочинения Дюркгейма. Его собственное воздействие на современную ему антропологию было в чем-то опосредовано публикацией результатов его полевых исследований на Андаманских островах и в Австралии, но в гораздо большей мере оно проявлялось в тех нововведениях, которые он вносил в теорию и методологию исследований в своих статьях и, пожалуй, в первую очередь даже лекциях.

Рэдклифф-Браун писал очень ясно с точки зрения стиля и аргументации, однако письмо давалось ему с трудом, и человеку, знакомому только с его сочинениями, трудно понять, как он мог стать столь выдающейся фигурой в мире антропологии. Его слава происходила скорее из его способности поселять энтузиазм среди студентов — в самом деле, он был готов обсуждать с ними научные проблемы не только в урочные часы, но в любое время и в любом месте. А студентов у него было множество по всему миру, ибо на протяжении своей карьеры он работал в университетах Кейптауна, Сиднея, Чикаго, Оксфорда, Александрии, Сан-Паулу, Грейамстауна и Манчестера. Он также недолго преподавал в Йоханнесбурге, а в Лондоне читал лекции в АШЭПН и Университетском колледже. Его учение, таким образом, распространилось весьма широко.

Главный вклад Рэдклифф-Брауна в антропологическую науку состоял в привнесенных им ясных теоретических определениях и заключался в его счастливом умении всегда отобрать нужный термин — он был истинным закройщиком концептуальных средств. Ему не было нужды привлекать студентов модными психологическими интерпретациями, и он сторонился умозрительной истории (впро-

чем, надо добавить, как и всякой истории вообще). Он продолжал настаивать на идее установления общих законов, или универсалий, на основе сравнительного анализа (под универсалиями он понимал положения или правила, применяемые без исключений), однако никогда не прибегал к статистике, и на деле его тип сравнительного метода чаще всего оказывался старым иллюстративным методом. К сожалению, я должен признать, что многое из написанного Рэдклифф-Брауном Штейнмец попросту заклеил бы как умозрительные рассуждения, а Нибур осудил бы как пример той самой бессистемной практики «научного исследования», при которой ученый сначала выдумывает более или менее сносное объяснение социального явления, а затем начинает искать подходящие факты, чтобы проиллюстрировать его, откидывая при этом все противоречащие факты. Я приведу лишь несколько примеров. Возьмем одну из ранних статей Рэдклифф-Брауна — «Брат матери в Южной Африке» (*Radcliffe-Brown* 1924). Возможно, в ней обоснованно оспаривается концепция пережитков, но мне вовсе не кажется, что это «образец научного анализа», как это казалось некоторым. Рэдклифф-Браун пытается показать, что, согласно принципу, который он называет «принципом единства группы сиблингов», привязанность, испытываемая ребенком к матери, распространяется также и на фигуру брата матери, в то время как уважение, испытываемое к отцу, точно так же относится к сестре отца. Высказав это предположение, Рэдклифф-Браун не делает ни малейшей попытки обосновать его с точки зрения системы родства как целостного явления (ведь брат матери, например, является также и братом жены отца). Он не пытается соотнести его и с такими явлениями, как право собственности или политический авторитет. Конкретные примеры ограничиваются всего лишь пятью случаями (для двух из них он даже не приводит источников), и все остальные народы мира просто игнорируются, несмотря на то что братья матери и сестры отца существуют повсеместно. Таким образом, аргументация Рэдклифф-Брауна представляет собой не более чем переливание из пустого в порожнее, и его выводы не подтверждаются фактическими данными из ряда обществ, в частности, они развенчиваются поздними исследованиями Малиновского на Тробрианских островах.

В другой статье Рэдклифф-Браун (чьи взгляды на связь между социологией и историей, надо заметить, напоминали взгляды Конта и теоретиков марксизма) сообщает нам, что тип религии в обществе определяется типом социальной структуры и что соответственно мы можем рассчитывать на присутствие культа предков там, где

находим систему линиджей (как, например, в Китае или Древнем Риме). Надо ли говорить, что есть множество обществ с культом предков, но без малейшего намека на систему линиджей, в то время как один из самых идеальных примеров такой системы может быть обнаружен у арабов-бедуинов, мусульман по вероисповеданию. А в другой статье он берется утверждать, что там, где жизнеобеспечение человека полностью зависит от охоты и собирательства, животные и растения становятся объектами «особого ритуального отношения». Он рассматривает данный случай как проявление следующего общего закона: любые объекты или явления, оказывающие важное воздействие на материальное или духовное благополучие общества, имеют тенденцию превращаться в объекты «особого ритуального отношения». Подобные суждения никак не соответствуют действительности (если только под «особым ритуальным отношением» не понимать просто «повышенное внимание», что вообще лишит выражение всякого конкретного смысла). «Общий закон» такого рода, если его применить к феномену тотемизма, будет противоречить множеству этнографических фактов, особенно тех, которые собраны на Африканском континенте. Не подтвердят его и исторические свидетельства о древних пастушеских и земледельческих обществах.

И наконец, последний пример. Рэдклифф-Браун заявляет, что в обществах, подразделяющихся на фратрии, последние всегда находятся в состоянии сбалансированной оппозиции — причем «сбалансированную оппозицию» он считает нужным теоретически определить как «комбинацию согласия и разногласий, солидарности и расхождений». Но разве это бывает как-то по-другому? Данное положение тривиально. Его суть вытекает из самого понятия о фратриях. Такое суждение можно высказать вообще о любой социальной группе.

Подобные обобщения, покоящиеся на единичных примерах, предстают в изложении Рэдклифф-Брауна либо чрезмерно общими — в такой степени, что они теряют всякий конкретный смысл, — либо чрезмерно узкими, ибо в тех местах, где он пытается сформулировать свои мысли более конкретно, он всякий раз приводит недостаточное число доказательств и забывает обратить внимание на противоречивые факты. Уместно вспомнить замечание Крёбера по поводу старой дилеммы ученых-обществоведов: «Когда они наконец приходят к формуле, которую никто не может упрекнуть в ошибке, она приобретает характер настолько логический, настолько удаленный от реальных явлений, что никто уже точно не знает, что с ней делать»¹⁵.

УАЙТ (1900–1975)

Лесли Уайт был историческим материалистом и крайним детерминистом. К тому же он был марксистом, несмотря на то что стремился подчеркивать, что опирается не на Маркса, а на отдельные положения Дюркгейма. В действительности он просто брал дюркгеймовские термины: «общество», «социальный» и «социологический» и заменял их словами: «культура», «культурный» и «культурологический». Впрочем, надо сказать, что в его аргументах по поводу отличия культурологии от социологии можно обнаружить много неясных мест, особенно если понимать социологию в том смысле, какой ей придавал Дюркгейм. Ведь артефакты и символы (то самое, в чем Уайт склонен усматривать собственно «культуру») у Дюркгейма имели четко выраженный социальный характер — характер материальных и идеальных связей между членами какого-либо общества или общественной группы. В книге «Наука о культуре» (White 1949) Уайт попытался конкретно обосновать необходимость в культурологии как отдельной науке, но по сути он просто свел всю предметную область социологии к узко трактуемой социальной психологии, которая в его понятии была не многим больше «психологии индивидов, выступающих членами социальных групп» (но поскольку индивиды только в этом качестве и выступают, Уайт мог бы с тем же успехом заявить, что социология нам вообще ни к чему и в исследованиях можно вполне обойтись одной психологией и культурологией). Все его рассуждения по данному вопросу представляются мне чисто терминологическими. Дюркгейм никогда не проводил различия между обществом и культурой. Язык, например, он понимал как средство коммуникации, используемое членами общества, а не как самодостаточную реальность *suí generis*, которую можно изучать безотносительно к ее социальной функции. Далее можно заметить, что при определении «культурного факта» Уайт пользуется теми же критериями, что и Дюркгейм, определяя «социальный факт». Эти критерии — общезначимость факта, его способность передаваться, его внешний, т.е. надличностный, характер, а также характер безусловно обязательный по отношению к индивиду. Рождаясь, человек входит в общество («культуру»), которое существовало до него: оно висит на нем, как одежда, в течение его жизни и продолжает существовать дальше, когда человека уже нет. Следовательно, социальные («культурные») факты имеют суперорганический или экстрасоматический характер и не могут быть поняты с биологической или психологической точки зрения — они должны непременно объясняться другими социальными («культурными») фактами.

Уайт следует научной классификации Конта, особенно в той ее части, где Конт говорит о трех стадиях (анимистической, метафизической и позитивистской). К тому же Уайт принимает на веру тезис Маркса о том, что история человека — это история технологических изменений, каждое из которых приводит к ряду изменений в культуре и в производственных отношениях, которые, в свою очередь, вызывают изменения в каждом социальном институте. Весь этот процесс совершается без какого-либо участия человеческой воли, которая является всего лишь иллюзией. «Ошибка суждения, что наше управление цивилизацией может быть углублено и улучшено при помощи социальных наук, на самом деле представляется еще более поразительной, чем я отмечал ранее. Призывать на помощь науку, сущность которой заключается в следовании принципам причинно-следственного детерминизма, и тем самым поддаваться философской доктрине Свободы воли — это значит вовлекаться в нечто весьма близкое к вершинам абсурда. Поистине, наука превратилась в современную магию! Ведь вера в то, что человек одним движением своей воли может воздействовать на природу и других людей *при условии, что он знает нужные секреты*, бытовала в первобытном обществе именно как *магия*. Эта вера сопровождает нас и сегодня, но сегодня мы называем ее наукой» (White 1949, 343).

Человек, стало быть, является творением культуры, которая повинуется своим собственным законам. В чем эти законы состоят — увы, не ясно (пожалуй, за исключением того положения, что культура имеет тенденцию к кумулятивному росту, — да и это вряд ли можно назвать законом, ибо Уайт сам признавал, что все может быть мгновенно уничтожено водородной бомбой). Для того чтобы серьезно говорить о «естественной науке о культуре», нужно прежде всего убедиться в существовании законов развития культуры, но о них Уайт сообщает нам не больше, чем Тайлор, которого сам Уайт считал «первым культурологом», потому что тот предпринял попытку объяснить одни культурные черты с точки зрения их исторических, географических и функциональных связей с другими культурными чертами. Что ж, Тайлора действительно интересовали культурные черты (т.е. социальное взаимодействие), а не люди. «Следующей достойной внимания попыткой обосновать науку о культуре, — говорит Уайт, — была попытка Дюркгейма». Уайт полагал, что под «коллективными представлениями» Дюркгейм на самом деле тоже подразумевал культурные черты. В подтверждение этого Уайт приводил цитаты типа: «Посредством сравнения мифов, народных легенд, традиций и языков нам надлежит исследовать, на каких основаниях коллективные представления (т.е.

„культурные черты“. — Э.Э.-П.) сходятся и расходятся, сталкиваются друг с другом и отталкиваются друг от друга» (White 1949, 88).

В переносном смысле Уайт, может быть, и прав: человеческое поведение следует объяснять с точки зрения человеческого поведения, а не посредством обращения к психологическим тенденциям. Но что хорошего он может предложить нам в прямом смысле? Ничего. В своих работах он долго рассуждает о том, как следует приступать к научному изучению культуры, но не предлагает нашему вниманию практически никаких доступных проверке гипотез (из сравнительного же анализа, по общему мнению, гипотезы такого рода всегда успешно выводятся). По сути, он предпринимает только одну попытку произвести какой бы то ни было анализ культурного явления, а именно анализ запрета на инцест, или кровосмешения.

Общие положения Уайта таковы: «Культура никогда не бывает простым скоплением, или арифметической суммой черт, культурные элементы всегда организованы в систему. Каждая культура характеризуется определенной степенью интеграции, она покоится на определенных основаниях и организовывается согласно определенным принципам или занятиям людей. Например, культура может быть организована с точки зрения охоты на тюленя, оленеводства, возделывания риса, промышленного производства или торговли. Важным фактором организации культуры могут выступать и военные действия. В каждой культурной системе можно различить ряд подсистем, которые уместно назвать культурными моделями, или вариациями. Живопись, музыка, мифология, философия, механика, промышленные ремесла, медицина и т.д. представляют собой примеры таких моделей, или вариаций» (White 1949, 215). Уайт намеревается доказать эти общие положения в ходе своих рассуждений о запрете на инцест. В целом его рассуждения повторяют мысли, высказанные еще Тайлором, но и те и другие по новизне могут соперничать разве что с писаниями Св. Августина. Он говорит, что, принуждая членов родственной группы вступать в брак на стороне, группа тем самым вовлекается в разнообразные внешние связи и постепенно интегрируется благодаря им в более широкое общество, приобретая большее влияние и устойчивость. Вот его собственные умозаключения: «Когда мы обращаем взгляд на культуру, которая определяет взаимоотношения между членами группы и регулирует их разнообразные общественные связи, мы сразу находим критерии для определения инцеста и происхождения экзогамии. Борьба за существование в человеческом обществе настолько же интенсивна, как и везде на земле. Как для индивида, так и для группы надежной

основой жизни служит кооперация. Членораздельная речь делает кооперацию в человеческом обществе не только возможной, но, более того, долговременной и разнообразной. Инцест был осмыслен и правила экзогамии были введены для того, чтобы сделать кооперацию принудительной и долговременной и тем самым придать жизни большую безопасность и устойчивость. Институт экзогамии был продуктом *социальной* системы, а не некой „био-нейро-сенсорно-мускульной“ системы. Это синтез конкретного ряда культурных элементов, сформировавшихся в общем потоке культурных черт. Вариации в понимании инцеста и характере существующих запретов на него обусловлены огромным разнообразием реальных ситуаций. В одном типе организации культуры (технологическом, философском и т.д.) мы обнаружим один тип запрета на инцест и соответствующие правила экзогамии, в иной ситуации — другой род запрета и другие правила. Таким образом, инцест и экзогамия могут быть определены с точки зрения способа жизнедеятельности народа, т.е. способа пропитания, средств защиты и нападения, способов передвижения и общения, обычаев поселения, видов знания, способов мышления и т.д. Способ жизнедеятельности во всех его аспектах (технологическом, философском, социологическом) является культурно детерминированным» (White 1949, 328).

Надо ли говорить, что подобное поверхностное толкование не представляет практически никакой научной ценности и уж, конечно, не конституирует «закон». Для того чтобы рассуждать о закономерностях, Уайту следовало бы показать, в какой мере разные типы запретов на инцест и разные правила экзогамии соотносятся с вариациями других социальных институтов. Какая польза в абстрактных утверждениях, что все это мы «так или иначе обнаружим»? Они опять приводят нас к ситуации, где найденный пример должен соответствовать теории. Все та же старая картина: 415 страниц, повествующих о том, что культура является естественной системой, подчиненной строгим функциональным и историческим законам; но на всех этих страницах невозможно найти ничего конкретного о какой-либо человеческой культуре как конкретном проявлении того или иного «закона». В чем заключены взаимосвязи? Как они варьируются от культуры к культуре? Ответов на эти вопросы — нет. И надо отметить одну любопытную, но существенную деталь: во всех статьях Уайта об американских индейцах — предмете многолетних полевых исследований — он даже не пытается доказать свою теоретическую точку зрения собранными этнографическими фактами.

ЛИТЕРАТУРА*

- Aron R. 1967. Les étapes de la pensée sociologique. Paris.
- Beattie J. 1964. Other Cultures.
- Black J.S., Chrystal G. 1912. The Life of William Robertson Smith.
- Borkenau F. 1936. Pareto.
- Bousquet G.H. 1925. Précis de sociologie d'après Vilfredo Pareto.
- Charlton D.G. 1959. Positivist Thought in France during the Second Empire, 1852-70. Oxford.
- Comte A. 1830-42. Cours de philosophie positive. Vols. 1-6. Paris.
- _____. 1851-54. Système de politique positive, ou traité de sociologie, instituant la religion de l'humanité. Vols. 1-4. Paris.
- _____. 1852. Catéchisme positiviste. Paris.
- Condorcet M. 1933 [1795]. Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain. Dir. par O.H.Prior. Paris.
- Coulanges F. de. 1864. La Cité antique. Paris.
- Dacey A.V. 1920. Lectures on the Relation between Law & Public Opinion in England. London.
- Driberg J. 1923. The Lango. London.
- Durkheim E. 1893. De la division du travail social. Paris.
- _____. 1895. Les règles de la méthode sociologique. Paris.
- _____. 1898. La prohibition de l'inceste et ses origines. — Année sociologique. Vol. 1.
- _____. 1899. De la définition des phénomènes religieux. — Année sociologique. Vol. 2.
- _____. 1902a. Sur le totémisme. — Année sociologique. Vol. 5.
- _____. 1902b. Review of: Seignobos C. La méthode historique appliquée aux sciences sociales. — Année sociologique. Vol. 5.
- _____. 1912. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris.
- Evans-Pritchard E.E. 1933. The Intellectualist Interpretation of Magic. — Bulletin of the Faculty of Arts. Vol. 1. Pt. 2.
- _____. 1934. Lévy-Bruhl's Theory of Primitive Mentality. — Bulletin of the Faculty of Arts. Vol. 2. Pt. 2.

* Список литературы к «Истории антропологической мысли» был выверен А.Сингером и приводится по тексту первоначального издания книги без изменений. Ввиду того что многие из цитат в рукописях Эванс-Причарда содержали нечеткие или неразборчивые указания на источники, процесс проверки литературы, по замечанию самого А.Сингера, был чрезвычайно труден.

- _____. 1959. Religion and the Anthropologists. The Aquinas Lecture. London.
- _____. 1965. Theories of Primitive Religion. Oxford.
- Ferguson A. 1766. An Essay on the History of Civil Society.
- _____. 1772. Institutes of Moral Philosophy.
- _____. 1783. The History of the Progress and Termination of the Roman Republic.
- _____. 1792. Principles of Moral and Political Science.
- Frazer J.G. 1900. The Golden Bough.
- _____. 1927. The Gorgon's Head.
- Goldenweiser A. 1915. Review of "Les Formes". — American Anthropologist.
- Hertz R. 1907. Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort. — Année sociologique. Vol. 10.
- _____. 1909. La prééminence de la main droite. — Revue philosophique. Vol. LXVIII.
- _____. 1910. Socialisme et dépopulation. — Les Cahiers du socialiste. Vol. 10.
- _____. 1913. Saint Besse. — Revue de l'histoire des religions. Vol. LXVII.
- _____. 1917. Contes et dictons. — Revue des traditions populaires.
- _____. 1922. Le péché et l'expiation dans les sociétés primitives. — Revue de l'histoire des religions.
- _____. 1928. Mélanges de sociologie religieuse et folklore. Paris.
- Hocart A.M. 1954. Social Origins. London.
- Homans G.C., Curtis C.P. 1934. An Introduction to Pareto and His Sociology.
- Home H. 1751. Essays on the Principles of Morality and Natural Religion.
- _____. 1807 [1774]. Sketches of the History of Man. Vols. 1–3.
- Jogland H.H. 1954. Ursprünge und Grundlagen der Soziologie bei Adam Ferguson. Berlin.
- Kaneko U. 1903. Moralphilosophic Adam Ferguson's. Lucka.
- Kettler D. 1965. The Social and Political Thought of Adam Ferguson. Ohio.
- Lehmann W.C. 1930. Adam Ferguson and the Beginnings of Modern Sociology. Ph.D. Dissertation (Columbia University). New York.
- Lévy-Bruhl L. 1903. La morale et la science des mœurs.
- _____. 1912. Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures.
- _____. 1921 [1900]. La philosophie d'Auguste Comte.
- _____. 1922. La mentalité primitive.
- _____. 1923. Primitive Mentality.
- _____. 1926. How Natives Think.
- _____. 1927. L'Âme primitive.
- _____. 1928. The Soul of the Primitive.
- _____. 1931. Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive.
- _____. 1935. La mythologie primitive.
- _____. 1936. Primitives and the Supernatural.
- _____. 1938. L'expérience mystique et des symboles chez les primitifs.
- _____. 1949. Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl.
- Lévi-Strauss C. 1945. French Sociology. — Twentieth-Century Sociology.
- Lowie R.H. 1936. Primitive Religion.

- Lubbock J.* 1870. *The Origin of Civilisation.*
- Lukes S.* 1973. *Emile Durkheim: His Life and Work.* New York.
- Maine H.* 1861. *Ancient Law.*
- _____. 1884. *Ancient Law.* 10th Edition.
- Malinowski B.* 1913. Review of "Les Formes". — *Folklore.*
- _____. 1922. *Argonauts of the Western Pacific.*
- _____. 1926. *Crime and Custom in Savage Society.*
- _____. 1944. *A Scientific Theory of Culture and Other Essays.*
- Marx K.* 1910. *The Poverty of Philosophy.*
- Mauss M.* 1925. *Essai sur le don, forme archaïque de l'échange.*
- _____. 1934. *Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive.*
- _____. 1938. *Une catégorie de l'esprit humain.*
- McLennan J.F.* 1865. *Primitive Marriage.*
- _____. 1896 [1876]. *Studies in Ancient History.*
- _____. 1885. *Patriarchal Theory.*
- Mill J.S.* 1961 [1865]. *Auguste Comte and Positivism.* Ann Arbor.
- Millar J.A.* 1806 [1771]. *The Origin of the Distinction of Ranks or an Inquiry into the Circumstances which Give Rise to Influence and Authority in the Different Members of Society.* Edinburgh.
- Montesquieu C.-L.* 1750 [1748]. *The Spirit of Laws.*
- Morgan H.* 1871. *The Systems of Consanguinity and Affinity.*
- Müller M.* 1882. *Introduction to the Science of Religion.*
- Myres J.L.* 1925. *The Method of Magic and of Science.* — *Folklore.* Vol. 36.
- Nieboer H.J.* 1900. *Slavery as an Industrial System.* The Hague.
- Pareto V.* 1916. *Trattato di Sociologia Generale.*
- _____. 1935. *The Mind and Society.*
- Peters E.L.* 1960. *Proliferation of Segments in the Lineage of the Bedouin of Cyrenaica.* — *Journal of the Royal Anthropological Institute.* Vol. 90.
- Pollock F.* 1876. *Principles of Contract.*
- Radcliffe-Brown A.R.* 1922. *The Andaman Islanders.*
- _____. 1924. *The Mother's Brother in South Africa.* — *South African Journal of Science.* Vol. 21.
- _____. 1952. *Structure and Function in Primitive Society.*
- Rivers W.H.R.* 1927. *Medicine, Magic and Religion.*
- Robertson Smith W.* 1881. *The Old Testament in the Jewish Church.*
- _____. 1882. *The Prophets of Israel.*
- _____. 1885. *Kinship and Marriage in Early Arabia.*
- _____. 1912. *Lectures and Essays of William Robertson Smith.*
- _____. 1927 [1889]. *Lectures on the Religion of the Semites.*
- Schmidt R.W.* 1931 [1912]. *The Origin and Growth of Religion.*
- Sorokin P.* 1928. *Contemporary Sociological Theories.*
- Stanner W.E.* 1963. *On Aboriginal Religion.*
- _____. 1967. *Reflections on Durkheim and Aboriginal Religion.* — *Social Organization.*
- Steiner F.* 1954a. *Enslavement and the Early Hebrew Lineage System.* — *Man.*

-
- _____. 1954b. Notes on Comparative Economics. — *British Journal of Sociology*. Vol. 5.
- _____. 1954c. Chagga Truth. — *Africa*. Vol. 24.
- Stewart D.* 1854-58. *Collected Works of Dugald Stewart*. Vols. 1-10. Edinburgh.
- Strehlow T.G.H.* 1947. *Aranda Traditions*.
- Tylor E.* 1861. *Anahuac*.
- _____. 1865. *Researches into the Early History of Mankind*.
- _____. 1871. *Primitive Culture*.
- _____. 1889. On a Method of Investigating the Development of Institutions. — *Journal of the Royal Anthropological Institute*. Vol. 18.
- Van Gennep A.* 1908. *Les Rites de passage*.
- _____. 1920. *L'état actuel du problème totémique*.
- Webb C.* 1938. *Group Theories and Religion and the Individual*.
- White L.A.* 1949. *The Science of Culture*.

ЛЕКЦИИ

СОЦИАЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

*Лекция памяти Маретта
(1950 г.)*

Уважаемые коллеги, я глубоко признателен за ваше приглашение прочитать лекцию памяти ректора Роберта Маретта — замечательного учителя социальной антропологии и моего личного друга и помощника на протяжении 20 лет. Я тронут и вашим решением провести ее в этом знакомом зале¹.

Я выбрал своей темой достаточно объемный вопрос — вопрос метода. Успехи, сделанные социальной антропологией за последние 30 лет, и факт возникновения новых кафедр в ряде университетов требуют, как мне кажется, определенного переосмысления существа нашей дисциплины и того направления, в котором она развивается или, если хотите, должна развиваться, поскольку антропология перестала быть любительским занятием и превратилась в профессию. Среди самих антропологов по данному вопросу наблюдается некоторое расхождение мнений, разделяющее, условно говоря, тех, кто считает антропологию естественнонаучной дисциплиной, и тех, кто, подобно мне самому, видит в ней одну из гуманитарных наук. Это расхождение мнений, нередко выражающее самые различные ценностные и эмоциональные позиции ученых, откровенно проявляется везде, где только возникает дискуссия о методах и целях нашей дисциплины. Пожалуй, наибольшую остроту оно приобретает в тех случаях, когда обсуждаются взаимоотношения антропологии с историей. Я собираюсь посвятить достаточно большую часть моей лекции обсуждению этих взаимоотношений, поскольку в них затронутый вопрос высветивается самым отчетливым образом. Но для того чтобы составить определенное представление о том, как возникли все эти дисциплинарные проблемы, нам сначала необходимо бросить взгляд на период зарождения и становления нашей дисциплины.

Становление дисциплины в XVIII в.

Вряд ли можно утверждать, что та или иная исследовательская дисциплина когда-либо приобретала автономное значение, прежде чем начинала

преподаваться в университетах. В данном смысле социальная антропология — очень молодая дисциплина. Но в другом смысле можно сказать, что она зародилась вместе с началом философских рассуждений человека, ибо везде и во все времена людям было свойственно высказывать теории о природе человеческого общества. Если следовать этой точке зрения, то конкретный момент в истории, к которому можно было бы приписать начало социальной антропологии, отыскать невозможно. Но все же должен существовать определенный исторический момент, за пределы которого вряд ли стоит углубляться, изучая становление дисциплины. В случае с нашей дисциплиной это вторая половина XVIII в. Антропология — дитя эпохи Просвещения. В ее историческом развитии по сегодняшний день можно обнаружить характерные черты, указывающие на наследие этой эпохи.

Во Франции интеллектуальный линидаж антропологии протягивается от Монтескье и энциклопедистов (в частности, Д'Аламбера, Кондорсе и Тюрго) через Сен-Симона, впервые ясно обосновавшего необходимость в науке об обществе, до его же ученика Конта, назвавшего эту науку социологией. Данная традиция французского философского рационализма опосредованным образом, через сочинения Дюркгейма, его последователей и Леви-Брюля, продолживших линию Сен-Симона, оказала большое воздействие на британскую социальную антропологию.

Нашими прямыми предшественниками были шотландские философы-моралисты, чьи работы можно считать типичными для духа XVIII в. Это Дэвид Юм, Адам Смит, Томас Рид, Фрэнсис Хатчисон, Дюгалд Стюарт, Адам Фергюсон, лорд Кеймс и лорд Монбоддо. Данные авторы черпали свое вдохновение из трудов Бэкона, Ньютона и Локка, но, несомненно, находились и под большим влиянием Декарта. Они настаивали на том, что изучение человеческого общества (на которое они смотрели как на естественную систему или организм) должно быть строго эмпирическим по характеру, и считали, что общество как феномен может быть объяснено с точки зрения общих принципов или законов при помощи индуктивного метода, т.е. тем же способом, каким в физике объясняются физические явления. Они настаивали и на том, что изучение общества должно быть нормативным по характеру, т.е. считали, что в исследованиях человеческой природы необходимо искать нормы естественного закона, которые должны быть одинаковыми во всех человеческих обществах и во все времена. К тому же эти авторы верили в законы прогресса и в его бесконечность. Они полагали, что человек, будучи одинаковым во всех обществах, должен продвигаться вперед по определенной линии, проходящей через заданные ступени развития, и что данные ступени развития могут быть реконструированы методом, которому Дюгалд Стюарт дал название «метод предположительной истории» и который впоследствии приобрел название «сравнительный метод». Вот в целом и все составляющие антропологической теории в том виде, в каком она перешла в XIX в. и, можно сказать, даже дошла до сегодняшнего дня.

Конечно же, упомянутые авторы — и французские, и английские — были по роду своей деятельности и понятиям того времени философами. Таковыми

они себя и считали. Несмотря на все их разговоры об эмпиризме, они гораздо чаще опирались на интроспективные и априорные рассуждения, чем на практические исследования общества. К фактам по большей части они обращались лишь для того, чтобы проиллюстрировать или подкрепить те или иные теории, достигнутые на основе умозрительных выводов. Только начиная с середины XIX в. отдельные попытки изучения социальных институтов стали приобретать характер систематических исследований с некоторой претензией на научную строгость. За десятилетие с 1861 по 1871 г. был опубликован целый ряд трудов, которые мы сегодня считаем классическими: «Древнее право» Мэна, «Материнское право» Бахофена, «Античный город» Фюстеля де Куланжа, «Первобытный брак» Мак-Леннана, «Исследования по ранней истории человечества» Тайлора и «Системы родства» Моргана. Не в каждом из этих трудов первобытные общества выступали непосредственным объектом исследования, но даже в работах, имевших наименьшее отношение к таковым (например, в «Древнем праве»), поднимались вопросы о простейших институтах на раннем этапе развития классических обществ. К серьезному изучению первобытного общества как самостоятельного феномена первыми обратились Мак-Леннан и Тайлор в Великобритании и Морган в Америке.

Антропология XIX в.

Вышеупомянутых авторов, как, впрочем, и ученых предшествовавшего поколения, одинаково волновал вопрос о том, как разделить изучение социальных институтов и простые спекулятивные рассуждения. Все они полагали, что этого можно достичь, если начать придерживаться строго эмпирических правил в исследованиях и обратиться к использованию сравнительного метода. Следуя данному методу, они создали многочисленные тома работ, нацеленные на то, чтобы проиллюстрировать происхождение и развитие социальных институтов: происхождение моногамного брака от промискуитета, частной собственности от общинного коммунизма, контракта от статуса, промышленности от скотоводства, позитивной науки от теологии и монотеизма от анимизма. Порой, особенно при изучении религии, они искали объяснение явлениям с точки зрения не только исторического, но и психологического развития.

Антропологи-викторианцы были людьми блестящих способностей, широкого кругозора и цельного характера. Если они и преувеличивали значение формального сходства в обычаях и верованиях в ущерб внутренним различиям, присутствовавшим в них, они все-таки исследовали реальную, а не надуманную проблему, пытаясь объяснить наличие сходных черт в культурах и обществах, разделенных в пространстве и времени. Их исследования дали науке много ценного. И все же сегодня трудно читать их теоретические выкладки без некоторого раздражения — временами в них поражает даже некоторое самодовольство. Несмотря на то что с помощью сравни-

тельного метода эти авторы смогли отделить общее от частного и создать соответствующие классификации социальных явлений, теоретические объяснения данных явлений, как правило, оказывались одной и той же гипотетической шкалой прогресса, на одном конце которой находились социальные институты Европы и Америки XIX в., а на другом — все то, что считалось их антитезой. Эти авторы принимались разрабатывать концепции о стадиях, чтобы показать, какой характер имел процесс на шкале исторического развития. В конечном счете им оставалось только порыскать в дебрях этнографической литературы, чтобы проиллюстрировать каждую из выдвинутых стадий конкретными примерами. Очевидно, что подобные реконструкции должны были отличаться не только субъективностью моральных оценок, но и сугубо условным, гипотетичным характером. Социальные институты не могут быть осмыслены — а тем более верно объяснены — с точки зрения их происхождения (независимо от того, вкладывается ли в термин «происхождение» смысл «истоков», «первопричин» или «простейших форм»). При всех разговорах об эмпирическом подходе к изучению социальных явлений антропологи XIX в. оставались настолько же склонны к философским, умозрительным и часто догматическим рассуждениям, насколько и философы-моралисты предшествующего столетия. Но надо отметить, что они по крайней мере осознавали необходимость подкрепления теоретических конструкций фактическими данными — необходимость, которую практически не видели философы-моралисты. Вследствие этого была проделана огромная работа по изучению письменного материала, систематизированию этнографических фактов и их сведению в литературные «склады» (упомяну лишь самый крупный из них — «Золотую ветвь» Фрэзера).

Неудивительно, что антропологи XIX в. полагали, что пишут исторические труды. Научное познание той эпохи носило отчетливо выраженный исторический характер, и сама история в Англии того времени все еще считалась литературным искусством. Преобладание «генетического» подхода, принесшего впечатляющие результаты в филологии, было столь же очевидным, по замечанию лорда Актона², и в исследованиях права, экономике, естественных науках, теологии и философии. Везде наблюдалось страстное стремление открыть происхождение всего сущего — происхождение видов, религии, права и т.д. Везде наблюдалось одно и то же стремление объяснить близкое и знакомое с точки зрения далекого и незнакомого — *la hantise des origines**, как впоследствии эту тенденцию, говоря конкретно об истории, назвал Марк Блок.

Но как бы то ни было, я не думаю, что источник путаницы в работах XIX в., как сегодня полагают многие, следует видеть в том обстоятельстве, что авторы того времени попросту верили в прогресс и стремились во что бы то ни стало обнаружить метод, дающий возможность реконструировать происхождение социальных явлений. В самом деле, они прекрасно отдавали себе отчет в том, что их построения были лишь гипотезами, которые не

* Наваждение, навязчивость вопроса о происхождении (фр.).

могли быть подвергнуты окончательной проверке. Источник путаницы в большинстве их сочинений скорее следует искать в положении, унаследованном ими от эпохи Просвещения и гласящем, что общества являются естественными системами или организмами, имеющими заданную траекторию развития, которая может быть сведена к общим принципам или законам. Именно по этой причине в их концепциях закономерности логического характера предстают как объективные и необходимые взаимосвязи, а типологические классификации — как схемы неизбежного исторического развития. Можно без труда проследить, как в антропологии и философии истории из комбинации понятий о «научном законе» и «прогнесе» выводятся «стадии», приобретающие характер прокрустова ложа. Предположение о неизбежности придает этим стадиям нормативную роль.

Антропология XX в.

Реакция на попытки объяснения социальных институтов с точки зрения параллельного и — в идеале — однолинейного развития наступила уже в конце XIX в. Несмотря на то что так называемый эволюционистский подход в антропологии был переосмыслен и изложен заново в работах Вестермарка и Хобхауза³, он утратил свою привлекательность. Во всяком случае перестал быть стимулом к дальнейшим исследованиям, поскольку, после того как все стадии человеческого развития были размечены, ученым не оставалось ничего более интересного, как прикреплять к ним канцелярские ярлыки. В поисках вдохновения некоторые антропологи стали обращаться к психологии, которая, как им казалось, обещала решить многие из их проблем, не привлекая исторические гипотезы. Данное обращение к психологии оказалось — и с тех пор оказывалось всегда — попыткой построить дом на зыбком песке. В настоящей лекции я больше не буду касаться взаимоотношений между антропологией и психологией — не потому, что считаю их темой, не важной для дискуссии, но лишь потому, что это потребовало бы больше времени, чем мне сегодня отпущено, и лучшего знания психологии, чем мое.

Критика эволюционистской теории, вытекавшая уже из одного факта пренебрежения ею теми, кто, подобно бывшему ректору Маретту, перешел к поискам психологического истолкования обычаев и верований, дополнялась критикой с двух других сторон: диффузионистской и функционалистской. Аргументация диффузионистов опиралась на то очевидное обстоятельство, что культура нередко предстает продуктом заимствования, а не продуктом спонтанного роста, якобы обусловленного единой человеческой природой и одинаковыми потенциальными возможностями общественного развития. В рассуждении о социальных изменениях, не принимающем во внимание реальные события, диффузионисты усматривали уход в картезианскую схоластику. К сожалению, в Англии влияние данного подхода осталось непро-

должительным — в какой-то мере по причине его неверного применения Элиотом Смитом, Перри и Риверсом. Но другой подход, функционалистский, оказался гораздо более влиятельным, будучи в то же время гораздо более радикальным по его мерам. Функционалисты раскритиковали как эволюционистскую, так и диффузионистскую антропологию — причем не на тех основаниях, что в обоих подходах исторические реконструкции не поддавались проверке, а просто потому, что оба подхода были по существу историческими. С точки зрения функционалистов, история общества не имела никакого отношения к изучению общества как естественной системы.

Сходные тенденции можно было наблюдать и в других областях познания. Появились функциональная биология, функциональная психология, функциональная экономика и функциональное изучение права. Однако антропологи с большей готовностью восприняли данную точку зрения по той причине, что антропология обычно имеет дело с изучением обществ, историю которых реконструировать невозможно. Готовность к восприятию функционализма была отчасти обусловлена и тем воздействием, которое на британскую антропологию оказала традиция философского рационализма Дюркгейма и его школы. В общем и целом это воздействие было не только глубоким, но и благотворным. Оно дополнило традицией, отличавшейся осмыслением общих вопросов, британскую традицию разрозненных эмпирических исследований, сущность которой хорошо иллюстрирует то, как ученые-теоретики типа Тайлора и Фрэзера обращались с этнографическим материалом, а также характер предшествующих описаний «примитивных» народов, оставленных путешественниками, миссионерами или колониальными администраторами. Впрочем, если ученого не сдерживает балласт этнографических фактов, он начинает легко увлекаться воздушными дискуссиями, сухими логическими классификациями и часто впадать в претенциозность или скептицизм.

Функциональная теория

Функциональная теория общества, которая до недавнего времени правила в научном мире Англии, на самом деле не нова. Как мы уже могли заметить, в некоторой степени ее придерживались антропологи-викторианцы, а до них философы-моралисты. И конечно, сама идея имеет гораздо более длинную генеалогию в философии политики. В современной и несколько более механистичной форме она была изложена Дюркгеймом, а в специфической эволюционной перспективе — Спенсером. А в совсем недавнее время ее еще более четко и последовательно изложил Рэдклифф-Браун. Человеческие общества — это естественные системы, в которых все части взаимозависимы и каждая часть выполняет свою роль в определенном комплексе взаимоотношений, необходимых для поддержания целого. Цель социальной антропологии — свести всю общественную жизнь к таким законам или общим положениям о природе вещей, которые позволили бы делать про-

гнозы. Новизна такой формулировки теории состоит в том, что любое общество можно удовлетворительно объяснить, не ссылаясь на его прошлое. Практически все без исключения философы-моралисты XVIII в. идею о социальной системе и социологических законах представляли в форме всеобщей истории, т.е. естественной истории человеческого общества. Непреходящей мечтой их последователей, викторианцев, было открытие первопричин, или начал, обусловивших появление институтов и их дальнейшее развитие в соответствии с законами прогресса. Современная версия изучения общества как естественной системы, даже в тех случаях, когда она формально допускает необходимость исследования социальных изменений, гласит совсем другое: для того чтобы объяснить функционирование общества, ученому не требуется знать ничего о его истории, точно так же как физиологу не нужно вдаваться в историю развития организма, для того чтобы понять его. И в том, и в другом случае исследователь имеет дело с естественными системами, которые могут быть описаны с точки зрения естественных законов и к истории обращения не требуют.

Ориентация на функционализм, поставившая первостепенное ударение на взаимосвязи вещей, явилась одной из основных причин возникновения профессиональных полевых исследований детального, всеобъемлющего характера — полевых исследований такого типа, который был совершенно неизвестен антропологам XIX в., довольствовавшимся при построении своих теорий фактами и материалами, собранными любителями и случайными людьми. Благодаря данной ориентации сегодняшние антропологи стали осознавать гораздо четче, чем их предшественники, что понять человеческое поведение можно только в том случае, если рассматривать его в целостном социальном контексте. В наши дни все социальные антропологи признают, что каждый аспект жизнедеятельности в простейших обществах должен подвергаться систематическому полевому изучению, и все они одинаково придерживаются правил целостного, холистического подхода при последующей интерпретации своих полевых наблюдений.

Однако же не каждую теорию, имеющую эвристическую ценность, можно считать здоровой саму по себе. В адрес функциональной теории было высказано множество возражений. В самом деле, утверждение, что в человеческих обществах следует видеть системы естественного порядка, является не более чем предположением. У Малиновского ссылки на функциональную теорию, несмотря на все вкладываемое в них значение, были, по сути, всего лишь литературным приемом. Функциональная теория подразумевает, что в заданных условиях никакая деталь социальной жизни не может выполнять роли большей, чем та, которая ей предназначена, и что, следовательно, каждый обычай обладает конкретной социальной ценностью. В таком постулате наивный детерминизм дополняется элементами грубой телеологии и прагматизма. Далее, можно считать, что цель социальной антропологии — установление социологических законов, но ничего, даже отдаленно напоминающего естественнонаучный закон, она пока не сформулировала. Общие положения, которые выводились время от времени, являются по большей

части умозрительными и в любом случае слишком общими для того, чтобы в них была какая-то конкретная ценность. Многие из этих положений являются обычными догадками типа *post factum* и нередко представляют собой просто тавтологии или банальности. Более того, утверждение, что общество достигает своего нынешнего состояния, проходя через последовательность уникальных событий, трудно примирить с заявлением, что общество в его современном состоянии может быть исчерпывающе объяснено с точки зрения естественного закона. В своем крайнем выражении функциональный детерминизм приводит к абсолютному релятивизму и превращает в абсурд не только теорию, но и всю мыслительную деятельность.

Тем не менее, если по всем названным и неназванным причинам я не могу принять существо функциональной теории, все еще доминирующей в британской антропологии, я вовсе не утверждаю, что человеческие общества не являются в некотором смысле системами своего рода и что они не могут быть приемлемо объяснены. Я возражаю против другого, а именно против того, в чем я усматриваю остатки философских доктрин эпохи Просвещения и викторианских идей об исторических стадиях. На данном этапе концепция эволюции уступила место идее о прогрессе, но в остальном теоретические конструкции до сих пор сооружаются в философской манере и только потом накладываются на факты. Я приписываю это тому обстоятельству, что антропологи до сих пор стараются моделировать свои исследования по образцу естественных, а не исторических наук. Именно к этому важному вопросу я теперь и хочу перейти. Заранее прошу прощения у историков, если что-то из сказанного далее покажется им очевидным или само собой разумеющимся. Думаю, мои замечания вызовут горячие разногласия среди моих коллег-антропологов.

Антропология и история

В рассуждении о взаимоотношениях между социальной антропологией и историей необходимо затронуть целый ряд различных вопросов, если мы хотим извлечь какую-то пользу из такого рассуждения. Первый вопрос можно сформулировать так: помогает ли знание о происхождении той или иной социальной системы объяснить ее современное состояние? Прежде всего надо отметить, что историю можно понимать в разных смыслах, хотя в письменных обществах разграничение между данными смыслами не так легко уловить, как в случае с бесписьменными обществами. В одном смысле историю можно понимать как аспект сознательно поддерживаемой традиции народа — аспект, играющий активную роль в его общественной жизни. История — это коллективное представление о событиях, коллективная репрезентация событий, имеющая характер, качественно отличный от самих событий. Это то самое, что в социальной антропологии часто называется мифом. Антропологи-функционалисты понимают историю именно в этом

смысле, т.е. с точки зрения смеси фактов и фантазии, и считают, что ее изучение имеет прямое отношение к изучению культуры, частью которой данная история является. Вместе с тем они напрочь отвергают идею реконструкции истории первобытных обществ, не оставивших нам документального наследия, на основании косвенных этнографических свидетельств. В защиту их позиции можно привести определенные аргументы — хотя, как мне кажется, аргументы не такие веские, как полагают некоторые, ибо вся история по необходимости представляет собой реконструкцию, в которой вероятность достоверности всегда зависит от наличия или отсутствия свидетельств. Один лишь тот факт, что антропологи XIX в. подходили к исторической реконструкции некритическим образом, не должен приводить нас к выводу, что любые исследования в данном направлении являются пустой тратой времени.

Выплескивая из корыта воду умозрительной истории, функционалисты выплеснули и ребенка. Они заявили (Малиновский — особенно громко), что даже в тех случаях, когда у нас имеются зафиксированные свидетельства об истории общества, они все равно не имеют отношения к функциональному изучению общества. Я считаю такую точку зрения неприемлемой. Утверждение, что функционирование институтов в любой момент времени можно понять, не вдаваясь в вопрос о том, как эти институты пришли к рассматриваемому состоянию, кажется мне абсурдным. Более того, мне кажется, что игнорирование вопроса об историческом развитии институтов мешает антропологам-функционалистам не только исследовать явления в диахронном разрезе, но и тестировать их собственные функционалистские теоретические конструкции, которым они придают такое большое значение. Ведь именно история могла бы дать им в руки поле для эксперимента.

Проблема, упомянутая здесь, приобретает особенно насущный характер ввиду того, что даже если сегодня антропологи по-прежнему изучают человеческие группы, относительно простые по структуре, данные группы все чаще и чаще оказываются включенными в состав более крупных исторических образований — таковы, например, крестьянские общины Ирландии или Индии, племена арабов-бедуинов, этнические меньшинства Америки и т.д. В наши дни антрополог не должен игнорировать историю: он должен либо отказаться от изучения истории на веских основаниях, либо раз и навсегда признать первостепенное значение истории для своей работы. А поскольку антропологи все чаще берутся за исследования сложных обществ, то можно предсказать, что эта проблема в очень скором будущем станет более острой и что направление теоретического развития нашей дисциплины будет в значительной мере зависеть от того, каким образом она будет разрешена.

Второй вопрос, на который нам следует обратить внимание, несколько отличен от первого. В нем нас интересует не столько то, должна ли история являться необходимой составной частью общественнонаучного исследования, сколько то, надо ли социологам и антропологам, изучающим политические или религиозные институты, включать в поле своего зрения те общества, которые известны нам только по работам историков. Антропологи-функ-

ционалисты (по крайней мере у нас в Англии) из-за их общей не любви к историческому методу полностью отвернулись от исторических сочинений, невзирая на собственное утверждение, что целью социальной антропологии является создание естественной истории человеческих обществ, т.е., подчеркиваю, *всех* человеческих обществ. Поступив так, они закрыли самим себе доступ к ценному сравнительному материалу, поставляемому древними обществами, вполне сравнимыми по их структуре с многими из тех самых «примитивных» культур сегодняшнего дня, которые антропологи считают своей «епархией».

Третий и, с моей точки зрения, наиболее важный вопрос имеет методологический характер: не является ли социальная антропология, при всем ее нынешнем неуважении к истории, сама чем-то вроде историографического ремесла? Чтобы ответить на этот вопрос, нам следует прежде всего посмотреть на то, *что* антрополог делает в ходе своих исследований. Он едет жить на несколько месяцев или лет к людям того или иного простейшего общества. Он старается войти в их образ жизни так непосредственно, как он может, учится говорить на их языке, мыслить их мыслями и чувствовать их чувствами. Затем он критически переосмысливает и интерпретативно переживает свой опыт с точки зрения концептуальных категорий и ценностей его собственной культуры и с точки зрения общего багажа знаний его научной дисциплины. Иными словами, он переводит опыт одной культуры на язык другой.

На данном уровне социальная антропология имеет характер литературного импрессионистского искусства. Однако даже в самом небольшом и частном этнографическом исследовании антрополог старается продвинуться дальше простого понимания мыслей и ценностей и их перевода на язык своей культуры. Он стремится вскрыть структурную организацию общества и определенные закономерности, которые, будучи установленными, позволили бы ему взглянуть на общество как на целое, как на систему из взаимозависимых абстрактных частей. В данном случае можно было бы говорить уже не только о «культурном» понимании общества с точки зрения отдельного индивида, ознакомившегося с его нравами и вникшего в его жизнь, но и о «социологическом» его понимании.

Историкам — по крайней мере историкам, изучающим социальную историю и экономическую историю, — должно быть хорошо известно, что я подразумеваю под социологическим пониманием общества. Виноградов видел английское общество XI в. под углом зрения⁴, совершенно отличным от видения норманнов или англосаксов, а также чужеземца, выучившего местный язык и поселившегося среди местных жителей. Подобно этому, антрополог, изучающий конкретное общество, стремится понять в нем то, что ни один местный житель не сможет объяснить и никакой случайный знаток-любитель, независимо от степени его познаний, распознать в данном обществе не сможет. Антрополог стремится понять фундаментальную структуру общества. Увидеть воочию такую структуру нельзя, ибо она — сеть абстрактных конструкций. Даже несмотря на то что каждая из этих конст-

рукий выводится из анализа объективно наблюдаемого поведения, в основе она все равно представляет собой умственное построение самого антрополога. Соотнося такие конструкции и пытаясь обнаружить в них логические закономерности, антрополог получает возможность взглянуть на общество как на единое целое и рассмотреть это общество в его наиболее важных аспектах.

Мысль, которую я пытаюсь выразить, может быть проиллюстрирована на примере знания языка. Локальный язык всегда знаком местному жителю и может быть выучен чужеземцем, однако ни тот ни другой обычно не понимает, в чем состоит его фонологическая или грамматическая структура. Подобную структуру в состоянии вскрыть только подготовленный лингвист. На основании анализа лингвист сводит языковое разнообразие к ряду абстракций и демонстрирует, что данные абстракции проявляют те или иные закономерности и могут быть объединены в ту или иную логическую систему. То же самое старается делать и антрополог. Он стремится вскрыть структурные закономерности, присутствующие в обществе. Вскрыв закономерности в одном обществе, он сравнивает их с закономерностями, обнаруженными в других обществах. Исследование каждого общества обогащает его знание о вариациях существующих социальных структур и улучшает его шансы на построение правильной типологии форм таких структур, на обнаружение их фундаментальных черт и на выяснение самих причин вариаций.

Я постарался показать, что работа социального антрополога распадается на три фазы, или, говоря другими словами, протекает на трех уровнях абстракции. Сначала антрополог стремится понять и осмыслить наиболее важные аспекты изучаемой культуры и перевести их на язык концептуальных категорий своей собственной культуры. Но то же самое продельывает и историк. На данном уровне между двумя дисциплинами нет существенного различия ни с точки зрения цели, ни с точки зрения метода. К исследовательскому материалу как антрополог, так и историк подходят в равной мере избирательно. Сходство между двумя дисциплинами затемняется здесь тем обстоятельством, что антрополог занимается непосредственным изучением общественной жизни, а историк — ее косвенным изучением по документам и другим доступным свидетельствам. Однако это различие имеет не методологический, а чисто технический характер. Близость антропологии к истории часто остается незамеченной и вследствие того, что антропология имеет дело преимущественно с первобытными обществами, не оставившими нам письменных исторических свидетельств. Но в этом опять же нельзя усмотреть методологического различия. Я согласен с мнением Крёбера, что фундаментальная черта исторического метода состоит не в его способности расставить события по хронологии, а в его способности произвести описательную интеграцию событий в рамках общей схемы. Эта черта объединяет социальную антропологию с историческими исследованиями. Задача, которую традиционно берут на себя антропологи, фактически заключается в создании частных разделов общей истории, в создании цельных описаний жизни конкретного народа в конкретный момент времени — описаний,

вполне подобных тем, которые создают историки, исследуя конкретное общество в конкретную эпоху, ибо историки точно так же не просто фиксируют последовательность событий, но стремятся раскрыть существующую между ними связь. Наконец, тенденцию антропологов рассматривать каждый социальный институт как отдельную функциональную часть целого общества тоже нельзя возводить в ранг методологического различия. Сегодня любой добросовестный историк, если мне позволят вынести такое суждение, должен стремиться к такому же целостному взгляду на вещи.

Следовательно, тот факт, что проблемы антрополога обычно носят синхронный характер, а проблемы историка — диахронный, представляется мне лишь формальным различием, обусловленным рядом специфических обстоятельств, но никак не настоящим расхождением в исследовательских интересах. Фиксируя свое внимание на конкретной культуре в конкретный период времени, историк принимается за создание того самого, что мы бы назвали антропологической монографией («Культура Ренессанса» Буркхардта может послужить замечательным примером). Принимаясь за описание общества, развивающегося во времени, антрополог берется за книгу по истории — книгу, конечно, отличающуюся по типу от стандартной повествовательной истории политических событий, но во всех основных чертах схожую с работой по социальной истории (в отсутствие другого примера сошлюсь на мою собственную монографию «Сануси Киренаики»).

На втором этапе своей деятельности антрополог пытается продвинуться на шаг вперед и стремится посредством анализа вычленить скрытую структуру общества. Делая так, он в своих исследованиях уходит дальше, чем некоторые консервативные или робкие историки. Однако многие другие историки предпринимают точно такой же шаг. Я не имею в виду авторов, занимающихся или занимавшихся философией истории (Вико, Гегель, Маркс, Шпенглер или Тойнби), и не говорю о тех авторах, которые занимались практически исключительно социальной историей (Вебер, Тоуни, Зомбарт, Адам Смит, Савиньи или Бакл). Я говорю об историках в более строгом и ортодоксальном смысле слова, таких, как де Куланж, Виноградов, Пирен, Мейтленд или Поуик⁵. Стоит, вероятно, заметить, что те исторические труды, в которых антропологи видят пример использования социологического метода, обычно связаны с ранними этапами истории. На данных этапах описываемые общества напоминают скорее «примитивные» общества, чем сложные общества более поздних исторических эпох, и документальные свидетельства здесь представлены не в таком количестве, чтобы их не мог проработать и уместить в своем сознании конкретный исследователь. Древняя культура как целое, таким образом, может изучаться одним человеком в той же мере, как отдельным антропологом может изучаться современное простейшее общество. Читая работы упомянутых выше историков, антропологи начинают понимать, что они сами занимаются исследованием тех же самых вещей и стараются осмыслить их в той же самой манере.

На третьем этапе своей деятельности антрополог сравнивает различные типы социальных структур, выявленных в ходе анализа разнообразных

обществ. На историка, предпринимающего подобные попытки, обычно навешивают ярлык философа, но мне кажется, что часто высказываемое утверждение о том, что история должна заниматься изучением частного, а антропология — изучением общего, является неверным. Попытки сравнения и классификации, очевидно проступающие лишь в отдельных исторических работах, всегда имплицитно присутствуют в любом историческом исследовании, ибо провести таковое можно только в том случае, если отталкиваться от какой-то отправной точки, т.е. от культуры другого времени или другого народа, а может быть, кто знает, только от культуры самого автора.

Вслед за Крёбером мне приходится констатировать, что, несмотря на несомненные различия между социальной антропологией и историографическим ремеслом, все они относятся к частным исследовательским приемам, взглядам и предпочтениям, а не к целям и методам. Более четкое осознание того, что дело обстоит именно так, должно привести, как мне кажется, к установлению гораздо более тесной связи между историческими и антропологическими исследованиями, чем та, которая наблюдается в настоящий момент только в отношениях между этнологией и исторической археологией⁶. Полагаю, что такая тесная связь значительно обогатит обе дисциплины. Историки способны поставить антропологам незаменимый по ценности материал, тщательно отсеянный и отобранный в процессе критически осмысленного тестирования и интерпретации. Антропологи способны дать историкам будущего превосходные фактические данные, основанные на непосредственных полевых наблюдениях, а также пролить свет на существование универсалий, демонстрируя наличие скрытых структурных форм в обществах. Обоюдная ценность двух дисциплин, как мне кажется, начнет признаваться тогда, когда антропологи станут чаще браться за исторические сюжеты и на конкретных примерах показывать, как исторические проблемы могут быть осмыслены в свете антропологического знания.

Социальная антропология как гуманитарная наука

Вышеизложенный тезис, что социальная антропология является чем-то вроде историографического ремесла, а стало быть, чем-то вроде философии или искусства, в первую очередь подразумевает, что она исследует общества как моральные, а не как естественные системы, что она интересуется не столько процессом, сколько композицией, что она стремится к открытию моделей и закономерностей, а не естественнонаучных законов и что она скорее интерпретирует, чем объясняет явления. Данные различия имеют не просто словесный, но концептуальный характер. Понятия о естественной системе и естественном законе, извлеченные из конструкций естественных наук, доминировали в антропологии со времен ее зарождения, и сегодня, глядя назад, мы можем заметить, что они лежали в основаниях той самой

ложной схоластики, которая приводила лишь к грубым и амбициозным формулировкам. Взгляд на социальную антропологию как на род историографического ремесла, т.е. как на гуманитарную дисциплину, освобождает ее от подчинения подобным, по существу философским, догмам и, как ни парадоксально, дает ей возможность стать истинно эмпирической и в полном смысле слова научной дисциплиной. Полагаю, что именно это и подразумевал Мейтленд, когда он говорил о том, что антропология должна превратиться либо в историю, либо в ничто.

Я заметил, что следствия данного тезиса приводят многих ученых в беспокойство. Беспокоятся они напрасно, ибо из предложения смотреть на антропологию как на род историографического ремесла, а не как на естественную науку вовсе не вытекает, что ее эмпирические исследования и теоретические выкладки должны стать в чем-то менее систематичными. Когда меня спрашивают, в каком направлении, по моему мнению, антропология должна в таком случае развиваться, я отвечаю, что она должна развиваться подобно социальной истории или истории общественных институтов, но не подобно чисто повествовательной политической истории. Если ученый, занимающийся социальной историей, хочет понять, к примеру, существо тех или иных феодальных институтов, он сначала старается изучить их в отдельной европейской стране и составить себе наиболее полное представление о них на конкретном материале этой страны. Затем он переходит к их исследованию в других европейских странах, для того чтобы выяснить, какие черты являются общими для европейской цивилизации, а какие представляют собой местные варианты. Чтобы объяснить варианты, он пытается истолковать каждый из них как отклонение от определенного общего образца. Он стремится, таким образом, открыть закономерности, но не законы.

Разве мы можем претендовать на то, что мы делаем или способны сделать что-то большее в социальной антропологии? Мы беремся за изучение магии или системы родства в простейшем обществе. Если мы хотим расширить наши познания об этих социальных явлениях, мы приступаем к их изучению во втором, затем в третьем обществе и т.д. Каждое новое исследование, открывая новые сведения и ставя новые проблемы, выводит нас на более глубокий уровень познания и сообщает нам что-то более важное о тех явлениях, которые нас интересуют. В каждое новое исследование, стало быть, мы вкладываем новое значение и новую теоретическую перспективу. Такое продвижение возможно при соблюдении одного необходимого правила: выводы каждого исследования должны формулироваться так, чтобы они не только перепроверяли выводы предыдущих исследований, но и обновляли общую гипотезу, одновременно переводя ее на язык конкретных задач полевой работы.

Впрочем, мне кажется, что не этой стороной дела вызвано отмеченное беспокойство ученых. Действительно, любой человек, размышлявший над данным предметом, должен согласиться, что ученые, наиболее активно ратовавшие за естественнонаучное понимание антропологии, на самом деле не провели исследований, в чем-то превосходящих работы тех, кто придержи-

вался противоположного взгляда на вещи. Более того, их исследования вряд ли чем-то отличались по своему типу от исследований противоположной стороны. Беспокойство это скорее происходит из чувства, что в ту дисциплину, которая не стремится к формулированию законов, а следовательно, к предсказанию и планированию, не стоит вкладывать труда жизни. Я уже указывал, что данный нормативный элемент в антропологии, подобно концепциям о естественном праве и прогрессе, из которых он вытекает, является частью ее философского наследия. В последнее время нам то и дело намекали, что результаты естественнонаучного подхода должны находить применение в общественных и государственных делах, причем в Англии ударение ставилось на колониальные проблемы, а в Америке — на политические и производственные. Более осторожные сторонники данного подхода все-таки замечали, что о прикладной антропологии можно будет говорить только тогда, когда наука продвинется гораздо дальше ее сегодняшнего состояния, но менее осторожные стали делать далеко идущие заявления о сиюминутном применении антропологического знания к общественному планированию. Впрочем, как более осторожные, так и менее осторожные сторонники одинаково оправдывали антропологию с точки зрения ее утилитарного значения. Надо ли говорить, что я не разделяю их энтузиазма и считаю саму изначальную позицию, приводящую к такому энтузиазму, наивной. Детальная критика этой позиции заняла бы у меня слишком много времени, но я не могу не высказать одно замечание: история антропологической мысли ясно показала нам, что позитивизм с легкостью приводит к заблуждениям в этике, чересчур хладнокровному научному гуманизму и *ersatz religions*⁷, примером чему могут служить Сен-Симон и Конт.

Я хочу завершить данную лекцию, просуммировав основные мысли, которые я пытался в ней изложить, и указав на то, в чем я усматриваю возможное направление развития социальной антропологии в будущем. Антропологи, сознательно или неосознанно находившиеся под влиянием позитивистской философии с момента зарождения их дисциплины, явно или неявно стремились — и по большей части до сих пор стремятся, судя по результатам их деятельности, — к доказательству того, что человек представляет собой механизм, а также к обнаружению таких социологических законов, с точки зрения которых можно было бы объяснить, запрограммировать и поставить под контроль действия, понятия и представления человека. Данный подход подразумевал, что человеческие общества являются естественными системами, которые могут быть сведены к небольшому ряду изменяемых величин. Соответственно антропологи брали как модель для своих исследований ту или иную естественнонаучную дисциплину и традиционно отворачивались от истории, которая смотрит на человека с другой точки зрения, сторонясь, в свете накопленного опыта, всяческих формулировок безусловного характера.

Существовала, однако, другая традиция, более древняя, чем традиция мыслителей эпохи Просвещения, с другим подходом к изучению человеческих обществ. В этой традиции человеческие общества рассматривались как

системы только в том смысле, что вся социальная жизнь всегда необходимо организована тем или иным образом, ибо человек, являясь разумным созданием, живет в мире, в котором его взаимоотношения с окружающими людьми должны быть упорядоченными и постигаемыми. Разумеется, я полагаю, что ученых, придерживающихся такой точки зрения, отличает более ясное понимание социальной реальности. Так это или не так, их число сегодня возрастает и, вероятно, будет возрастать в будущем, поскольку подавляющее большинство аспирантов, обучающихся сегодня на кафедрах антропологии, имеют общую гуманитарную подготовку, а не естественнонаучную, как это было еще 30 лет назад. В силу данной тенденции я склонен думать, что в скором времени в антропологии произойдет общий поворот к гуманитарным дисциплинам, в частности к социальной истории, истории социальных институтов, истории культуры и истории идей. Но, даже сменив ориентацию, антропология все равно сохранит свою индивидуальность, так как у нее останутся специфические исследовательские проблемы, приемы и традиции. Пожалуй, в течение некоторого времени основное внимание будет по-прежнему уделяться изучению первобытных и простейших обществ, но вместе с тем мне кажется, что во второй половине XX в. антропология станет гораздо чаще заниматься сложными обществами, особенно обществами Ближнего Востока и Азии, и в системе нашего образования станет дисциплиной, в некоторой мере смежной с востоковедением и дополняющей востоковедение, ибо последнее пока что понимается у нас преимущественно как изучение восточных языков и литературы. Другими словами, антропология обратится к исследованию разнообразных — как современных, так и исторических — обществ и культур неевропейских народов мира.

АНТРОПОЛОГИЯ И ИСТОРИЯ

Лекция,
прочитанная
в Манчестерском университете
в 1961 г.

В 1950 г. я прочел лекцию памяти Роберта Маретта в Оксфорде. В ней я заметил, что считаю социальную антропологию дисциплиной более близкой к историческим исследованиям, чем к естественным наукам. Не скажу, что мое заявление было встречено бурей протеста, но дело в том, что лично я однажды осознал, во многом благодаря критике, что зашел в своей деятельности в весьма неприятный тупик антиисторических предубеждений. Научный мир Великобритании тогда еще находился под влиянием Малиновского и Рэдклифф-Брауна, настроенных крайне враждебно по отношению к истории; но, в общем, определенное неприятие исторического метода или по крайней мере безразличие к нему можно было наблюдать и в других странах. Дюркгейм отличался если не антиисторичными, то во всяком случае «неисторичными» взглядами, ибо его интерес к феномену развития лежал в области скорее эволюционной типологии, чем истории как таковой. Его отношение к истории было двусмысленным и в целом представляется мне неприемлемым. В антропологии США, несмотря на все внешние проявления, преобладали «антиисторичные тенденции», по выражению Крёбера¹. И даже в немецко-австрийской культурно-исторической школе (*Kulturkreislehre*) концептуальный аппарат, как заметил Клакхон², заимствовался по большей мере не из истории, а из естественных наук, примером чему может служить основополагающая концепция *Schichten* (культурных уровней, или слоев).

Как произошел такой поворот в сторону от истории — понять нетрудно. Предшественники и основатели нашей дисциплины, ошибочно принимая идею необратимости за идею неизбежности, пытались сформулировать строгие законы исторического развития, в согласии с которыми все человеческие общества обязаны были проходить через одну и ту же фиксированную последовательность стадий. Некоторые исследователи — в частности, Адам Фергюсон, Джон Миллар, Генри Мэн и Робертсон Смит — сторонились таких попыток, но и они старались объяснять социальные институты с точки зрения их происхождения или по крайней мере существования предшествующих институтов. В этом проступали отдельные характерные

черты исторической методологии. Так называемая функционалистская критика подобных теорий (которые, в свою очередь, часто именовали «эволюционистскими») без труда вывела на свет их основные недостатки. Однако в методологических процедурах самих функционалистов можно было найти весьма похожие приемы обращения с этнографическим материалом. Поиски диахронных законов были, конечно, приостановлены функционалистами в погоне за синхронными законами (хотя, по моему мнению, еще Конт понимал, что ученому сначала следует стремиться к установлению диахронных законов, ибо только на их основании можно проверить правильность любых законов синхронного порядка). Результат был метко выражен А.Спозом: «Понятие о функциональной взаимозависимости стало подразумевать лишь то, что изменение в одной величине должно было привести к изменению в другой». Я полагаю, что как функционалисты, так и эволюционисты попали в плен одной и той же ошибки — они не смогли четко разграничить естественные и нормативные законы. Часть вины за эту ошибку, несомненно, нужно возложить еще на Монтескье. Увы, дальнейшая путаница была внесена тем обстоятельством, что, в то время как функционалисты еще только присматривались к эволюционистам, последние уже давно испытывали на себе давление со стороны диффузионистов, считавших, что социальное и культурное развитие происходит благодаря скорее контакту между народами и заимствованию идей, ремесел и институтов, чем неким абстрактным эволюционным законам. Взгляды диффузионистов нередко были настолько же некритичными и догматичными, насколько и взгляды тех, кого они критиковали. К тому же диффузионисты не раз пытались вывести свои собственные законы универсального характера, и их попытки по большому счету мало отличались от попыток их оппонентов. А поскольку они еще и говорили, что их исследования тоже основаны на историческом методе, предубеждение к истории только возросло.

Функционалистам следовало критиковать эволюционистов, как, впрочем, и диффузионистов, не за следование истории, а за плохое следование истории. Они же, напротив, отбросили историю в сторону, но оставили идею установления законов, которой в большинстве случаев и объяснялось плохое следование истории. Более того, они недостаточно хорошо понимали, в чем заключается историческое исследование, и были склонны считать, что та история, которую они атаковали в лице эволюционистов, была типичным примером истории вообще. Это заставило их отвергнуть идею исторического толкования в принципе. Они объясняли свою позицию методологическим различием между «науками об общем» (к которым они относили естественные науки, а также и антропологию) и «науками о частном» (к которым они относили историю). С таким различием можно было бы согласиться, если бы история действительно имела дело с простым фиксированием событий, а антропология — с установлением неких общих положений. Как показывает практика, общих положений антропологи устанавливают не больше, чем историки. Ни те ни другие не выводят фактов из

законов и не объясняют факты как конкретные случаи проявления законов. Но и те и другие одинаково стремятся увидеть общее в частном.

Для прояснения моей позиции в данной лекции мы должны разграничить разные виды истории. Далее я не буду говорить о тех историках, которые довольствуются «повествовательным» типом истории, связанным с описаниями битв, великих событий, особенно политических, и т.д. Не буду я говорить и о тех, кто занимается «философией истории», т.е. об авторах от Вико и Боссюэ до Гегеля и Дильтея, а также о Шпенглерах и Тойнби наших дней, о которых так печально отзывался Раймон Арон. Я буду говорить о тех, кого можно назвать *историками-социологами*, т.е. о тех, кто изучает социальные институты, народные движения и великие культурные изменения и старается выделить определенные закономерности и тенденции, характерные для того или иного ограниченного культурного региона или исторического отрезка времени. Наверное, мне следует привести в пример конкретные имена. Вот лишь некоторые из них: Мейтленд, Виноградов, Пирен, Блок, Февр, Глоз. По ходу дела мы упомянем и других. Эти историки не менее воодушевленно, чем антропологи, говорят об организмах, моделях, структурах, комплексах, взаимоотношениях, тотальностях, принципах согласования и т.д. В конце концов, суть истории заключена не в последовательности событий, а в связи между ними. Подобно нам, антропологам, эти историки вооружены своими моделями и идеальными типами, помогающими им воспроизвести и описать реальность. Здесь следует вспомнить, конечно же, Маркса и Вебера. Если мне возразят, что они тоже занимались философией истории, я сошлюсь, следуя за Марру, на цитату Фюстеля де Куланжа: «*Civitas**», феодализм, класс, капитализм и революция являются в одинаковой мере абстракциями, подразумевающими идеальные типы».

В самом деле, я не знаю такой абстракции, которая не была бы по своей сути обобщением. События не бывают абсолютно уникальными. Битва при Гастингсе произошла один-единственный раз, но она принадлежит к общему классу «битв», и только тогда, когда мы рассматриваем ее под таким углом, ее суть становится понятной и объяснимой. Ведь для историка «понять» в первую очередь значит «объяснить». Я полагаю, что именно поэтому Кассирер относит историческое знание к области семантики или герменевтики.

Другую версию того же самого сюжета о «науках об общем» и «науках о частном» мы можем уловить в нередко высказываемом заявлении, что антропология в гораздо большей степени, чем история, является сравнительной дисциплиной и что такое положение дел якобы закономерно, поскольку задача естественных наук — выискивать подобию, а исторических наук — различия. На практике истина заключается совсем в ином: и антропологи, и историки одинаково отдают себе отчет в том, что каждое событие является по ряду признаков уникальным, а по ряду признаков типичным, и в том, что при интерпретации события *оба* ряда признаков должны быть приняты

* Гражданская община, гражданство (лат.).

во внимание. Если специфичность события упускается из виду, то обобщение порой становится таким общим, что практически теряет ценность (не это ли произошло с некоторыми из наших собственных категорий, таких, например, как, «табу», «тотемизм» и даже «линидж»?). С другой стороны, событие, по существу, теряет свой смысл, если исследователь забывает посмотреть на него как на явление, характеризующееся определенной степенью регулярности и закономерности, принадлежащее к определенному общему классу, который включает в себя множество других событий с подобными чертами. Междоусобная борьба короля Иоанна с его вассалами становится осмысленным событием только тогда, когда, с одной стороны, мы начинаем разбирать ее в контексте конкретных взаимоотношений вассалов короля с Генрихом I, Генрихом II, Ричардом и другими частными лицами; но с другой стороны — только тогда, когда мы начинаем смотреть на нее с точки зрения общих взаимоотношений между королями и вассалами во всех странах, где существуют феодальные институты (иными словами, с позиции междоусобной борьбы как типичного явления, характерного для обществ определенного типа). Уникальность и неповторимость короля Иоанна уже не представляется нам такой существенной, когда мы начинаем смотреть на его фигуру с точки зрения той роли, которую он выполнял как представитель, характерный для определенной общественной структуры и конкретного времени. Безусловно, будь на месте короля Иоанна кто-то другой, в некоторых отношениях события могли принять иной оборот, но в других отношениях, более фундаментальных, они остались бы точно такими же. Исторический факт, рассмотренный в таком фундаментальном отношении, т.е. абстрагированный от частных черт, выходит за рамки чисто временного среза. Он перестает быть случайным инцидентом и приобретает стабильный концептуальный характер — характер социологического положения. Когда мы ссылаемся на «закон Грешема», мы уже не подразумеваем частности ситуации падения курса валюты при Генрихе VIII или частности предпринимательства Томаса Грешема в Голландии³.

* * *

Я постараюсь перечислить некоторые из тех последствий, к которым привел разрыв социальной антропологии с историей.

1. Антропологи усвоили привычку не критичного подхода к источникам и документам. Фрэзеру не приходило в голову пояснять, на каких основаниях он считал достоверными сведения, на которые он ссылался в «Золотой ветви». Дюркгейм в «Элементарных формах религиозной жизни» подвергал безжалостной критике существующие теории религии, но не думал критиковать сочинения об австралийских аборигенах, на которых основывалась его собственная теория. Данное замечание в полной мере относится и к современным антропологическим монографиям, выводы которых мы порой слишком легко принимаем на веру. Я убежден, что работы немногих ны-

нешних антропологов отвечают тем требованиям, которые высказывали еще Ланглау и Сеньобос, эти стойкие (хотя, может быть, слегка прямолинейно мыслявшие) защитники исторического метода⁴. Мы нередко забываем о том, что антропологу следует полагаться на непосредственное наблюдение, только если он выступает в роли полевика-этнографа. Проводя сравнительный анализ, он, подобно историкам, должен опираться на документальные источники. Было бы справедливо упомянуть, что некоторые ученые, занимающиеся исторической этнологией (в частности, немецкие ученые), признавали и признают необходимость привлечения методов исторического анализа, но тем не менее многие антропологи о ней по-прежнему забывают.

2. Антропологи практически перестали прилагать сколько-нибудь серьезные усилия к тому, чтобы пытаться реконструировать прошлое какого-либо народа или общества на основании письменных исторических свидетельств и зафиксированной устной традиции. В этом стали усматривать чисто антикварный интерес. Нам говорилось, что для функционального исследования институтов не требовалось знать, через какие исторические изменения прошли эти институты. Между тем мне представляется очевидным, что, если антрополог, изучающий первобытное общество, стремится добраться до понимания сути того или иного института, он ничего не сможет сделать без привлечения к работе письменных свидетельств и устных преданий. Даже Роско, путешествовавший в 1880-х годах, прибег к реконструкции устного материала для того, чтобы описать функционирование царского двора у народа баганда⁵. В последние годы, надо заметить, антропологи в своих работах стали уделять несколько больше внимания истории простейших народов, но в большинстве случаев они ограничиваются, так сказать, зарисовками общего исторического контекста. Осмелюсь предположить, что мы еще не совсем научились подходить к историческому материалу с социологической стороны. Я хотел бы призвать этнографов к тому, чтобы они по возможности фиксировали устные предания в виде наименее обработанных документальных текстов, т.е. в виде источников, которые говорят сами за себя, а не являются «выборками» или «интерпретациями», демонстрирующими, как хорошо этнограф понял чужой язык и его структуру.

3. Недостаток отмеченных выше исторических реконструкций приводит к распространению того мнения, что до установления европейского колониального владычества все простейшие общества были статичными. Не исключено, что в отношении каких-то конкретных обществ такое мнение может быть исторически подтверждено, но в отношении многих других оно безусловно неверно (один только Африканский континент поставляет нам многочисленные примеры: зулу, басуто, баротсе, азанде, мангбету и др.). Во многих регионах Африки, Северной Америки или арктического пояса мы находим документальные свидетельства, которые дают нам возможность по крайней мере в общих чертах уяснить, как развивались простейшие общества на протяжении ряда столетий. Без этого знания мы представляем

себе такие общества в искаженной двухмерной перспективе. Для того чтобы составить более или менее разумное понятие о сложном явлении, говорил Боас, необходимо «разобраться не только в том, что оно собой представляет, но и в том, как оно появилось на свет». Я согласен с его мнением. Впрочем, данное замечание касается в первую очередь историко-этнографических исследований. Исследования чисто этнологического характера сопряжены с массой других проблем⁶. (Скажу лишь, что такие исследования, конечно, имеют право на существование, но ценность из них можно извлекать лишь в том случае, если проводить их с величайшей осторожностью и строжайшим вниманием при отборе фактических данных. Об этом нас уже предупреждал Сепир. Я обычно привожу в пример неосторожным этнологам тот факт, что культурные контакты существовали даже между Индонезией и Мадагаскаром, либо тот факт, что некоторые из съедобных растений, важных в рационе африканцев, были завезены из Америки после ее открытия европейцами.)

4. Устная история народов важна также и потому, что она частично формирует мышление живущих людей и, следовательно, становится частью социальной жизни, которую непосредственно наблюдает антрополог. Мы должны проводить различие между прямыми результатами исторического события (например, битвы при Ватерлоо) и той ролью, которую в жизни людей играет память об этом событии, т.е. между событием и его репрезентацией в устной или письменной традиции, между *Geschichte* и *Historie*, между *storia* и *storiografia*. Я полагаю, что Кроче подразумевал историю именно в таком вторичном смысле, когда он говорил, что вся история является современной историей. Данную точку зрения еще лучше излагал Коллингвуд, считавший, что история прошлого всегда заключена и существует в оболочке современного мышления — таким образом, история всегда принадлежит настоящему, но тем не менее отделена от него. Увы, антропологи нашего времени, утратив активный интерес к истории, перестали задаваться многими важными вопросами. Почему в одних обществах мы находим богатые исторические традиции, а в других — плохо развитые? Еще 70 лет назад Кодрингтон замечал, что «различие между полинезийским и меланезийским секторами Тихого океана состоит в том, что у полинезийцев ярко выражены исторические традиции, а у меланезийцев их нет»⁷. В причинах этого различия Кодрингтон разбираться не стал. Полстолетия спустя Саутхолл сообщал, что у алурцев он наблюдал гораздо более интенсивный интерес к познанию прошлого, чем у соседних народов, расположенных к западу от Нила и озера Альберт⁸. Однако он также не высказал никакого предположения по поводу того, чем данное различие могло быть вызвано. События какого типа чаще всего фиксируются в памяти коллектива? Связаны ли они с какими-то особенными социальными отношениями или правами (например, правами семьи или клана на землю или на законное место в лиридже)? На эти вопросы иногда обращал внимание Малиновский, но он рассматривал их несистематически и интересовался скорее «мифами», чем

историей. Какие механизмы запоминания используются людьми для фиксирования традиции? Выступают ли в роли этих механизмов объекты природного ландшафта (история чаще связана с местами, чем с людьми, как замечал де Калон²), особенности социальной структуры (т.е. генеалогии, возрастные категории или династии правителей) или предметы материальной культуры? В какой степени условия окружающей среды воздействуют на осознание людьми своих традиций и понимание времени? Путешественники, исследовавшие Центральную Африку, не раз отмечали, что из-за отсутствия каменных пород и вследствие жизнедеятельности термитов и растений материальные свидетельства набегов, вторжений и миграций постепенно исчезают, а с ними заодно стирается и память об этих событиях. Ученый, изучающий традицию народа, стало быть, берет на себя тройную роль — роль собирателя фактов, историка и социолога. Сначала он собирает фактические данные, т.е. создает запись традиции, затем он оценивает историческую достоверность этих данных и располагает их в приблизительном хронологическом порядке (в самом деле, на данном этапе его работа выглядит как средневековая хроника, запутанная последующей экзегезой) и, наконец, производит окончательную социологическую интерпретацию.

5. Отсутствие интереса к истории простейших обществ среди антропологов настолько показательно, что практически никто из них (даже Малиновский здесь не является исключением) не старался четко разграничить историю, мифы, легенды, предания и фольклор. Давайте, например, обратим внимание на то, как у нас традиционно трактуется миф. Обычно антрополог (если только он не использует общее слово «традиция» в отношении всего, что связано с прошлым народа) ссылается на «историю», чтобы обозначить то, что представляется ему более или менее вероятным, и ссылается на «миф», чтобы обозначить то, что представляется ему маловероятным или невозможным. Но ведь миф и история — вещи различные по своему внутреннему содержанию, а не просто по той оценке, с которой они отвечают на тест истинности фактов. Сообщение может быть правдивым, но мифическим по характеру. Или, наоборот, сообщение может быть ложным, но вместе с тем историческим по характеру. Я не могу останавливаться подробно на этом сложном вопросе и перечислю лишь те черты, которые, по моему мнению, действительно отличают миф от истории. В мифе существенна не столько последовательность событий, сколько моральная наполненность ситуаций, по причине чего мифу обычно свойственна аллегоричность и символичность форм. Миф, в отличие от истории, не существует как «прошлое, замкнутое в оболочке настоящего», — он представляет собой, так сказать, «переигрывание» события, сплавливающее в себе прошлое и настоящее. Как правило, миф имеет «вневременной» характер и не связан с историческим временем. Даже в тех случаях, когда связь с историческим временем все-таки прослеживается, миф остается «вневременным» в том смысле, что он может повториться в любое время на историческом отрезке. Архетипы, присутствующие в мифе, не ограничены жестко с точки зрения про-

странства и времени. Невероятные и абсурдные элементы мифа не следует понимать буквально, и в них не следует усматривать «наивность восприятия» людей. Они и составляют сущность мифа. Самим тем, что события лежат за пределами человеческого опыта, миф будит воображение людей и их творческие способности. Наконец, миф отличается от истории и потому, что в любом обществе люди сами относятся к ним по-разному. Люди не усматривают в исторических событиях и мифических событиях явлений одного и того же порядка. Ни один грек не видел могучего Зевса, зоркой Афины и быстрого Гермеса кроме как на театральной сцене.

6. Пренебрежение историей в антропологической деятельности проявляется и в другом. Мы все имеем дело с социальными фактами, и огромное количество таких фактов содержится в картотеках, хронологических таблицах и разного рода работах, созданных историками. Если мы на самом деле стремимся вывести общее положение, истинное для всех (или по крайней мере для большинства) явлений одного и того же порядка, мы обязаны хотя бы выборочно задействовать эти исторические факты для того, чтобы проверить выводы, полученные в наших полевых исследованиях. Кроме того, из истории определенных периодов, содержащих материал, во многом аналогичный тому, что антропология изучает на примере современных простейших обществ, мы можем почерпнуть разнообразные термины и концепции, которые, при условии разумного применения, будут способны сослужить нам хорошую службу. Я говорю об исторических периодах, подобных эпохе Меровингов или Каролингов во Франции. Но полезные сведения можно также почерпнуть и из работ историков-социологов, занимавшихся другими периодами и обществами. Приведу в пример лишь несколько имен, не упомянутых ранее (по преимуществу это ученые, с трудами которых я познакомился в мои студенческие дни): Гизо, Гирке, Ковалевский, Савиньи, Пти-Дютайи, Зиммерн, Ганшоф, Фихтенау¹⁰. Необходимо также упомянуть труды Вебера и Тоуни по капитализму и кальвинизму, Райта — по буржуазной культуре елизаветинской эпохи и Хаммондов — по вопросам квалифицированного труда в городе и деревне¹¹. И все же большинство исторических исследований, наиболее близких к антропологии по характеру, связано с ранними периодами истории — частично по причине, указанной выше, частично потому, что в отсутствие детальной информации о лицах и событиях историку приходится реконструировать институты и социальные структуры во многом теми же способами, какими это делает антрополог. Вы, несомненно, заметите, что многие из ученых, которых я упоминаю, известны к тому же как исследователи права — эти ученые всегда стараются относить частные случаи к общим принципам (такowymi были и многие из тех исследователей, которых мы считаем основателями социальной антропологии: Мэн, Бахофен, Мак-Леннан, Морган и другие). Некоторые историки по роду своей деятельности могут вполне считаться социологами, например: Грёнбех, изучавший историю Тевтонского ордена, Пердерсен, изучавший историю евреев, или Юбер, занимавшийся историей

кельтов. Исторический и социологический подход одинаково присутствуют в работах отдельных авторов, изучавших экономическую историю (Ростовцев и Симиан), историю идей (Трелья и Нигрен), историю искусства (Озер), историческую географию (французская школа, в которой почетное место занимает Видадь де ла Блаш), а также историю языков и военную историю¹².

7. Отвернувшись от истории, мы одновременно отвернулись и от мыслителей, закладывавших фундамент нашей собственной науки, целью которой вплоть до Хобхауза и Вестермарка считалось вскрытие принципов и характерных черт социальной эволюции. Такая цель могла быть достигнута только при условии использования исторических фактов. Хотя сегодня некоторые антропологи предпочитают говорить о «социальных изменениях», я не думаю, что это выражение может заменить понятие «история», ибо разнообразие экспериментальных ситуаций, поставляемых нам историей, представляется намного более богатым и глубоким, чем те изменения, которые претерпевают современные простейшие общества при контакте с европейской цивилизацией.

8. Я полагаю, что наблюдаемая в недавнем прошлом (и все еще нередко в настоящем) тенденция небрежного отношения к историческим фактам и злоупотребления так называемыми функциональными исследованиями в ущерб исследованиям исторического развития помешала нам проверить истинность основных положений, на которых долгое время покоились наши антропологические гипотезы (например, тех положений, что существует феномен, называемый «обществом», что этот феномен обладает «структурой» и что такая «структура» может быть описана с точки зрения социальных отношений или функционально взаимосвязанных институтов). Данные положения представляют собой понятия, заимствованные из биологических наук. Будучи применимыми в одной сфере, они могут оказаться весьма опасными в другой. Ведь именно на них нередко основывается высказываемое мнение, что раз анатомию и физиологию лошади можно понять, не вникая в историю ее происхождения от какого-то отдаленного предка, то и структуру общества, а заодно и функционирование его институтов можно понять, не вникая в историю общества. Но как бы мы ни определяли общество, оно никогда не будет подобным лошади. К счастью для нас, лошади остаются лошадьми (по крайней мере таковыми они оставались на обозримом историческом отрезке) и не превращаются в слонов или свиней, в то время как общества нередко меняют свои формы — иной раз даже с удивительной внезапностью и агрессивностью. В связи с этим возникает вопрос: следует ли нам говорить об одном и том же обществе в разных точках времени или, например, о двух совершенно различных обществах? В наше время не существует практически ни одного простейшего общества (может быть, за исключением совсем немногих, спрятанных в отдаленных уголках мира), которое не претерпело бы ту или иную трансформацию. Социальные системы изменяются повсеместно, и именно с точки зрения таких изменений мы должны подходить к определению терминов «об-

щество», «структура» или «функция». Я бы даже сказал, что такой термин, как «структура», может быть осмыслен лишь тогда, когда исследователь употребляет его в историческом контексте, обозначая им те или иные формы социальных отношений, которые остаются неизменными на протяжении достаточно длительного отрезка времени. Некоторые ученые пытаются выпутаться из трудностей, сопровождающих изучение простейших обществ в процессе их трансформации, привлекая еще одну физическо-органическую аналогию. Они говорят, что такие общества находятся не в нормальном, но в патологическом состоянии. Что ж, возможно, в распоряжении ученого и есть инструментарий, необходимый для выяснения того, что является «нормальным» (т.е. типичным или характерным) для обществ определенного вида. Но вряд ли ученый сможет выяснить, что является «нормальным» с физиологической точки зрения, поскольку то, что представляется нормальным в одном состоянии общества, может оказаться ненормальным в другом его состоянии. К тому же я не считаю, что Дюркгейму вообще удалось сколько-нибудь удовлетворительно обосновать понятие «социальная патология».

Мне кажется, что нельзя не согласиться с тем выводом, что изучение истории общества далеко не бесполезно даже при его функциональном анализе и что полностью понять общество можно лишь в том случае, если смотреть на него с точки зрения не только настоящего момента, но и исторической ретроспективы. Нам всем известно по опыту, что в некотором смысле о прошлом мы всегда знаем больше, чем о настоящем. Мы хорошо понимаем, в чем заключались истинные возможности прошлого и что из него следует взять. Де Токвиль, глядя назад, осознавал гораздо лучше любого участника Французской революции, что же именно происходило в это сумбурное время. Он был лучше осведомлен даже об обыденных подробностях событий. Действительно, было уже не раз замечено, что великие исторические сдвиги нередко ускользают от внимания самых проницательных современников. Мне хотелось бы особенно подчеркнуть эту деталь и добавить, что процесс трансформации социальных институтов в ходе таких кардинальных сдвигов осмыслить просто невозможно до тех пор, пока он не займет свое место в общей исторической картине. Профессор Леви-Строс высказывал похожую мысль (хоть и с несколько других позиций), говоря, что человек, пренебрегающий историей, обрекает себя на непонимание настоящего, так как только сравнение с прошлым дает ему возможность обдумать реальность настоящего и дать ей какую-либо объективную оценку. Профессор Луи Дюмон подытожил этот вывод лаконичной фразой, которая, как мне кажется, одинаково хорошо выражает и существо замечания Леви-Строса, и существо моего собственного взгляда на вещи: «История — это движение, в ходе которого общество раскрывает свою сущность»¹³.

9. Наконец, я хочу заметить, что важную область социологических исследований представляет собой и историография — социологическое изуче-

ние роста исторического знания, в котором историки и их труды сами предстают как объект внимания ученого. Взгляды, изложенные историками прошлого на Реформацию, революцию в Америке и другие события, отличаются от взглядов современных историков. Причина этого кроется не только в том, что сегодня историки смотрят на подобные события в свете новых фактических данных, но и в том, что разнообразные политические и социальные сдвиги постоянно приводят к изменениям в интеллектуальном климате. Историография, следовательно, должна рассматривать историческое знание как составную часть постоянно изменяющегося фонда общественной мысли и по своему характеру должна являться разделом общей социологии гуманитарного знания. Я бы считал нужным включить в предметную область последней и изучение антропологического знания, ибо данные, которые фиксируют антропологи, задачи, которые они ставят, и выводы, которые они делают, подвержены точно таким же изменениям.

* * *

Я упомянул последствия, к которым приводит пренебрежение историей. Я полагаю, впрочем, что разрушенный мост между двумя дисциплинами обедняет историков в той же мере, что и антропологов. Я в этом даже убежден. Если мы признаем, что немногие из современных антропологов читают исторические работы, то мы должны также признать, что немногие из историков сегодня интересуются социальной антропологией (какой-то интерес, пожалуй, отмечен во Франции — имена Гране, Блока и Дюмезиля можно привести тому в подтверждение)¹⁴. Об этом приходится только сожалеть, ибо антропология имеет ряд своих преимуществ — она вполне могла бы пролить свет на некоторые темные места в исторических исследованиях. Главное из преимуществ антропологии заключается в том, что она дает ученому опыт непосредственного полевого наблюдения. Прочтешь об обществе с феодальным укладом в архивных сводках и ведомостях — это одно. Прожить в подобном обществе в течение нескольких лет — совсем другое. Изучать личность короля Людовика IX по скудным материалам и наблюдать за поведением короля в реальной обстановке — совершенно разные вещи. Впрочем, как ни парадоксально, в числе причин, нередко определявших отказ антропологов от обращения к историческому материалу, была именно этот доступ к непосредственным полевым исследованиям — или, было бы правильнее сказать, преувеличение роли полевых исследований и исключительная сосредоточенность антропологов на простейших обществах. Данное обстоятельство приводило к тому, что практически вся жизнь антропологов была занята переписыванием и оформлением полевых заметок, а также изучением языков местных жителей — не у многих из нас оставалось время на то, чтобы дополнять свои исследовательские навыки профессиональной работой с историческим материалом. Мне лично, например, пришлось потратить время на изучение двух семито-хамитских,

двух нилотских языков и ряда местных наречий, чтобы проводить полевые исследования в Африке. Надо признать, что большинство историко-антропологических работ, написанных в прошлом, создавались вовсе не антропологами, интересовавшимися историей, а учеными с классической историко-филологической подготовкой (Фрэзер, Риджвей, Харрисон, Робертсон Смит, Кук и другие), обратившими свое внимание на антропологический материал и использовавшими его в своих исследованиях. Как пример одной из немногих исторических работ, написанных антропологом, я бы рискнул привести собственную книгу «Сануси Киренаики».

Приемы антропологических исследований могли бы особенно пригодиться историкам, изучающим ранние периоды и эпохи истории, так как институты и структуры мышления, характерные для таких эпох, во многих отношениях сходны с институтами и структурами мышления, которые мы сегодня наблюдаем в простейших обществах. Изучая древнее общество, историк обычно реконструирует ментальность людей на основании разрозненных текстов и документов. Антрополога, полубопытствовавшего, насколько реконструкция историка соответствует действительности, может весьма удивить тот факт, что мышление древнего грека порой предстает в подобной реконструкции гораздо более наивным, необстоятельным и несерьезным, чем мышление охотника-собирателя из общества, находящегося на низком технологическом и культурном уровне развития. Если мы в состоянии прочитывать каким-то образом дошедшее до нас сочинение средневекового придворного поэта, то значит ли это, что мы способны вынести правильное суждение о его образе мышления или хотя бы о том смысле, который он вкладывал в собственное сочинение? Разве может высокомерный оксфордский профессор вжиться в сознание раба при дворе Людовика Благочестивого? Мне хотелось бы надеяться (даже несмотря на то что особых оснований для оптимизма пока нет), что в скором времени одним из существенно важных элементов подготовки историка все-таки станут приемы антропологического исследования, а также и сама полевая работа, которая будет рассматриваться не как «конечная цель», а как «средство».

* * *

Поскольку мы пришли к общему заключению, что историк вполне может быть социологом, а социолог — историком, нам следует поставить закономерный вопрос: в чем же тогда основные различия между историей и социальной антропологией? Условившись, что о «социальной антропологии» мы будем говорить здесь в том смысле, который в нее традиционно вкладывался в научном сообществе Великобритании, а об «истории» — в том смысле, который ей придают историки с социологическим складом ума, мы можем отметить следующее. Основные различия между этими дисциплинами не нужно искать в области исследовательских целей и методов. Цель у обеих дисциплин по существу одинакова — обе стремятся пе-

ревести один концептуальный круг идей на язык другого концептуального круга идей, т.е. на язык их собственных понятий, для того чтобы объяснить исследуемый феномен и сделать его доступным пониманию. Обе дисциплины задействуют похожие средства для достижения этой цели. То обстоятельство, что антрополог изучает общество непосредственно, а историк — по документам, представляется мне не методологическим, а сугубо техническим различием. Не является существенным различием и тот факт, что антропологические исследования, как правило, охватывают лишь ограниченный отрезок времени. Многие историки сознательно ограничиваются изучением достаточно непродолжительных периодов истории (Намбер сосредоточил свое внимание на изучении временного отрезка длиной всего лишь в несколько лет)¹⁵. Нет сомнения, что историческое прошлое у историка (по крайней мере до той линии, где оно начинает граничить с археологией) оказывается гораздо более насыщенным документальными свидетельствами, чем историческое прошлое у антрополога, но в этом следует усматривать обыкновенное количественное различие в наборе фактов и в степени очерченности конкретных персонажей и событий. Не следует усматривать сколько-нибудь важного значения и в том обстоятельстве, что антропологи, как правило, изучают небольшие локализованные общества, в то время как историки обычно стремятся исследовать общества более крупные по масштабу. На самом деле многие «примитивные», или «варварские», общества сопоставимы по размеру и масштабам с классическими цивилизациями, о которых так часто писали историки. Наконец, тот факт, что историки обычно не обращают внимания на работу антропологов именно потому, что она имеет дело с частностями первобытного общества, тоже не представляется мне методологически важным. Антропологи, к примеру, нередко пишут книги о колдовстве и магии, так как эти институты играют большую роль во многих простейших обществах. Но с таким же успехом можно написать и работу по истории развития этих институтов в западной цивилизации. Такие работы существуют и писались не раз.

Конечно, в общем и целом колдовство или магия — несколько нетрадиционные сюжеты для историка. Я должен подчеркнуть, что историки пишут по преимуществу о политических событиях. Даже те ученые, которые понимают историю с социологической точки зрения, чаще всего останавливают свое внимание на политических институтах. Антропологи, напротив, активно интересуются не только последними, но и в той же мере институтами, относящимися к устройству жизни в семье, общинах и других социальных группах. Эти институты играют одинаково важную роль как в первобытном обществе, так и в нашем собственном, несмотря на то что они редко попадают в поле зрения историка. Есть ли у нас, например, хоть одно серьезное исследование по истории брака, семьи или родства в Англии? Все существующие исследования подобного рода (и здесь мы наконец можем наметить одно различие между двумя дисциплинами в их сегодняшнем состоянии) отличаются тем, что упускают из вида множество де-

талей, хорошо известных антропологам в силу их специфической подготовки и непосредственного полевого опыта. Я бы сказал, что данное замечание можно высказать даже в адрес тех исторических исследований, которые затрагивают более общие темы, такие, как раннее право, власть или междоусобные отношения. Вопросы, которые ставят антропологи, вырастают из их личного контакта с социальной реальностью — сама логика социальных ситуаций, в которых антропологи оказываются, навязывает им эти вопросы. Историки подобные вопросы не задают и, следовательно, не получают соответствующие ответы. Документальные источники в данных областях исследований в большинстве случаев не способны заменить материал, оказывающийся в распоряжении антропологов. Частично это объясняется тем, что общества, которые изучают антропологи, всегда исключительно богаты нужным материалом, а частично тем, что по характеру своей деятельности антрополог может задавать вопросы в процессе наблюдения и рассчитывать получить ответ, в то время как историк, читая документы, может только наблюдать за ходом событий и его собеседники, как правило, остаются немые.

Поэтому, признавая, что с теоретической точки зрения четкую границу между историей и социальной антропологией провести весьма трудно, мы должны все-таки отметить, что на практике антропологи подходят к материалу своих исследований с несколько другой стороны и описывают его в своих монографиях в несколько иной манере. К примеру, если бы мы, антропологи, взялись изучать символику королевской власти и ее место в жизни современной Англии (или Англии любого периода), мы вряд ли сочли бы необходимым детально проследживать многовековую историю развития института королевской власти в Англии, как это сделали бы историки. Мы бы не сочли это нужным потому, что нас бы гораздо более интересовал вопрос о существовании социальных отношений определенного характера в определенный момент времени, чем вопрос о развитии, который имел бы для нас лишь побочное или второстепенное значение. Должен подчеркнуть, что вопрос о развитии все равно имел бы (и всегда будет иметь) для нас то или иное значение, поскольку символику королевской власти на конкретном этапе истории легче понять, если сравнить ее с символикой, существовавшей на других этапах истории. Но порядок и способ применения исторических данных всегда зависят от того, насколько они важны для решения проблемы, которую мы исследуем. Иногда можно изучать социологические проблемы языка, совершенно не обращаясь к филологии. Однако, когда Мейе решил дать социологическое истолкование тем факторам, которые приводят к изменению значений слова, ему, естественно, пришлось обратиться к изучению истории языков.

Вышесказанное подводит меня к еще одному замечанию о различиях в направлениях деятельности наших дисциплин. Антропологи придают первостепенное значение полевой работе вследствие их специфической подготовки, и в некоторой степени это обуславливает следующее состояние дел: историки, как правило, прослеживают ход истории «вперед»; антропологи

же, как правило, прослеживают его «назад». Поллард, изучавший историю английского парламента, к примеру, начинал с момента его возникновения и следил за дальнейшим развитием парламента вплоть до настоящего времени. Во время работы ему, вероятно, не приходило в голову оторваться от литературы и пойти к Вестминстеру — может быть, в этом просто не было необходимости, а может быть, он считал, что это даже помешает ходу его рассуждений об истории. Он интерпретировал настоящее с точки зрения знаний, почерпнутых о прошлом (по крайней мере, так он скорее всего представлял себе род своей деятельности). Мысль антрополога, пожалуй, работала бы в противоположном направлении — антрополог решил бы начать с изучения всего того, что характеризует современное функционирование парламента (рабочие процедуры, партии, группировки, правила функционирования, профессиональный, классовый и религиозный состав и т.д.), а уже затем в свете знаний, почерпнутых о настоящем моменте, перешел бы к интерпретации фаз его развития в прошлом.

Но опять же надо сказать, что по сути данное различие является обманчивым, потому что на самом деле историк интерпретирует прошлое с точки зрения его индивидуального опыта в настоящем. По-другому, как мне кажется, и быть не может. Факты, исследуемые историком, были бы бессмысленными, если бы он не мог провести какие-то аналогии между ними и фактами сегодняшнего дня. Следовательно, можно утверждать, что только тот историк, который понимает настоящее, способен понять прошлое. Я говорю здесь не о понимании на основе «эмпатии», к которой я отношусь с недоверием, а о понимании фактов и категорий изучаемого общества через призму нормативных и ценностных категорий собственного опыта. Мы можем высказать и дальнейшую мысль: если бы между культурой нашего общества и культурами всех других обществ на земле не существовали многочисленные точки соприкосновения, так же как и между психологическими особенностями всех людей, ни историки, изучающие общества, удаленные во времени, ни антропологи, изучающие общества, удаленные в пространстве, не смогли бы в них понять абсолютно ничего. В их распоряжении не было бы элементарных терминов, с точки зрения которых они могли бы объяснить свои находки. Они не могли бы говорить о «религии», «праве», «экономике» и других важных понятийных категориях — категориях, которые, впрочем, нам нередко приходится «растягивать», для того чтобы они успешно выполняли свою понятийную функцию. Иными словами, если антропологи в основном озабочены настоящим и принимают прошлое в некоторой степени за данность, то историки, наоборот, озабочены прошлым и принимают настоящее за данность. Возникает парадокс: мы считаем, что настоящее можно верно оценить только в ретроспективе, т.е. когда оно станет прошлым, но вместе с тем полагаем, что прошлое можно верно оценить только в свете настоящего.

Конечно, нам могут указать и на то, что, даже если антропологи и историки изучают одни и те же факты, они обращаются к ним по разным при-

чинам, преследуя разные цели. Антрополог сегодня изучает прошлое лишь для того, чтобы проверить, не является ли та или иная черта исследуемого общества исторически закономерной, не является ли та или иная цепочка соответствий глубинным и укоренившимся взаимоотношением, не являются ли те или иные социальные движения систематическими и периодически повторяющимися. Антрополог не стремится объяснить настоящее с точки зрения вопросов происхождения и предшествующего развития. Проблема, скрывающаяся здесь, не проста. Она преследовала Фердинанда де Соссюра, когда он рассуждал о различиях между синхронным и диахронным аспектами языка (т.е. в определенном смысле между грамматическим и фонетическим аспектами). Термины «синхронное» и «диахронное», как мне кажется, были заимствованы британской антропологией из работ де Соссюра. Скажу лишь одно: я полагаю, что в любом исследовании необходимо соединять интерпретацию функционального характера (интерпретация настоящего с точки зрения настоящего) с интерпретацией исторического характера (интерпретация настоящего с точки зрения прошлого). Должным образом соединять две эти интерпретации мы еще не научились. Я придерживаюсь мнения, что понять, например, общественную ситуацию в сегодняшней Англии, анализируя одни лишь современные социальные отношения, можно только в очень ограниченных пределах. Ее необходимо рассматривать как кульминацию многообразных исторических перемен, к примеру перемен, вызванных двумя мировыми войнами. Как бы то ни было, даже о вышеупомянутом аспекте проблемы отличия деятельности антрополога от деятельности историка можно говорить всерьез лишь в тех случаях, когда деятельность антрополога замыкается на исследовании отдельного общественного явления в отдельный момент времени, будь этот момент времени в прошлом или в настоящем. Вряд ли о таком различии можно говорить серьезно, когда антрополог изучает общество с точки зрения социального развития на достаточно протяженном отрезке времени. Правда, приходится признать, что сегодня немногие антропологи изучают общество с такой точки зрения. Увы, еще меньше сегодня делается в области *сравнительных* исследований общественного развития — исследований, нацеленных на достижение теоретических выводов, универсально применимых ко всем человеческим обществам (или по крайней мере к их возможно большому числу). Данное положение дел вызывает у некоторых из нас оправданные сомнения в возможности достижения таких выводов, а у других — опасения, что даже если такие выводы будут сделаны, то они окажутся настолько общими по характеру, что из них нельзя будет извлечь конкретной пользы.

* * *

Полагаю, что я, наконец, удовлетворю моих критиков, если признаю, что не вижу существенной разницы между историческими исследованиями

социологического рода и тем, что в антропологической терминологии часто именуют изучением социальной динамики, изучением социальных изменений, диахронной социологией или процессуальным (*sic!*) анализом. В широком смысле можно даже сказать, что социальная антропология и история представляют собой смежные подразделения единой социальной науки, или смежные направления социальных исследований, — между ними существуют многочисленные точки соприкосновения, и обеим дисциплинам есть что взять друг у друга. Неспособность и нежелание признать этот факт, с которыми мы время от времени сталкиваемся, я приписал бы следующим причинам.

1. Академический снобизм — стремление не отставать от естественных наук. Когда же наконец до ученых дойдет, что разумно мыслящий антрополог, в той же мере как и разумно мыслящий историк, может быть не менее систематичным, пунктуальным и критично рассуждающим, чем химик или биолог, и что социальные науки отличаются от естественных не по методу, но по природе самого объекта исследований? Непонимание этого факта, как верно замечает профессор Карл Поппер, происходит из печального отождествления детерминизма с научным методом.

2. По сравнению с общим объемом исторических исследований объем исторических работ социологического характера представляется небольшим, историко-антропологических трудов — еще меньшим. Поскольку антропологических работ, посвященных изучению общественного развития (подлинно историческому изучению, а не эволюционно-спекулятивному), на самом деле мало, становится весьма трудно отчетливо представить себе, в чем же разница между исследовательскими подходами историков и антропологов. Мне пришлось изрядно потрудиться, чтобы обрисовать в данной лекции более или менее согласованную картину различий между двумя подходами, и моим слушателям, вероятно, было нелегко следовать за моей аргументацией. Малое число историко-антропологических работ, написанных антропологами, в чем-то объяснимо — как бы то ни было, антропологи проводят свои исследования преимущественно среди народов, общества которых либо бедны письменными историческими свидетельствами, либо не имеют таковых вовсе. Но вместе с тем необходимо признать, что даже тогда, когда исследуемые общества предоставляют возможность исторического изучения, антропологи такой возможностью, как правило, не спешат воспользоваться. В тех редких случаях, когда они ей все-таки пользуются, они вовлекаются в специфический род работы, которую с трудом можно отделить от вида деятельности историка. Я полагаю, что это норма, которой следует придерживаться большинству антропологов.

3. В настоящее время в отношениях между историей и антропологией можно наблюдать не просто расхождение интересов по части исследовательских проблем и предметной области, но на самом деле практически полный территориальный раздел. Подавляющее большинство европейских историков продолжают заниматься накоплением фактов о прошлом той

или иной европейской страны. Антропологи усматривают в их изысканиях нечто далекое от собственных интересов (с точки зрения как географического местоположения объекта исследований, так и теоретической проблематики). Соответственно, они не считают, что могут извлечь большую пользу из чтения работ о Великой хартии, деле Бекета, Карле Лысом, политическом развитии Венеции или *Kulturkampf*. Историки смотрят на деятельность антропологов аналогичным образом. У ученых, занимающихся историей Франции или Англии XVIII в., не возникает потребность читать книги о готтентотах или масаи.

Я убежден, что данное положение дел может и должно измениться по ряду причин, которые я опять же кратко перечислю.

1. В последние годы среди антропологов можно было наблюдать возрастающий интерес к изучению истории простейших народов. В одних случаях история интересует их как определенная цепь событий, которая приводит к социальным изменениям, в других — как специфическое отражение этих событий в социальной памяти или социальном мышлении. Я не могу обратить внимание на все факты, свидетельствующие о росте данного интереса, но сошлюсь в качестве примера на недавние публикации профессора Барнса и доктора Каннисона¹⁶.

2. Сегодня антропологов интересуют гораздо больше, чем прежде, те общества и культуры, которые нельзя назвать ни «простейшими», ни «неразвитыми» (например, общества Ближнего Востока и Восточной Азии). Здесь уж без истории им обойтись невозможно. Профессор Луи Дюмон совершенно верно отметил факт тесного взаимодействия социально-антропологического и исторического подхода в области индологии.

3. Поиски «законов», традиционно проводившиеся с помощью сравнительного метода, неизбежно приводившие к формулировкам неизменных стадий социального развития и в конце концов сослужившие историческому подходу плохую службу, в настоящее время практически прекращены. А посему мы можем спокойно возвратиться к сфере исторических интересов основателей нашей науки, не опасаясь тех последствий, которые такое возвращение могло бы вызвать еще 30 лет назад. Даже сравнительный метод — при условии, что мы будем применять его с осторожностью и в ограниченных практических и теоретических пределах, — не должен заставлять нас краснеть.

4. Как я уже упомянул, антропологи могут внести потенциально важный вклад в исторические исследования. Поэтому мне верится, что некоторые из них скоро начнут работать в областях, традиционных для истории как дисциплины.

5. Возможно, что и историки в скором времени начнут все чаще и чаще менять направление своих исследовательских интересов. Тот факт, что в прошлом они ограничивали свою деятельность областью европейской истории, вполне можно понять. Но в сегодняшнем мире ситуация иная. Когда вместо повторения того, что мы знаем о Карле Лысом, историки

начнут проявлять инициативу и изобретательность и обращаться к изучению истории неевропейских народов, они составят для себя лучшее представление о том, какую пользу им может принести антропологическое знание. Если некоторые сочтут это замечание в отношении историков несправедливым, я буду вынужден задать следующий вопрос: скажите, много ли у нас в Англии историков, способных написать более или менее фундаментальную работу по истории Индии (и я не имею в виду работу по истории британского владычества в Индии), истории Китая, истории культур Южной Америки или истории народов Африки (опять же я не имею в виду историю британского административного управления в Африке)? Их всех может сосчитать по пальцам руки даже тот, у кого половина пальцев ампутирована.

* * *

Мейтленд однажды сказал, что антропология должна превратиться либо в историю, либо в ничто. В том смысле, в котором я говорил о существовании дела в настоящей лекции, я бы согласился с его изречением — но, пожалуй, только при условии, что будет принято и противоположное суждение: история должна превратиться либо в антропологию, либо в ничто. Думаю, что Мейтленд принял бы этот ультиматум. Конечно, можно усмотреть долю иронии в том, что, говоря об уроке Конта по поводу взаимозависимости социальных явлений, Мейтленд заявил: «Мне кажется, что этому уроку вняли не столько социологи, сколько историки». В заключение скажу, что если я не соглашался с мнением профессора Леви-Строса насчет разграничения сфер деятельности истории и социальной антропологии, то я согласен с его общим выводом, что две данные дисциплины различны не по целям, а лишь по ориентации и потому должны рассматриваться как *indissociables**.

* Неотделимые друг от друга (фр.).

КОММЕНТАРИИ

Предисловие А.Сингера

¹ А.Сингер (р. 1945) был аспирантом, коллегой и личным другом Э.Эванс-Причарда (далее — Э.-П.) в течение последних лет его жизни. В 1971–1973 гг. он работал его ассистентом. В настоящее время А.Сингер — профессор кафедры антропологии Южнокалийфорнийского ун-та (Лос-Анджелес). Автор двух монографий (*Singer A. The Pathans of Pakistan. L., 1981; idem. Lords of the Khyber. L., 1984*) и один из издателей книги «На темы занде», посвященной Э.Эванс-Причарду (*Zande Themes. Oxf., 1973*). В 1980-х годах активно работал на телевидении Гранады над серией документальных этнографических фильмов «Исчезающий мир». Итогом этой работы также посвящена иллюстрированная книга с одноименным названием (*Disappearing World. L., 1988*).

Глава 1 Монтескье

¹ В строгом смысле слова *деизм* — интеллектуально-религиозное движение в Англии, возникновение которого формально связывают с именем Эдварда Герберта, лорда Чербери (XVII в.), а окончание — с именем Генри Болингброка (середина XVIII в.). Деисты выступали за «естественную» религию, идеалами которой служили процессы познания и самопознания, но не мистическое откровение или догматическое церковное учение. Деисты отдавали первенство роли интеллекта, высказываясь против слепого религиозного поклонения и особенно религиозного фанатизма. Постепенно потеряв значение оппозиционно-политического движения, деизм прочно укоренился в либерально-интеллигентных кругах, оказав огромное влияние на общественную мысль эпохи Просвещения не только в Англии, но и во Франции, Германии и Америке (Вольтер, Лейбниц, Бенджамин Франклин и другие мыслители примыкали к деизму). Э.-П. считал, что деизм непосредственно влиял на развитие социологической мысли вплоть до конца XIX в., когда он закономерно трансформировался в агностицизм. В эпоху Просвещения, писал Э.-П., «деистом был практически каждый, кто претендовал на роль философа... и представляется, что общая тенденция интеллектуальной жизни в нашу современную эпоху такова, что протестантство, как это ясно понимал еще Конт, незаметно переходит в деизм, а деизм — в агностицизм... Все ведущие социологи и антропологи со времени Фрэзера — Вестермарк, Хобхауз, Хэддон, Риверс, Зелигман, Рэдклифф-Браун или Малиновский — были агностиками и позитивистами» (*Evans-Pritchard 1959, 30, 36, 45*).

Глава 2

Генри Хоум, лорд Кеймс

¹ *Лотарио* — персонаж пьесы «Кающаяся красавица» английского писателя Никласа Роу (1674–1718). Подобно именам «Ловелас» или «Казанова», имя «Лотарио» стало нарицательным в английской литературе и обозначает обаятельно-распутника и кутилу.

² *Джеймс Бернетт, лорд Монбоддо* (1714–1799) — курьезная личность в истории Шотландского просвещения XVIII в. Получив юридическое образование в университетах Эдинбурга и Гронингена, Монбоддо посвятил себя адвокатской деятельности и философским занятиям. Комбинация философии и права была типичной для шотландских просветителей, но Монбоддо отличался от своих коллег-современников несколько эксцентричным воображением и, как говорят, еще более эксцентричным поведением. Уже при жизни он заслужил репутацию фантазера, опубликовав свой шеститомный труд «О происхождении и развитии языков», в котором выдвинул теорию эволюции, сводящую происхождение человека к орангутану и приводящую как доказательство то, что у жителей Никобарских островов до сих пор сохраняются хвосты. Многие коллеги, однако, ценили его чувство юмора и с философским оптимизмом относились к его попыткам доказать, что первобытный человек жил гораздо более благополучно, чем мелкий торговец XVIII в. Вторым основным трудом Монбоддо была более схоластическая по характеру и тоже шеститомная «Древняя метафизика».

³ *Дюгалд Стюарт* (1753–1828) — один из основных представителей шотландской моральной философии XVIII в. и, в более широком смысле, Шотландского просвещения. В отличие от многих философов-современников Стюарт не получил юридического образования и не занимался адвокатской деятельностью. В своих исследованиях он проявлял большой интерес к внутренней логике развития философии как науки. Одна из причин этого заключалась в том, что на Стюарта оказали огромное воздействие философские идеи его старшего современника Томаса Рида; другая причина — в том, что его отец был профессором математики и сумел воспитать в нем интерес к методам и логике данной дисциплины. Стюарта занимал вопрос о возможности применения математических методов к философским исследованиям природы человека. Возможно, именно поэтому он сумел лаконичнее других выразить те теоретические и методологические постулаты, которые в целом «носились в воздухе» в кругах шотландских исследователей естественной истории.

Глава 3

Фергюсон

¹ Битва при Фонтенуа (1745 г.) отразила столкновение интересов англичан, голландцев, австрийцев и французов в войне за Австрийское наследство (1740–1748). 42-й полк («Черный страж») участвовал в битве как резервный и, несмотря на то что англичане потерпели поражение, успел отличиться особым

мужеством. Собственно говоря, эта битва принесла ему первую славу. Полк был сформирован в 1739 г. из шести военизированных отрядов гэльских горцев, в основном для охраны порядка ввиду постоянных волнений якобитов в Шотландии. В 1758 г. за различные успехи полку было присвоено звание «королевского». С тех пор «42-й королевский» всегда участвовал в военных кампаниях, включая битву при Ватерлоо. Может быть, к менее его «славным» действиям следует отнести подавление восстаний в Индии, Ирландии и Африке (среди народа ашанти). Фергюсон был назначен на должность капеллана в полку, поскольку говорил по-гэльски (полк был расквартирован в графстве Пертшир, в котором родился Фергюсон), ведь личный состав полка, как уже было отмечено, был в основном гэльскоговорящим. Участвовал ли Фергюсон в битве при Фонтенуа, достоверно неизвестно (по некоторым сведениям, он был призван в армию только в 1745 г.).

² Большая часть XVII–XVIII вв. в Великобритании прошла под знаком постепенного унижения Шотландии в культурном и политическом отношении, и, хотя вторая половина XVIII в. ознаменовалась замечательным всплеском Шотландского просвещения, это явление, по преимуществу сосредоточенное в интеллектуальных кругах Эдинбурга, имело косвенное отношение к шотландской культуре. Национальный язык не только не использовался шотландскими просветителями как неперспективный для философских исследований, но его употребление считалось «дурным тоном». Как известно, Юм составил список «шотландизмов», которых образованным людям следовало избегать на письме и в общении. Что касается гэльского языка, то он был попросту «деревенским ирландским наречием» и был синонимом неграмотности. Можно понять, что гэльское происхождение и знание гэльского языка вряд ли считалось особенным достоинством Фергюсона в ту эпоху. Уникальность этого ученого мог оценить современный исследователь, вроде Э.-П., но вряд ли кто-то из его коллег-современников.

³ *Лесли Стивен* (1832–1904) — английский литературный критик, историк, философ, просветитель и человек разнообразных интересов, которого, пожалуй, можно привести как пример классического гуманитария викторианской эпохи. Лесли Стивен происходил из потомственной интеллигентной семьи, его братом был крупный государственный деятель, историк права и юрист Джеймс (чаще известный как Фицджереймс) Стивен, а одной из дочерей — писательница Вирджиния Вулф. Оба брата Стивены находились в приятельских отношениях с Генри Мэнном (Фицджереймс, собственно говоря, был его коллегой по адвокатским делам), и одно время все трое принимали активное участие в издании влиятельного общественно-политического журнала “Saturday Review”. В творческом пути Лесли Стивена обозначилась характерная жизненная траектория образованного интеллигента-викторианца: труды Дарвина и его собственные историко-философские поиски способствовали тому, что он потерял интерес к вере, оставил теологические и богословские занятия в консервативном Кембридже и переехал в космополитический Лондон, где начал активную общественную деятельность и успел сделать немало за свою жизнь. В 1870-х он издавал литературный журнал “The Cornhill Magazine”, а в 1880-х годах — многотомный Национальный биографический словарь, за который был удостоен награды

королевского двора. Как литературный критик Лесли Стивен зарекомендовал себя новаторскими исследованиями романа как жанра. Классической историко-философской работой до сих пор считается его «История английской мысли в XVIII в.» (*Stephen L. History of English Thought in the Eighteenth Century. L., 1876*).

⁴ В дискуссиях конца XX в. термины *Gemeinschaft* («общность», «общество закрытого типа») и *Gesellschaft* («общество», «общество открытого типа») приобрели характерно выраженное политическое звучание вследствие идеологического климата «холодной войны», но в дискуссиях конца XIX — начала XX в. в них вкладывалось несколько другое значение, имеющее отношение к области исторических исследований антропологии и права. Фердинанд Тённис, пустивший данные термины в оборот, находился под большим влиянием идей Мэна об обществах, основанных на статусно-правовых отношениях, и обществах, основанных на контрактно-правовых отношениях. С разграничением между такими обществами в социологической и антропологической мысли того времени главным образом и связывалось разграничение между *Gemeinschaft* и *Gesellschaft*. Первоначальный эволюционистский постулат о том, что исторически общества развиваются от типа *Gemeinschaft* («статусного типа») к типу *Gesellschaft* («контрактному типу»), был отброшен на волне общего недоверия к эволюционизму в начале XX в., но само разграничение еще долго оставалось предметом спора среди антропологов. В частности, из британских антропологов данной тематики наиболее последовательно придерживался Макс Глякмен в его исследованиях африканского народа баротсе (в некоторой мере и в первую очередь в том, что касается вопроса развития правовых институтов, Глякмен даже согласился с первоначальным тезисом Мэна о движении «от статуса к контракту»).

Глава 4

Миллар

¹ Э.-П. имеет в виду Джорджа Дугласа Коула (1889–1959) — профессора социальной и политической теории, работавшего в Оксфорде в 1940–1950-х годах. Д.Д.Коул был достаточно хорошо известен в британских интеллектуальных кругах того времени: он был автором большого числа монографий, переводчиком нового издания произведений Ж.Ж.Руссо, находился на именных профессорских ставках в нескольких колледжах Оксфорда и являлся заметной фигурой в британском левосоциалистическом движении. В 1940–1950-х годах он практически бессменно занимал пост председателя Фабианского общества (крупнейшей интеллектуально-политической организации лейбористов). Как ученых, Коула и Э.-П., по-видимому, сближал общий интерес к истории общественной мысли, а также к феномену социальной структуры, который Коул исследовал на материале британского общества (см.: *Cole G.D. Studies in Class Structure. L., 1955*).

Глава 5 Кондорсе

¹ Э.-П., конечно же, не считал Кондорсе последним из философов вообще, но он считал его заканчивающим специфическую философскую традицию XVIII в., в частности французскую философскую традицию, начало которой он связывал с Монтескье. Кавычки, в которые Э.-П. берет слово «философ», по-видимому, должны передать смысл этой оговорки. В другой своей статье Э.-П. оговаривает данную деталь более ясным образом: «Начавшись с Монтескье... традиция развития социологической мысли во Франции проходит через Тюрго и физиократов и завершается невезучим Кондорсе. Кондорсе полагал, что общественные явления имеют такой же естественный характер, как и явления неорганических и органических наук». Начало новой традиции философско-социологической мысли во Франции Э.-П. связывал с Сен-Симоном, которому он жаловал титул одного из основателей социальной науки. «Поскольку Сен-Симон не создал фундаментального труда-учения, — писал Э.-П., — а также по ряду других причин этот титул перешел к Конту. Сен-Симон, последователей которого можно считать предшественниками тоталитарной философии и провозвестниками фашистских и коммунистических форм общества, был убежденным сторонником общественных законов, прогресса, социального планирования и возрождения человечества» (*Evans-Pritchard* 1959, 29–30).

Глава 6 Конт

¹ Барон Корво — имя малоизвестное в русской, но ставшее почти нарицательным в англоязычной литературе, где ссылки на «стиль Корво» (“*corvoesque style*”) указывают на ехидно-сатирическую и вместе с тем изысканно-философскую манеру письма. За именем «барон Корво» скрывается фигура талантливого писателя и эксцентричного человека Фредерика Ролфа (1860–1913), оставившего современникам и потомкам множество загадок. Одной из них стало происхождение самого имени «барон Корво» — было ли это имя действительным титулом или просто псевдонимом, остается неясным. Фредерик Ролф слыл человеком блестящего ума, но не нашедшим себя в жизни. Воспитанный в протестантских традициях и в молодые годы решивший посвятить себя религии, Ролф получил образование в Оксфорде, после чего неожиданно перешел в католичество и попытка добиться духовного сана в Ватикане. В последнем ему было дважды отказано, и его чуть ли не отлучили от церкви, так как церковные власти сочли поведение Ролфа слишком вольным. Удрученный этим обстоятельством, Ролф стал вести скитальческую жизнь и начал заниматься живописью, фотографией, журналистикой и литературой. В конце своей жизни он поселился в Венеции, где и умер, прославясь вздорным и неблагодарным отшельником. Ролф успел написать немало, но широкую известность ему принес роман «Адриан VII» и опубликованная посмертно автобиография «Страсти и поиски



Клотильда де Во

целого». «Адриан VII» считается одним из наиболее уникальных литературных произведений начала XX в. Написанный в необычном стиле, сочетающем черты жанров апологетики и маньеризма, а также острую социальную сатиру с автобиографическим тщеславием, роман не уступает сочинениям Свифта по едкости и изяществу. Некоторые литературные критики метафорически окрестили его «кемпом». Загадочный жизненный путь Ролфа освещен в интересной биографической новелле А.Саймонса «В поисках барона Корво», впервые опубликованной более полувека назад и выдержавшей несколько переизданий (Sytonis A. The Quest for Corvo. N. Y., 1934).

² Вероятно, Э.-П. имеет в виду портрет работы малоизвестного мастера Леонарди. У Клотильды де Во была интересная родословная и трудная судьба. Ее отец, Жозеф Мари, был капитаном французской армии. При переправе через Березину он отморозил руку. Затем неудачно поддержал Наполеона во время пресловутых «Ста дней», попал в опалу и получил мизерную ветеранскую пенсию, надолго повергшую семью в финансовые трудности. По материнской линии Клотильда принадлежала к одному из известнейших родов Лотарингии: ее мать — Жозефина Анриетта де Фикельмон (а дядя — граф Шарль Луи де Фи-

кельмон, министр иностранных дел Австрии в конце 1840-х годов). Фамилию де Во Клотильда получила от мужа, некоего Амеде де Во, брак с которым вверг ее семью в дальнейшие финансовые и нравственные проблемы, так как на четвертый год после свадьбы Амеде проиграл огромную сумму казенных денег и бежал в Бельгию, скрываясь от финансовой инспекции. Клотильда умерла от туберкулеза, когда ей исполнился 31 год; это был второй год ее знакомства с Контом, в памяти которого она навсегда осталась идеализированным образом «une sainte épouse dans mes rêves d'avenir» («святая жены в моих грезах о будущем»).

³ Среди перечисленных менее всего известными русскому читателю могут оказаться имена Леки и Морли. Оба автора заслужили достаточно серьезную репутацию в Великобритании своего времени, но за ее пределами ни тот ни другой не имел авторитета, в чем-то сравнимого с авторитетом Спенсера, Дюркгейма и остальных цитируемых Э.-П. авторов. Уильям Леки (1838–1903) — историк ирландского происхождения, получил известность работами по истории рационализма и истории европейской морали и нравов (*Lecky W. The History of Rationalism. L., 1865; idem. History of European Morals. L., 1869*). Работал над многотомной историей Англии XVIII в., но многие сочли его труд тенденциозным. Впоследствии Леки начал политическую карьеру как представитель Дублинского университета в парламенте. Жизнь Джона Морли (1838–1923), в отличие от Леки, не была связана с академической деятельностью. Будучи студентом, он увлекся произведениями Д.С.Милля, проникся идеями гуманизма и, решив оставить консервативную атмосферу Оксфорда на последнем курсе, переехал в Лондон, повторив путь множества «молодых Вертеров» Англии XIX в. В Лондоне Морли пробовал себя в разных гуманитарных профессиях, но в основном зарекомендовал себя как литературный критик и журналист. Написал ряд критических работ о произведениях таких мыслителей, как Дидро, Руссо и Вольтер, а также исторический очерк о Кромвеле. По словам его английского биографа, «Джон Морли... в свое время был одинаково хорошо известен как литератор, редактор и общественный деятель; но при всем разнообразии его занятий и неплохом качестве его достижений ни в одном из них он не смог прославиться» (*Morley J. Nineteenth-Century Essays. L., 1970, p. XI*).

⁴ Карл Пирсон (1857–1936) — английский математик, считающийся в Великобритании одним из основателей современной математической статистики. Большую часть жизни Пирсон был профессором прикладной математики и механики в Университетском колледже Лондона, но сфера его интересов была гораздо шире, в частности он занимался эволюционной теорией. Пирсон разрабатывал статистические методы, которые могли бы быть применены к изучению биологических аспектов эволюции и наследственности. Результаты этой работы освещены в книге «Вероятность смерти и другие исследования по эволюции» (*Pearson K. The Chances of Death and Other Studies in Evolution. L., 1897*). Более ранняя книга Пирсона «Грамматика науки» (*The Grammar of Science. L., 1892; рус. пер. — 1911 г.*) в течение долгого времени считалась классической работой в области философии науки. Именно в ней Пирсон высказал скептическое мнение по поводу научной классификации Конта, на которое, по видимому, и ссылается Э.-П. Пирсон ценил общие заслуги Конта и говорил, что

«в некотором отношении наша наука в долгу перед Контом... так как он учил, что основанием всякого знания является опыт, и сумел запечатлеть эту истину в умах многих людей»; но вместе с тем схему научной классификации Конта он считал «чистой игрой фантазии, которая, как и все остальное в „Системе позитивной политики“, представляется несостоящей с точки зрения современной науки» (Pearson K. *The Grammar of Science*, p. 508, 510).

⁵ Изречение Гегеля, ставшее крылатым, подразумевает, что вынести взвешенное суждение о происходящих событиях невозможно до тех пор, пока они не отойдут в прошлое. Непонятно, приводит ли его Э.-П., чтобы указать на слишком широкие и метафорические предсказания Конта, или же он скептически намекает, что, какие бы требования ни предъявлялись к социальным наукам по части предсказаний, они все равно объективно не представляются выполнимыми.

⁶ *Эмиль Литтре* (1801–1884) — коллега, личный друг Конта и ближайший последователь его «позитивистской» доктрины. Считал себя учеником Конта и тяжело переживал его моральную деградацию. В 1840-х годах Конт, Литтре и Милль сотрудничали и вели оживленную переписку, но в 1850-х годах наметился разрыв в их отношениях, не только из-за религиозного мистицизма «Системы...», который показался Литтре отходом от позитивистской программы, но и из-за разных политических симпатий во время государственного переворота Наполеона III в 1852 г. Конт, уставший от интеллектуального и политического хаоса, стал сторонником сильной власти, надеясь, что она наведет порядок (как известно, он приветствовал реакцию фразой, ставшей крылатой: «Правление болтунов закончилось, началось правление людей дела и мысли»). О Литтре, продолжавшем испытывать революционные чувства, Конт отзывался как о мыслителе, принадлежавшем «скорее к красным, чем к позитивистам», и причислил его к «шайке недисциплинированных революционеров». Несмотря на все обиды, впоследствии Литтре написал первую интеллектуально-биографическую работу о Конте и позитивной философии (*Littré E. Auguste Comte et la philosophie positive*. P., 1863). В интеллектуальной среде Франции того времени Литтре был достаточно видной фигурой, он имел классическое образование и разнообразные интересы, в частности перевел сочинения Гиппократов на французский язык.

⁷ Имеется в виду трактат августинца Фомы Кемпийского (1380–1471) «О подражании Христу» («*Imitatio Christi*»), написанный в 1418 г. В католических странах это одна из самых популярных религиозных книг. Из нее происходят изречения, ставшие поговорками: «Человек предполагает, а Бог располагает» и «Из двух зол выбирай меньшее».

Глава 7 Мак-Леннан

¹ Джон Лёббок (1834–1913) был если не одним из основателей, то по крайней мере одним из ученых, закладывавших фундамент британской антропологической науки в XIX в. Он принадлежал к кругу тех людей, кого часто

называли «джентльменами» викторианской науки. Лёббок был первым президентом Антропологического института и выбирался президентом Британской ассоциации для продвижения наук. Он удостоивался многочисленных почестей и был энтузиастом знания во всех смыслах. Он поддерживал программы первичного научного обучения детей и взрослых, не имеющих доступа к образованию. Он изучал мегалитические сооружения, многие из которых благодаря его стараниям были спасены от разрушения (за это ему был пожалован титул лорда), и ввел в науку термины «палеолит» и «неолит». Пожалуй, в контексте таких заслуг и заслуженной репутации Лёббока и следует понимать существо легкого намека Э.-П. на беспринципность атаки Мак-Леннана. У Лёббока не было фундаментального научного образования, и большинство его трудов, включая «Происхождение цивилизации», отличались популяризаторским характером. Многие из его современников прекрасно осознавали это и не считали нужным подвергать работы Лёббока чересчур серьезной критике.

² *Левират* — обычай, разрешающий или непосредственно предписывающий вдове выходить замуж за брата умершего мужа.

³ *Роберт Лоуи* (1883–1957) — американский антрополог, один из наиболее известных представителей так называемой школы Боаса, отождествляемой преимущественно с первым поколением (1900–1910) учеников Франца Боаса в Колумбийском университете (А.Крёбер, Р.Лоуи, Э.Сепир, А.Голденвейзер, Р.Бенедикт, М.Мид, К.Уисслер, П.Радин). У Лоуи, как и половины других представителей этой группы, были немецко-австрийские корни — он родился в Вене, но его семья эмигрировала в США, когда ему было 10 лет. Эта группа ученых в известной мере сыграла роль проводника, доставившего на Американский континент европейские антропологические веяния, в частности идеи о культурных ареалах и культурной диффузии, распространявшиеся в то время в немецкой этнологии. Лоуи известен своими полевыми исследованиями среди индейцев кроу, а также рядом критических работ по проблемам первобытного общества, первобытной религии и развития антропологической теории. Лоуи был одним из немногих американских антропологов, кого Э.-П. считал «достойными внимания».

Глава 8

Робертсон Смит

¹ *Эдвард Генри Палмер* (1840–1882) — английский востоковед, лингвист и путешественник-исследователь. Перевел многочисленные произведения с персидского и арабского, в том числе и Коран. Участвовал в двух экспедициях на Синайский полуостров, пытаясь проследить путь исхода израильтян из Египта. Материалы этих экспедиций были опубликованы в его двухтомной работе «Пустыня Исхода» (*Palmer E.H. The Desert of the Exodus. Cambridge, 1971*). В последние 10 лет своей короткой жизни Палмер был профессором арабистики в Кембридже. По предложению британского правительства он присоединился к политической миссии в Египте, где и погиб.

² *Теодор Нольдеке* (1836–1930) — немецкий востоковед; основную часть жизни был профессором восточных языков в Страсбургском университете, осо-

бенно заметный вклад внес в изучение семитских языков. Написал также несколько работ исторического характера, в частности «Историю персов и арабов Сасанидского периода» (*Nöldeke T. Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden. Leiden, 1879*).

³ Имеются в виду: Джеймс Рэдхауз (1811–1892), выдающийся английский тюрколог и составитель первого фундаментального словаря турецкого языка, который продолжает переиздаваться и по сей день как в Англии, так и в Турции и известен в настоящее время просто как «редхаузовский словарь» (*Redhouse Dictionary*); и Георг Вилькен (1847–1891), голландский этнолог, родившийся в Индонезии, в течение ряда лет работавший администратором колониальных округов на о-вах Буру, Суматра и Сулавеси и впоследствии посвятивший себя этнографическим исследованиям данного региона. Э.-П. скорее всего подразумевает дискуссию, развернувшуюся в начале 1880-х годов в связи с публикацией работы Вилькена о матриархате у арабов (*Wilken G. Het Matriarchaat bij de oude Arabieren. Leiden, 1883*). Данная работа была мгновенно переведена на немецкий и впоследствии на французский языки и стала известна Робертсону Смиту. В 1884 г. Рэдхауз опубликовал свои заметки по тому же вопросу (*Redhouse J. Notes on Arabian Matriarchate. Montreal, 1884*).

⁴ Э.-П. имеет в виду Бьюкенена Грея (1865–1922), толкователя Библии и исследователя древнееврейской литературы, и подразумевает его работу «Жертвоприношение в Ветхом Завете» (*Gray B. Sacrifice in the Old Testament. Oxf, 1925*).

Глава 9

Мэн

¹ Фредерик Поллок (1845–1937) нередко упоминается в английской литературе как последний крупный историк права викторианской эпохи. Представитель потомственной семьи юристов, Поллок блестяще знал историю английского права и оставил современникам и потомкам богатое творческое наследие. Частью этого наследия была обширная 50-летняя переписка Поллока с выдающимся американским теоретиком права Оливером Холмсом. Поллок примкнул к кругу ученых так называемой школы исторической юриспруденции, сменив в 1883 г. Мэна, ведущего представителя этой школы, на посту почетного профессора юриспруденции в Оксфорде. Данный пост Поллок занимал в течение 20 лет. Благодаря стараниям Поллока «Древнее право» несколько раз переиздавалось после смерти Мэна. Поллок не во всем соглашался с идеями Мэна, касающимися современной юриспруденции, но всегда считал «Древнее право» работой первостепенного теоретического значения, ценя ее как пример одухотворенного творческого мышления. Детальную оценку работам Мэна он дал в своей лекции «Генри Мэн и его труды», впоследствии не раз опубликованной (*Pollock F. Oxford Lectures and Other Discourses. L., 1890*). Известно его характерное высказывание о работе «Древнее право»: «При всей ее гениальности она одухотворена прикосновением искусства».

² Арминияне (или ремонстранты) — последователи голландского реформатора Я.Арминия (1560–1609). Арминияне учили, что человек наделен свободой

воли и может достичь спасения сам, личной верой, преодолев своей волей первоначальный грех.

³ *Агнатные* отношения (от лат. *agnātus* — отпрыск по мужской линии) подразумевают ведение счета происхождения по мужской линии к общему мужскому предку, т.е. патрилинейный счет происхождения. *Когнатные* отношения (от лат. *cognātus* — член рода, сородич) подразумевают прослеживание родства по сторонам обоих родителей (как по стороне отца, так и по стороне матери).

⁴ Современные исследователи римского права считают, что существовало четыре формы брака, что в известной мере видоизменяет картину. Предполагается, что двумя основными формами были: *cum manu* (брак, при котором жена переходила в *manus*, т.е. во власть мужа) и *sine manu* (брак, при котором жена юридически оставалась в своей собственной семье — либо в подчинении *potestas* главы своей семьи, т.е. власти патриарха, либо независимой, т.е. *sui iuris*, если патриарха не было в живых). Брак *cum manu* исторически существовал в трех указанных формах: *confarreatio*, *coemptio* и *usus*. Форма *confarreatio* подразумевала торжественную религиозную церемонию и соответственно предназначалась для патрициев. Форма *coemptio* представляла собой брак на основании фиктивной покупки невесты (предполагается, что в ранние периоды покупка могла быть не фиктивной, а реальной). Форма *usus* означала более или менее то, что сегодня известно как «гражданский брак»; существенная разница состояла в том, что в нашем действующем законодательстве гражданский брак не имеет юридической силы, в то время как *usus* приобретал юридическую силу и жена оказывалась в *manus*, т.е. во власти мужа, по истечении одного года совместной жизни.

⁵ *Алберт Дэйси* (1835–1922) — как и Поллок, еще один блестящий историк права викторианской эпохи, получивший особенную известность своим фундаментальным исследованием истории конституционного права в Англии (*Dicey A. Lectures Introductory to the Study of the Law of the Constitution*. L., 1885). Дэйси и Мэна сближал общий первостепенный интерес к проблеме взаимоотношения между правом и общественным мнением. Одним из важных постулатов «Древнего права» Мэна, не замеченных антропологами типа Мак-Леннана, но отмеченных английскими историками права, была идея о неразрешимом противоречии между правовой системой и общественным мнением. «Социальные нужды и общественное мнение, — писал Мэн, — всегда опережают право в той или иной мере. К устранению разрыва между ними можно подходить на бесконечно близкое расстояние, но этот разрыв будет постоянно образовываться снова и снова» (*Maine* 1861, 24). Данный вывод заключал в себе не только теоретический смысл, относящийся к теории эволюции общества, но и практический смысл, относящийся к критике установлений собственного общества, к критике того, что в английской культуре выражалось лаконичным словом “establishment”. Мэна и Дэйси одинаково беспокоили последствия растущего разрыва между правом и общественным мнением, и их исторические исследования имели отчетливо выраженный характер социальной критики. И тот и другой старался показать, что многие из основ, на которые действующая система английского права полагалась как на самоочевидные ценности, были на

самом деле далеко не самоочевидными с исторической точки зрения и нередко просто порицались современным общественным мнением. Но если в работах Мэна еще сохранялся некоторый эволюционистский пафос, заключенный в его концепции социального развития от «статуса» к «договору» (или, точнее, от «статуса» к «контракту»), Дайси попытался показать, что даже в современном английском обществе можно было наблюдать отдельные социальные тенденции, свидетельствующие о регрессивном движении от «контракта» к «статусу».

Глава 10

Тайлор

¹ *Кувада* — обычай, известный в его наиболее распространенной форме как подражание мужа жене при родах или родовых схватках. В более широком смысле это обычай, запрещающий мужу заниматься привычными видами деятельности во время родов жены и предписывающий ему те или иные ритуальные правила поведения.

² О Бахофене см. примеч. 12 к Приложениям.

³ *Адольф Бастиан* (1826–1905) — крупная фигура в истории развития наук о человеке. Нередко считается основателем немецкой этнологии. Имея медицинское образование, Бастиан объездил практически полмира как судовой врач. Эти путешествия, на материалах которых была основана его первая получившая известность работа «Человек в истории» (*Bastian A. Der Mensch in der Geschichte*. Lpz., 1860), подтолкнули его к дальнейшим этнографическим исследованиям. Бастиан создал множество трудов о разных народах мира, включая шеститомное исследование по народам Азии. Он был одним из основателей Берлинского этнологического музея и Берлинского общества по изучению антропологии, этнологии и предистории. Предметом дискуссий среди антропологов долгое время оставалась выдвинутая Бастианом гипотеза психического единства человечества. Бастиан, как и Мэн, отличался нетрадиционными для ученых XIX в. взглядами на эволюцию в том смысле, что он признавал возможность разных путей эволюционного развития.

⁴ *Фрэнсис Гэлтон* (1822–1911) — антрополог, ученый-естествовед, человек с широким кругозором и разнообразными интересами, один из типичных «джентльменов» британской викторианской науки и двоюродный брат Чарльза Дарвина. Подобно Бастиану, Гэлтон пришел к антропологии, начав с карьеры врача. Медицинское образование отразилось на его антропологических интересах, ибо до конца своей жизни Гэлтон интересовался проблемами наследственности и настаивал на необходимости создания новой дисциплины *евгеники*, с развитием которой связывал надежды на получение знаний об улучшении человеческого вида. Гэлтон отстаивал достаточно нетрадиционную для его эпохи точку зрения, что человеком могут наследоваться не только физические, но и умственные качества. За это его нередко критиковали впоследствии, когда среди ученых разразилась дискуссия о врожденных и приобретенных характеристиках и евгенику в целом стали обвинять как реакционную дисциплину.

Гэлтон был одним из первых, кто осознал фундаментальное значение теории Дарвина для развития естественных наук и опровержения догматической христианской теологии.

⁵ Уильям Флауэр (1831–1899) — английский зоолог, проявлявший большой интерес к физической антропологии и внесший существенный вклад в ее развитие. Будучи профессором сравнительной анатомии и физиологии при Королевском хирургическом колледже, он написал ряд важных работ по проблемам анатомического строения млекопитающих и человека. Особая известность пришла к Флауэру, когда он заведовал Британским музеем естественной истории, сумев значительно реорганизовать его и усовершенствовать систему экспозиций. Взгляды Флауэра на музейное дело изложены в его последней книге (Flower W. *Essays on Museums*. L., 1898).

Глава 13

Фрэзер

¹ Имеется в виду английский историк, религиовед и исследователь античной литературы Фрэнк Джевонс (1858–1936), работавший в Даремском университете и получивший известность своими трудами о магии, религии и тотемизме, в особенности работой «Введение в историю религии» (*Jevons F. Introduction to the History of Religion*. L., 1896), которую Э.-П. называл «классической» — правда, не в том смысле, что она прошла проверку временем, а в том, что она прекрасно отразила существо взглядов на религию, магию, тотемизм и анимизм в конце XIX в. «Чтобы всесторонне осмыслить суть всего того, в чем мы сегодня усматриваем настолько очевидно неверные интерпретации и толкования, — говорил Э.-П. в одной из лекций, — нам бы пришлось написать целый трактат об интеллектуальном климате того времени, его специфической атмосфере, налагавшей ограничения на мыслителей и состоявшей из курьезной смеси позитивизма, эволюционизма и остатков религиозной сентиментальности. Мы рассмотрим некоторые из теорий этих мыслителей в дальнейших лекциях, но в качестве примера я бы отослал вас, как к *locus classicus*, к работе Джевонса по истории религий, которая некогда широко читалась и пользовалась успехом...» (*Evans-Pritchard* 1965, 5).

² Букв. «всегда, везде и всеми» (лат.). Сокращенный вариант изречения теолога V в. Винсента Леринского, принятого за официальный догмат истинности и непогрешимости веры католической церковью: «*Id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est, hoc est enim vere proprieque catholicum*» («Придерживаться того, во что верят все, всегда и везде, ибо в этом поистине и состоит существо католической веры»).

³ Подразумевается американский историк-медиевист Линн Торндайк (1882–1965), работавший в Колумбийском университете в 1920–1950-х годах и получивший известность многотомной серией исследований по истории магии и науки в европейском средневековом обществе (*Thorndike L. A History of Magic and Experimental Science*. Vols. 1–8. N. Y., 1923–1958).

⁴ Маретт назвал теорию Фрэзера «платоническим мифом» за ее интеллектуализм, т.е. философско-индивидуалистическую точку зрения. Он утверждал, что «первобытный человек... вовсе не был похож на того несостоявшегося философа, каким он был обрисован. Не идеи побуждают к действию раннего человека, но действия побуждают его к идеям — примитивная религия не столько осмысливается, сколько вытанцовывается человеком. В примитивной религии важна ее сенсомоторная, а не рефлексивная сторона...». По мнению Э.-П., однако, Маретт преувеличивал значение сенсомоторной и вообще психологической стороны, вследствие чего концепция самого Маретта была отнесена Э.-П. в разряд «эмоционалистских» теорий. Согласно Маретту, писал Э.-П., «магия возникает из эмоционального напряжения. Человеком овладевает ненависть, любовь или какое-то другое чувство, и, поскольку он не может справиться с ним никаким практическим образом, он прибегает к выдумке, чтобы устранить напряжение, — точно так же как сегодня человек нередко в сердцах выбрасывает в огонь портрет своей неверной возлюбленной. Маретт называет это *рудиментарной* магией... Когда подобная ситуация начинает повторяться достаточно часто, ответ стабилизируется и приобретает характер того, что Маретт называет *развитой* магией, т.е. способом поведения, социально закрепленным в обычае». Признавая, что в некоторых взглядах Маретта конкретно на магию все же могло быть рациональное зерно, Э.-П. считал, что «Маретт не сказал ничего положительного о первобытной религии. В этом вопросе мы находим у него много разговоров о священном, которыми он был в большой мере обязан Дюркгейму, и в них не содержится ничего, кроме манипулирования словами». Как Маретта, так и Фрэзера Э.-П. в конце концов осудил за одно и то же: «Я уверен, что люди типа Фрэзера... и Маретта имели небольшое представление о том, какие чувства и мысли скрывались в голове обычных трудящихся англичан. И стоит ли удивляться, что они имели еще меньшее представление о том, какие чувства и мысли скрывались в голове первобытных людей, которых они сами никогда не видели» (Evans-Pritchard 1965, 34–35, 108).

⁵ О Тайлоре и его методах было уже сказано в гл. 10. Себастьян Штейнметц (1862–1940), голландский этнолог, работавший в университетах Лейдена и Амстердама и обычно приписываемый к типу «кабинетных ученых» вроде Тайлора и Фрэзера, опирался практически на ту же самую методологию Тайлора в своих реконструкциях раннего права. Британские социологи Леонард Хобхауз, Моррис Гинсберг и Джералд Уилер упомянуты Э.-П. в связи с их книгой «Материальная культура и социальные институты простейших народов», опубликованной в 1915 г. В данной книге была предпринята попытка воскресить идеалы эволюционизма, быстро вышедшие из моды в начале XX в. Она имела определенный успех и некоторое время служила образцом (правда, одиноко стоящим образцом) применения сравнительного метода в социальных науках (Hobhouse L., Wheeler G., Ginsberg M. The Material Culture and Social Institutions of the Simpler Peoples. L., 1915).

⁶ Букв. «часть вместо целого» (лат.). В риторике — троп речи, где слово, обозначающее отдельную часть предмета, метафорически употребляется вместо названия самого предмета.

⁷ Рихард Турнвальд (1869–1954) — немецкий этнолог и социолог австрийского происхождения, одна из наиболее значительных фигур в истории западной антропологической науки XX в. Работы Турнвальда были хорошо известны за пределами Германии, так как на протяжении своей научной карьеры он преподавал в Берлинском, Йельском, Гарвардском и некоторых других университетах. Малиновский, придиричливо относившийся к исследователям Океании, высоко оценил монографии Турнвальда об обществах Соломоновых островов и архипелага Бисмарка (*Thurnwald R. Forschungen auf den Salomon Inseln...* В., 1912). Идея Турнвальда о «взаимности», или «взаимообмене», в простейших обществах, дополнив московскую концепцию «дара» и выводы Малиновского о ритуальном обмене кула в Меланезии, прочно вошла в общую антропологическую теорию так называемой экономики обмена. Турнвальд был одним из первых, кто начал работать в том направлении, которое позже получило название «этносоциология». Он был основателем журнала “*Sociologus*” и Института этнологии при Свободном университете Западного Берлина. Подъем этнологии как науки в послевоенной Германии (ФРГ) был во многом осуществлен благодаря стараниям Турнвальда и его учеников (хотя следует отметить, что деятельность Турнвальда также критиковали как способствовавшую упадку этнологии в Германии в годы нацизма).

Глава 14 Дюркгейм

¹ Эмиль Бутру (1845–1921) и Шарль Ренувье (1815–1903), философы неокантианских убеждений, и историк Фюстель де Куланж (1830–1889) были, собственно говоря, учителями Дюркгейма в *École Normale Supérieure*. Де Куланж был директором *École* с 1880 г. и пользовался репутацией ее наиболее либерального профессора. Биографы Дюркгейма сообщают, что Ренувье, социально-политические взгляды которого оказали большое влияние на академическую культуру Франции конца XIX в. в целом, особенно почитался Дюркгеймом за его рационалистический подход к научному изучению моральных проблем, отраженный в таких работах, как «Наука о морали» (*Renouvier C. Science de la morale*. Р., 1869). Бутру, подобно Ренувье, говорил о необходимости научной проверки философских истин (*Boutroux E. La contingence des lois de la nature*. Р., 1874), и Дюркгейм признавал, что благодаря Бутру, в частности, он четко уяснил суть различия между социологическим и психологическим подходом к исследованию реальности. Влияние Фюстеля де Куланжа непосредственным образом отразилось на взглядах Дюркгейма на социологию религии и на полезность сравнительного метода в социологических исследованиях, однако сам Дюркгейм заявлял в своей критике работ де Куланжа, что его «мэтр» неверно применял сравнительный метод и неверно истолковывал происхождение религии.

² Отец Дюркгейма всю жизнь прослужил раввином в лотарингском городе Эпиналь, а его дед и прадед — раввинами в эльзасском городе Мютциге. Сам Дюркгейм, родившийся в Эпинале, с детства начал посещать раввинскую школу, так как родители полагали, что он продолжит семейную традицию. Отход

Дюркгейма от религии, однако, произошел еще в школьные годы, когда он неожиданно для всех бросил занятия в хедере.

³ Александр Голденвейзер (1880–1940) — американский антрополог русско-немецкого происхождения, один из представителей так называемой школы Франца Боаса, известный не столько своими этнографическими исследованиями среди ирокезов, сколько своими критическими работами и статьями по различным вопросам антропологии, в частности по вопросам первобытного общества и тотемизма. Рецензия Голденвейзера на «Элементарные формы религиозной жизни» Дюркгейма, выдержки из которой Э.-П. постоянно приводит по ходу настоящей главы, была, пожалуй, наиболее обстоятельным отзывом на теорию Дюркгейма, прозвучавшим с Американского континента в начале XX в., и в достаточно полной мере выразила существо намечающегося расхождения взглядов между «боасовцами» и их коллегами во Франции и Великобритании.

⁴ Вильгельм Шмидт (1868–1954) — крупный немецкий ученый-миссионер, этнолог и лингвист, оказавший значительное влияние на развитие европейской антропологической науки. Шмидт известен как один из основателей так называемой венской культурно-исторической школы, часто связываемой с концепцией культурных кругов, оказавшей большое воздействие на теоретический рост не только немецкой, но и американской антропологии в первой половине XX в. Идеи о культурных ареалах и диффузии культурных черт, во многом характеризовавшие подход последователей Боаса в США, по сути дела являлись логическим продолжением идей венской культурно-исторической школы и учения Ф.Гребнера. Шмидт был основателем известного журнала «Антропос» и активным участником дискуссий о тотемизме и религии, развернувшихся в начале XX в. Как лингвист, он внес большой вклад в изучение океанических языков.

⁵ Альфред Хауитт (1830–1908), Болдуин Спенсер (1860–1929), Фрэнсис Гиллен (1855–1912) и Карл Штрелов (1871–1922) — исследователи Австралии, на полевых отчетах и наблюдениях которых основывалась масса антропологических трудов, касавшихся как конкретно Австралии, так и общих проблем первобытного общества вплоть до середины XX в. Научное образование в строгом смысле слова среди них имел только Спенсер, закончивший Оксфордский университет и сотрудничавший сначала с Тайлором, затем с Фрезером. Получив приглашение на пост профессора биологии в Мельбурнском университете, Спенсер переехал из Англии в Австралию, где впоследствии начал проводить этнографические исследования вместе с Гилленом, почтальною по профессии и знатоком аборигенных культур. В сотрудничестве ими был написан целый ряд книг, включая работу «Аборигенные племена Центральной Австралии», которая в течение долгого времени считалась одним из наиболее авторитетных трудов в области этнографии Австралийского континента (Spencer B., Gillen F. Native Tribes of Central Australia. L., 1899). Хауитт пришел к этнографии косвенным образом — через его интересы к геологии и ботанике (его семья переехала из Англии в Австралию в надежде поправить финансовое состояние, работая на золотых приисках). Наиболее известной работой Хауитта был труд об аборигенах юго-востока Австралии (Howitt A. The Native Tribes of South-East Australia. L., 1904). Карл Штрелов находился в Австралии как лютеранский

миссионер из Германии и выделялся из группы вышеуказанных лиц тем, что в ней он был единственным, кто считал нужным изучать аборигенные языки и кто старался разговаривать на этих языках со своими информантами. Труды Штрелова по языкам, мифологии и культуре аборигенов некоторое время намеренно принижались в англоязычном мире из-за антинемецких настроений накануне и после Первой мировой войны — в частности, Спенсер постоянно ходатайствовал перед австралийским правительством о закрытии лютеранской миссии, в которой работал Штрелов, и в этом его поддерживал Фрээр. Сын Карла Штрелова Теодор (далее упоминаемый Э.-П. как Штрелов-младший [1908–1978]), родившийся в Австралии, продолжил изучение языков и культур австралийских аборигенных народов, начатое его отцом, и заслужил репутацию большого гуманиста и борца за сохранение культурного наследия коренных австралийцев.

⁶ Имеются в виду исследования британских антропологов Чарльза (1873–1940) и Брендэ (1882–1965) Зелигман на о. Цейлон в 1906–1907 гг. Чарльз Зелигман был одной из основополагающих фигур в истории британской социальной антропологии XX в. Через его «менторство» так или иначе прошло большинство будущих функционалистов: Малиновский, Эванс-Причард, Фортес, Фёрс и другие. Врач по образованию, Зелигман приобрел интерес к этнографическим исследованиям во время известной Кембриджской экспедиции Хэддона в Торресов пролив, к которой он присоединился, как говорят, «полуслучайно». Академическая карьера Зелигмана как антрополога была связана с Лондонским университетом и отмечена разнообразными наградами, включая две медали Британского королевского антропологического института. На протяжении двух лет Зелигман был президентом этого института.

⁷ Непонятно, из какой конкретно работы Э.-П. приводит цитату, но он имеет в виду Эдвина Сидни Хартленда (1848–1927), крупного английского фольклориста, проявлявшего большой интерес к антропологии и поддерживавшего отношения со многими известными антропологами, работавшими на рубеже веков (с Джеймсом Фрэзером он находился просто в приятельских отношениях). Заслужив репутацию исследования фольклора (напр.: *Hartland E. The Science of Fairy Tales*. N. Y., 1891), в поздний период творчества Хартленд стал все чаще обращаться к более традиционной антропологической тематике и создал целый ряд трудов по вопросам родства и права в первобытном обществе (напр.: *Hartland E. The Evolution of Kinship*. Oxf., 1922).

⁸ В другой работе Э.-П. писал: «Маретт предпочитал говорить и о том и о другом (о религии и о магии. — А.Е.) как о *tana*, употребляя меланезийское слово, которое антропологи перенесли в свой терминологический словарь с катастрофическими последствиями, ибо... представляется очевидным, что в тех языках, откуда слово было позаимствовано, оно не означало той безличной силы (практически метафизическая концепция!), которую в нее вкладывал Маретт и другие ученые, такие, как Кинг, Прейс, Дюркгейм, Юбер и Мосс». И далее: «Я хочу еще раз привлечь внимание к неприятному туману путаницы, связанной с полинезийским понятием *tana*, — к туману, который окутывал нас долгие годы и все еще не до конца рассеян. Эта путаница возникла в некоторой степени из-за неясных сообщений, дошедших до нас из Меланезии и Полинезии, но в большей мере вследствие умозрительных домыслов таких авторитет-

ных ученых, как Маретт и Дюркгейм, усмотревших в *mana* понятие о неуловимой безличной силе, похожей на электричество или эфир и рассеянной в вещах и индивидах. Рядом новейших исследований, как мне кажется, было установлено, что под *mana* следует понимать действенность или эффективность духовных сил (с сопутствующим значением „истины“), исходящих от божеств и обычно проявляющихся через людей, особенно вождей. Это своего рода доблесть, которая обеспечивает людям успех в их начинаниях. Данное понятие, таким образом, соответствует множеству схожих представлений в самых разнообразных частях мира» (Evans-Pritchard 1965, 33, 110).

⁹ Весьма любопытно, что Э.-П. ссылается на Свонтона — американского антрополога, которого во время написания данного очерка о Дюркгейме даже в самой Америке помнили уже немногие. Джон Свонтон (1873–1958) — примечательная личность в истории американской антропологии первой половины XX в. Будучи выпускником Гарварда, он не пошел по стопам «колумбийцев» (последователей Боаса, в общем и целом «делавших погоду» в этнографии США в начале века), даже несмотря на то что во время обучения в аспирантуре он успел провести два года, стажирясь у Боаса. В дальнейшем, как человек скромный по натуре, он никогда не афишировал своих многочисленных заслуг, которые оставались в тени по причине методичного роста популярности «колумбийцев». Между тем Свонтон был лауреатом нескольких почетных наград в области антропологии и истории, работал редактором журнала “American Anthropologist”, избирался президентом Американской антропологической ассоциации и даже вице-президентом Американского философского общества. Свонтон исследовал миграции американских индейцев и интересовался проблемами исторического развития социальной организации племен юго-востока США. Ни социальная организация, ни историческое развитие как таковое не были предметом первостепенного интереса среди большинства «боасовцев», поглощенных в то время исследованием культурных ареалов и изучением распространения культурных черт. По всем этим причинам имя Свонтона постепенно забылось.

¹⁰ Характер этой ссылки тоже любопытен, правда, несколько в другом отношении. Рут Бенедикт (1887–1948), последовательницу ранее упомянутой школы Боаса, пожалуй, саму чаще всех упрекали в «абстрактных рассуждениях о заимствовании культурных черт», т.е. в тех рассуждениях, которые, по мнению Э.-П., она удачно раскритиковала на примере Дюркгейма. Хотя к середине XX в. в американской антропологии сложился романтический образ Рут Бенедикт как «культурной героини» (по причинам как относящимся, так и не относящимся к антропологии), в последнюю четверть века среди антропологов все чаще стало слышаться признание, что из всех «боасовцев» она наиболее непоследовательным и умозрительным образом развила идеи о культурных ареалах, культурных заимствованиях и психологических типах. Интересен вообще тот факт, что Э.-П. вдруг проникается симпатией к целому ряду «боасовцев» (Голденвейзер, Лоуи, Бенедикт), к которым традиционно британские социальные антропологи относились весьма скептически. «Боасовцы» с их американско-немецкими «культурно-историческими» предпочтениями никогда не ладили с британско-французским «социологическим» альянсом и, грубо говоря, раскритико-

вать Дюркгейма «во что бы то ни стало» считали просто своей задачей. По-видимому, на этой ноте Э.-П. и находит с ними общий язык, ибо за пределами настоящего очерка о Дюркгейме он нигде не упоминает «американцев» теплым словом (да и вообще никаким), за исключением Крёбера, которого уважал за его интерес к истории, и в редких случаях Лоуи. В других работах (Evans-Pritchard 1965) редкие ссылки Э.-П. на Голденвейзера и Лоуи носят точно такой же характер принципа «против общего врага».

¹¹ *Корробори* — ритуальные фестивали, широко распространенные в культурах коренного населения Австралии и проводимые по разнообразным поводам. Слово корробори с момента его заимствования у австралийцев и введения в англоязычную антропологическую литературу в конце XIX в. не было однозначно определено — в общем и целом им обозначались любые крупные общественные церемонии, собирающие людей разных кланов и сопровождающиеся массовыми танцами и пением. В корробори не вкладывалось религиозное значение. С церемониями *интичиума*, наоборот, связывали ритуал религиозно-магического характера, который был впервые подробно описан Спенсером и Гилленом на материале племен арунта и впоследствии оказался в центре долгих жарких дискуссий о первобытной религии, особенно в связи с его интерпретацией Дюркгеймом. Спенсер, Гиллен и, в частности, Фрэзер связывали интичиума с ритуалом весеннего возобновления, плодородия и усматривали в нем пример магического действия, направленного на воспроизводство и поддержание запасов тотемного животного. Дюркгейм, как указывает в настоящем очерке Э.-П., попытался истолковать данный ритуал на социально-психологической основе, с тем чтобы объяснить его как манифестацию наиболее ранней тотемической формы религии. Факт поедания тотемного животного в ходе ритуала интичиума Дюркгейм привязал также и к идее солидарности, или единения, которая являлась одной из фундаментальных составляющих его теоретической концепции общества. Продолжая линию социально-психологической интерпретации, Дюркгейм высказал мысль о том, что религиозное чувство как таковое должно возникать в любой ситуации, сопровождающейся общим возбуждением толпы, а следовательно, оно должно одинаково характеризовать не только церемонии типа интичиума, но и церемонии типа корробори.

¹² Э.-П. имеет в виду работу немецких австраловедов Эрнеста Вормса и Гельмута Петри «Религии австралийских аборигенов» (Worms E., Petri H. Australische eingeborenen Religionen. Stuttgart, 1968).

¹³ Э.-П. ссылается на следующий отрывок из своей работы «Теории первобытных религий» (большая часть которой, кстати сказать, была в несколько видоизмененной форме включена в состав настоящей книги): «В наше время, по нашу сторону Ла-Манша, главным сторонником социологического толкования первобытной религии был английский дюркгеймианец (хотя, по моему мнению, он должен Герберту Спенсеру еще больше, чем Дюркгейму) А.Р.Рэдклифф-Браун. Он попытался дать новое изложение дюркгеймовской теории тотемизма, с тем чтобы сделать ее более всеобъемлющей по характеру, но, с моей точки зрения, лишь превратил ее в бессмыслицу... Рэдклифф-Браун держался в стороне от дюркгеймовского истолкования генезиса тотемизма с точки зрения психологии толпы, но во всех остальных вопросах, например в истолко-

вании ритуальных танцев среди андаманцев, он стоял практически на тех же самых позициях... Сочинения Рэдклифф-Брауна показывают нам, насколько неудовлетворительными могут быть социологические объяснения религиозных явлений. В одной из его последних лекций он говорил, что религия повсюду представляет собой выражение чувства нашей зависимости от духовных или моральных сил, находящихся где-то вне нас самих. Это общее место, которое можно встретить в речах любого проповедника, не говоря уже о Шлейермахере и других философах. Рэдклифф-Браун, однако, полагал, что формулирует социологическое положение, идущее гораздо дальше данного расплывчатого высказывания. Чтобы подтвердить тезис Дюркгейма, ему нужно было показать, что концепция божественного может принимать разные формы в соответствии с разными формами обществ, т.е. предпринять задачу, которую сам Дюркгейм не предпринял. Рэдклифф-Браун поэтому рассудил: раз функцией религии является поддержка солидарности в обществе, религия должна облекаться в разнообразные формы в соответствии с разнообразными типами социальной структуры. В обществах с системами линиджей мы можем ожидать присутствия культа предков. У древних евреев и в городах-полисах Греции и Рима типы религии согласуются с типами политической структуры. Это равносильно тому же, что говорил Дюркгейм, т.е. рассуждению, что феномен, определяемый религией, есть не что иное, как само общество, — рассуждению, имеющему в лучшем случае характер догадки».

Глава 15

Герц

¹ В социальных науках понятие *Gestalt* (нем., «форма», «конфигурация») в общих чертах подразумевает подход к явлениям, постулирующий, что всякое явление представляет собой сложное целое, полную сущность которого невозможно выразить на основе отдельных ссылок на составляющие его части.

² Обе статьи были впоследствии (после опубликования Э.-П. настоящего очерка о Герце) переведены на английский и вышли отдельной книгой, к которой Э.-П. написал предисловие (*Hertz R. Death and the Right Hand*. Glencoe, 1960).

³ Культ Святого Бесса распространен в локальном регионе французо-итальянских Альп и поддерживается местными церковными епархиями, которые спонсируют ежегодный фестиваль в честь святого, проводимый в августе. В одном из горных селений находится освященная часовня со статуей самого Святого Бесса, изображенного в виде римского легионера с веткой вербы как христианским символом. Согласно официальной легенде церковной епархии, Бесс был некогда солдатом римского легиона, уничтоженного в 286 г. по приказу императора Максимиана. Бессу, по преданию, удалось скрыться в Альпийских горах и затеряться среди местных жителей. Скрываясь, он успел обратить этих жителей в христианство. Впоследствии некие пастухи, которых он уличил в краже ягненка, сбросили его со скалы. Бесс чудом выжил, но его обнаружили преследовавшие его солдаты и, узнав, что он все еще предан христианству, уби-

ли. На месте его гибели верные христиане возвели часовню. Согласно простонародной версии легенды, Бесс был обыкновенным набожным пастухом и имел очень хороших овец. Завистливые пастухи сбросили его со скалы. Через некоторое время на том месте, куда он упал, люди увидели необычайно яркий и большой цветок, растущий из камней. Под цветком они нашли тело Бесса. Тело было впечатано в скалу, и его невозможно было вытащить, поэтому на том месте возвели часовню. Герц пытался доказать, что простонародная версия легенды была первоначальной, а церковная — вторичной. В подтверждение этому он старался привести сравнительные исторические и лингвистические данные, в частности то, что слова «besse», «besch» и «bestia» представляли собой фонетические разновидности народной латыни, одинаково означавшие «овцу».

⁴ В Древней Греции слово *ecclesia* означало общую ассамблею всех граждан. Христианство переняло его в значении «церковного схода», которое в дальнейшем, с экспансией христианской миссии и развитием теологии, трансформировалось в значение «Вселенская Церковь».

⁵ Имеется в виду высказывание Жана Перистиани (1911–1987), антрополога, социолога, общественного деятеля и дипломата. Родившийся в Греции, Перистиани обучался сначала праву во Франции, а затем социальной антропологии в Оксфорде, где его наставниками были Малиновский и Маретт. Проведя два сезона полевой работы в Кении, Перистиани некоторое время читал лекции в Кембридже, а затем, в 1950-х годах, в Оксфорде, где в это же время работал и Э.-П. Постепенно Перистиани переключился на исследования культур Греции и Средиземноморья и в дальнейшем был приглашен на должность профессора социологии при ЮНЕСКО. Как представитель ЮНЕСКО он содействовал открытию центров по изучению социальных наук в Греции и на Кипре и впоследствии участвовал в дипломатических миссиях во Франции и Испании.

⁶ Э.-П. подразумевает работы Жоржа Дави «Заклятая вера» (*Davy G. La foi jurée*. P., 1922) и Селестена Бугле «Эссе о кастовом режиме» (*Bouglé C. Essais sur le régime des castes*. P., 1908).

Приложения

¹ Эта книга («*Les rites de passage*») переведена на русский как «Обряды перехода» (М., 1999), хотя название «Ритуалы перехода» было бы более точной версией (в такой версии, пожалуй, на книгу и ссылалось большинство отечественных этнографов до ее перевода). Несмотря на то что французское слово *rite* допускает некоторую произвольность в трактовке в зависимости от контекста, в книге ван Геннепа упор делается не на «обрядовость» действия, а на общую ритуальность и ступенчатость жизненного цикла. Перевод названия как «обряды» смещает смысловой центр в сторону от теоретического тезиса ван Геннепа к неким эмпирическо-описательным материям. Между тем сам ван Геннеп писал в заключение своего труда: «Цель настоящей книги совсем иная. Во-первых, нас интересовали не обряды в деталях и подробностях, а скорее их

истинное значение и относительное расположение в церемониальных комплексах, их *последовательность*» (цит. по рус. изданию, с.173).

² Все работы переведены на русский. Эссе Дюркгейма и Мосса «О некоторых первобытных формах классификации», ставшее программным, опубликовано в кн.: Мосс М. Общества, обмен, личность. Труды по социальной антропологии. М., 1996, с. 6–73. Два других очерка открывают сборник: Мосс М. Социальные функции священного. СПб., 2000, с. 7–104, 105–232.

³ На русский язык переведены: «Очерк о даре» и «Об одной категории человеческого духа» (Мосс М. Общества, обмен, личность, с. 83–222, 264–292), а также незавершенная работа Мосса «Молитва» (Мосс М. Социальные функции священного, с. 233–330).

⁴ *Потлач* — обычай у некоторых племен индейцев Северной Америки, представляющий собой церемониальный праздник, сопровождающийся раздачей пищи и даров как соплеменникам, так и гостям. *Кула* — обычай церемониального обмена ожерельями, браслетами и другими предметами, зафиксированный в островных обществах Меланезии. Оба данных обычая традиционно рассматриваются как классические примеры так называемой экономики обмена.

⁵ *Графтон Элиот Смит* (1871–1937), *Уильям Перри* (1887–1950) и *Фицрой Рэглан* (1885–1964) отождествлялись с течением диффузионизма в британской антропологии, причем их подход к идеям о культурной диффузии отличался от диффузионистского подхода, распространенного в немецкой и американской антропологии, своей радикальностью и чрезмерным универсализмом. Элиот Смит, анатом и антрополог австралийского происхождения и основной теоретик диффузионизма на английской почве, разрабатывал так называемую гелиолитическую гипотезу, согласно которой практически все культурные черты ныне существующих народов распространились по земле путем заимствования или миграций из Древнего Египта. Перри поддерживал эту гипотезу и развивал ее, как считали многие, в наиболее экстремальном варианте в своей книге «Дети солнца» (Perry W. The Children of the Sun. L., 1923). Рэглан, не имевший антропологического образования вовсе, занимался по большей части изучением мифов и фольклора, считая, что мифы и предания распространялись исключительно путем заимствования, а не путем передачи в русле исторической традиции. Выкладки Элиота Смита и Перри критиковались не только позднейшими функционалистами, т.е. антропологами крута Э.-П., но и учеными их собственного поколения (Хэддоном, Зелигманом и др.). В приводимой далее лекции Э.-П. «Социальная антропология: прошлое и настоящее» можно видеть недвусмысленные отголоски этой критики.

⁶ Имеются в виду психолог *Грэм Уоллес* (1858–1932), социолог *Моррис Гинсберг* (1889–1970) и археолог *Гордон Чайлд* (1892–1957). Труды Уоллеса по социальной психологии (Wallas G. Human Nature in Politics. L., 1908) были популярны среди антропологов начала XX в., особенно тех, кто на волне упадка эволюционизма стал обращаться к психологии (к примеру, Малиновский) как к альтернативному подходу. Гинсберг, напротив, продолжал линию эволюционной (или «неоэволюционной») социологии Хобхауса и был, собственно говоря, преемником Хобхауса на посту заведующего кафедрой социологии в АШЭПН. С деятельностью Хобхауса и Гинсберга связывают по существу единственный

период интеллектуального подъема социологии как науки в Англии первой половины XX в. (некоторые усматривают в нем единственный период подъема социологии в Англии вообще). Гордон Чайлд — крупная фигура в области археологии и древнейшей истории, ученый австралийского происхождения, работавший в течение 20 лет в Эдинбургском университете и впоследствии, в 1940–1950-х годах, возглавлявший Институт археологии при Лондонском университете. С именем Чайлда часто ассоциируют так называемый культурно-исторический подход в археологии, отраженный, к примеру, в одной из его наиболее известных работ «Заря европейской цивилизации» (Childe G. The Dawn of European Civilization. L., 1925), но с антропологической точки зрения теоретические взгляды Чайлда трудно однозначно приписать к тому или иному течению. Чайлд старался объединить функционалистские приемы исследования с историческо-эволюционными, и некоторые усматривали в его исследованиях элементы экономического подхода. В этнографической литературе на Чайлда нередко ссылаются просто как на «эволюциониста», но данный ярлык представляется, несомненно, чересчур упрощенным.

⁷ *Baraka* (араб.) — божественное благословение, расположение; удачливость. Данное замечание Э.-П. проникнуто легкой иронией — он в положительном смысле употребляет один из тех концептуальных антропологических терминов (или «псевдотерминов», с его точки зрения), на бесполезность и бессмысленность которых в этнографических описаниях неоднократно указывал в своих статьях и лекциях. В одной из них, к примеру, он писал: «Я полагаю, что исследовательские трудности возросли, а искажения в интерпретациях еще больше увеличились из-за того, что для описания первобытных религий стали фабриковаться разнообразные термины — термины, подразумевающие, что ум первобытного человека настолько отличался от нашего ума, что идеи, витавшие в нем, не могут быть выражены с точки зрения нашего словаря и концептуальных категорий... Эти термины стали заимствоваться из местных языков, как если бы в нашем собственном языке нельзя было найти ничего похожего на то, что требовалось описать. Это такие термины, как *табу* (взятый у полинезийцев), *мана* (взятый у меланезийцев), *тотем* (взятый у индейцев) или *барака* (взятый у арабов)» (Evans-Pritchard 1965, 12).

⁸ Т.Ходсон (1871–1953) и Дж.Хаттон (1885–1968) были первыми заведующими образованной в 1932 г. кафедры антропологии Кембриджского университета. Ни тот ни другой не были профессионально подготовленными антропологами — оба были назначены на этот пост (Ходсон в 1932 г., Хаттон в 1936 г.) как вышедшие в отставку служащие британской гражданской администрации в Индии, т.е. на своего рода номенклатурной основе. С периодом их заведования кафедрой ученые круга Э.-П. традиционно связывали упадок и «глухие времена» кембриджской антропологии.

⁹ Имеется в виду книга: Steiner F. Eroberungen: ein lyrischer Zyklus. Mit einem Nachwort hrsg. von H.G.Adler. Heidelberg, 1964.

¹⁰ Упоминаемые лекции Штейнера были изданы в книге «Табу» (Steiner F. Taboo. L., 1956), предисловие к которой, кстати, написал сам Э.-П.

¹¹ Рэймонд Фёрс (р. 1901) — антрополог новозеландского происхождения, один из основных представителей функциональной школы в британской ан-

тропологии. Научная деятельность Фёрса была связана преимущественно с ЛШЭПН, и его традиционно считают продолжателем линии Малиновского (в отличие от линии Рэдклифф-Брауна, с которой связывают, к примеру, Э.-П. и Мейера Фортеса). Фёрс известен своими многочисленными исследованиями в области полинезийской этнографии. Его книга «Мы, тикопийцы» представляет собой классический пример британской антропологической монографии (Firth R. We, the Tikopia. L., 1936). Как экономист по образованию, Фёрс на протяжении всей своей научной карьеры продолжал интересоваться вопросами экономической организации простейших обществ, и его нередко упоминают как одного из родоначальников экономической антропологии. Важным вкладом Фёрса в антропологическую теорию (по крайней мере в Великобритании) была предложенная им идея разграничения между социальной структурой и социальной организацией, в которой просматривался определенный шаг в сторону преодоления некоторых наиболее догматических сторон структурно-функционального подхода. В 2001 г. Фёрс отметил свое столетие.

¹² Подразумеваются Иоганн Якоб Бахофен (1815–1887), швейцарский историк права и исследователь древностей, Альберт Пост (1839–1895), немецкий юрист и правовед, представитель сравнительной школы юриспруденции, а также Йозеф Кёлер (1849–1919), немецкий правовед, представитель социологической школы юриспруденции. Бахофен был хорошо известен среди антропологов XIX–XX вв. в связи с тем, что непосредственно обратился к изучению мифов, мышления и культуры первобытного человека. Его труд «Материнское право» (Bachofen J. Das Mutterrecht. Stuttgart, 1861), традиционно цитируемый как одна из самых ранних классических работ в области антропологии, оказал большое влияние на Мак-Леннана в Англии и Моргана в Америке. Пост в отличие от Кёлера, интересовавшегося по большей части социологией и философией европейского права, также создал несколько трудов, имеющих прямое отношение к антропологии, в частности работу по развитию права в обществах Африки (Post A. Afrikanische Jurisprudenz. Lpz., 1887).

¹³ Э.-П. ссылается на текст «Заметки и вопросы по антропологии» («Notes and Queries on Anthropology»). Известный среди антропологов под сокращенным названием «Заметки и вопросы» («Notes & Queries»), данный текст с момента первого издания в 1874 г. в течение полувека служил для британских антропологов программным справочным пособием по полевой работе. Первоначально разработанный комиссией ученых из Британской ассоциации для продвижения наук и новоорганизованного Антропологического института, данный текст явился следствием неоднократных попыток поставить задачу собирания полевых материалов об «иных культурах» на научную основу. Первое издание «Заметок и вопросов» было в основном написано «джентльменами» старого Лондонского этнологического общества: Э.Тайлором, Д.Лёббоком, А.Лэйн-Фоксом и другими; второе (1892) и третье (1899) были незначительно дополнены Дж.Фрэзером в разделе по тотемизму. Четвертое издание (1912) было существенно переработано У.Риверсом и Р.Мареттом, особенно в методологических вопросах, и в дальнейшем переиздавалось в малоизмененной форме в 1929 и 1951 гг. Малиновский, отправляясь в свои первые полевые походы, имел при себе экземпляр четвертого издания. Впоследствии он открылся от «Заметок

и вопросов» как от учебника по «культу чистого факта» в этнографической практике. Влияние «Заметок...» оставалось существенным, пожалуй, до основных выкладок Малиновского по полевой работе.

¹⁴ Уильям Риверс (1864–1922) и Алфред Хэддон (1855–1940) — основополагающие фигуры в истории британской социальной антропологии. Их организационная деятельность и методологические идеи имели огромное значение для формирования антропологии как профессиональной дисциплины. Благодаря Риверсу и Хэддону в антропологию прямым или косвенным образом было вовлечено большое число ученых — среди них были, к примеру, Альфред Рэдклифф-Браун, Уильям Перри и Грегори Бейтсон. Благодаря стараниям Хэддона антропология была впервые введена как предмет преподавания в Кембриджском университете. Хэддоном была организована знаменитая этнографическая экспедиция в Торресов пролив, оказавшая огромное воздействие на последующее развитие этнографических исследований в самых разных смыслах — от методологических установок полевой работы до теоретических взглядов на структуры родства. Выкладки Риверса о генеалогическом методе исследования родства, по сути дела, определили одно из главных направлений развития антропологии на протяжении по крайней мере первых трех четвертей XX в.

¹⁵ О Крёбере — см. примеч. 1 к лекции «Антропология и история».

Лекции

Социальная антропология: прошлое и настоящее

¹ Лекция была прочитана 3 июня 1950 г. в главном зале Экзетер-колледжа Оксфордского университета, т.е. того самого колледжа, в котором учился Э.-П. во время ректорства Маретта (1928–1943).

² Имеется в виду Джон Эдвард Далберг, лорд Актон (1834–1902), английский историк, философ и социальный критик, видная фигура на общественно-интеллектуальной сцене викторианской Англии. Актон был профессором истории в Кембридже в последнее десятилетие своей жизни, но известность ему принесли не столько его письменные труды, сколько блестящие идеи, выступления и общественная деятельность. В более ранние годы Актон участвовал в парламентских делах и одно время был советником премьер-министра Гладстона. Как философ и мыслитель Актон прославился своими либерально-радикальными идеями о необходимости противостояния злу и насилию государства. Он высказал фразу, ставшую впоследствии афоризмом: «Власть развращает, а абсолютная власть развращает абсолютно».

³ Эдвард Вестермарк (1862–1939), финский антрополог, долгое время работавший в Великобритании, и Леонард Хобхауз (1864–1929), британский социолог и философ, традиционно считаются последними крупными представителями эволюционизма как специфического направления, характерного для британской социальной науки викторианской эпохи. На этих ученых большое влияние оказали идеи Тайлора, но оба старались переосмыслить их и в некотором

смысле найти более строгое и систематическое применение методологии Тайлора. По данной причине (а также и по той, что они выдвигали свои концепции в то время, когда статус эволюционизма как течения стремительно падал) на них нередко ссылаются как на «неоэволюционистов». Вестермарк, в частности, старался привести теории Тайлора в более непосредственное согласие с теориями Дарвина. Как Вестермарка, так и Хобхауза одинаково интересовал вопрос об эволюции моральных идей. Труд Вестермарка «Происхождение и развитие моральных идей» долгое время оставался одной из его наиболее часто цитируемых работ (*Westermarck E. The Origin and Development of the Moral Ideas. L., 1906*), причем он увидел свет в один и тот же год с работой Хобхауза на ту же тему (*Hobhouse L. Morals in Evolution. L., 1906*). Деятельность ученых была тесно связана с ЛШЭПН, и дополнительный интерес к Вестермарку в некоторой мере объясняется тем обстоятельством, что его учеником был Малиновский.

⁴ Э.-П. ссылается на несколько незаслуженно забытого в России, но теперь все чаще вспоминаемого историка Павла Гавриловича Виноградова (1854–1925), который был известен в Англии под именем «сэр Пол Виноградофф» и о котором с огромным уважением отзывался даже такой столп английской исторической науки, как Фредерик Мейтленд. Виноградов, отказавшийся от должности профессора в Московском университете по политическим убеждениям и уехавший в Англию в 1902 г., был мгновенно назначен профессором в Оксфорде, где за 23 года заслужил блестящую репутацию своими трудами в области средневековой истории Англии и раннего права. Виноградов был единственным последователем Генри Мэна как теоретика — в «Очерках исторической юриспруденции» он попытался развить и поставить на более систематический уровень подход Мэна к сравнительному изучению раннего права (*Vinogradoff P. Outlines of Historical Jurisprudence. L., 1920*). Э.-П. подразумевает более раннюю работу Виноградова по истории Англии XI в. (*Vinogradoff P. English Society in the Eleventh Century. Oxf., 1908*), в которой Виноградовым были применены исторические и социологические исследовательские методы.

⁵ Э.-П. был особенно высокого мнения о Фюстеле де Куланже, учителе Дюркгейма, известном французском историке (о котором, по мнению А. Сингера, он даже собирался написать отдельный очерк), об уже упомянутом Павле Виноградове и о Фредерике Мейтленде (1850–1906), выдающемся английском историке и, вероятно, самом ярком представителе британской школы исторической юриспруденции, написавшем в соавторстве с Фредериком Поллоком классический труд по истории раннего английского права (*Maitland F., Pollock F. The History of English Law before the Time of Edward I. L., 1895*). Анри Пирен (1862–1935), бельгийский историк и просветитель, также интересовавшийся историей раннего права, скорее всего привлек внимание Э.-П. своими фундаментальными исследованиями по социальным институтам ранних средневековых городов (*Pirenne H. Les villes et les institutions urbaines. P., 1939*). Фредерик Поуик (1879–1963), оксфордский историк-медиевист и современник Э.-П., занимался историей Англии X–XIII вв. (*Powicke F. The Thirteenth Century, 1216–1307. Oxf., 1962*); судя по всему, он присутствовал в зале во время лекции Э.-П.

⁶ Под «этнологией» Э.-П. подразумевает здесь то, что в нашей отечественной традиции известно как краеведение. В общем и целом в британской науке данный смысл понятия «этнология» сохраняется до настоящего времени.

⁷ Немецкое выражение «ersatz Religion» буквально означает «поддельная религия», «сфабрикованная религия», но в европейских социальных науках оно вошло в концептуальный словарь и употребляется в английском, французском и других языках без перевода, означая разнообразные учения псевдорелигиозного характера, в которых исторически сформированные религиозные представления или нормы подменяются теми или иными философско-политическими доктринами. Известный политолог и социолог Эрик Фёгелин, например, определял *ersatz religions* как «массовые гностические движения современной эпохи», к которым он относил позитивизм, психоанализ, фашизм и коммунизм.

Антропология и история

¹ Альфред Крёбер (1876–1960) — наиболее яркий представитель школы Франца Боаса и одна из самых видных фигур в истории американской культурной антропологии. Если Боаса часто называли «отцом» американской антропологии, то Крёбера традиционно именовали ее «деканом» за его дальновидение, энтузиазм и замечательные организаторские способности. Крёбер был основателем кафедры антропологии в Калифорнийском университете (Беркли) и в своей деятельности последовательно воплощал концепцию так называемых четырех областей (культурная антропология, физическая антропология, археология и лингвистика) как составляющих единой антропологической науки. Данная концепция оставалась краеугольным камнем здания американской антропологии на протяжении всего XX в. Крёбер был единственным из «боасовцев», кто сохранял пристальный интерес к истории, и в этом смысле частые ссылки Э.-П. на его взгляды и замечания не случайны. Несомненно, во взглядах Крёбера Э.-П. симпатизировало и то, что «декан» американской антропологии высказывался против естественнонаучного толкования общества и культуры в пользу их объяснения на историческо-гуманитарных началах. Крёбер — единственный из американских антропологов первой половины XX в., кого Британский королевский антропологический институт удостоил почетной награды.

² Клайд Клакхон (1905–1960) — американский антрополог, один из организаторов Гарвардской кафедры социальных отношений, получившей большую известность в 1950–1960-х годах и сыгравшей важную роль в развитии американской антропологии во второй половине XX в. В том же Гарвардском университете Клакхон занимал пост директора Центра русских исследований. Он создал ряд обстоятельных работ по этнографии и культуре индейцев навахо и, обладая многогранными теоретическими интересами, написал множество статей и книг по общим проблемам антропологии и культуры. На русский язык недавно была переведена его книга «Зеркало для человека» (*Kluckhohn C. Mirror for Man*. N. Y., 1949), представляющая собой популяризированное введение в культурную антропологию для читателей, не имеющих антропологическо-

го образования (книга была первоначально задумана Клакхоном именно как таковая). Клакхон всегда интересовался теоретическими веяниями на Европейском континенте, провел два года в Венском университете и год в Оксфорде, стажирясь у Маретта. Не исключено, что в это время он познакомился с Э.-П. О немецко-австрийской культурно-исторической школе было кратко сказано в примеч. 4 к гл. 14 «Дюркгейм».

³ Томас Грешем (1518–1579) — крупный английский купец и предприниматель, организовавший Королевскую биржу в 1560-х годах. С его деятельностью связывают финансовые махинации английского правительства в Голландии: вследствие пуска в обращение большого количества денег, отчеканенных из низкопробного металла по совету Грешема, резко упал курс монетного обмена. Результатом данной акции стало то, что золотые монеты вышли из обращения. Подобный эффект, обычно выражаемый формулой: «Плохие деньги выгоняют из обращения хорошие деньги», получил название «закона Грешема».

⁴ Имеются в виду французские историки Шарль Ланглуа (1863–1929) и Шарль Сеньобос (1854–1942), представители так называемой методической школы, выдвигавшей идею о том, что изучение истории должно быть подчинено гражданским нуждам, в частности нуждам педагогики. Программой для Ланглуа и Сеньобоса стала их книга «Введение в исторические исследования» (Langlois C., Seignobos C. Introduction aux études historiques. P., 1898), в которой они детально и педантично изложили требования, предъявляемые к ученому, изучающему исторические документы. Их девиз «История — это выстраивание документов по ранжиру» был подвергнут критике историками складывающейся «школы Анналов». Массу критических эмоций (в частности, среди социологов и антропологов) вызвал и следующий труд Сеньобоса «Исторический метод в его применении к наукам» (Seignobos C. La méthode historique appliquée aux sciences. P., 1901), в котором утверждалось, что социология не может претендовать на роль организатора всеобщих исследований и что только история может выступить силой, объединяющей социальные науки.

⁵ Подразумевается англиканский миссионер Джон Роско (1861–1932), известный антропологам своим детальным описанием народа баганда (Roscoe J. The Baganda: An Account of Their Native Customs and Beliefs. L., 1911).

⁶ Под «исследованиями чисто этнологического характера» Э.-П. подразумевает нечто вроде краеведческих исследований или сравнительных исследований регионов (см. примеч. 6 к лекции «Социальная антропология: прошлое и настоящее»).

⁷ Имеется в виду Роберт Кодрингтон (1830–1922), англиканский миссионер и антрополог-путешественник, оставивший подробные описания меланезийских обществ (Codrington R. The Melanesians. L., 1891). Покинув Англию и обосновавшись в Новой Зеландии как представитель Меланезийской миссии, Кодрингтон занимался этнографическими исследованиями и наблюдениями в течение почти 30 лет. Он поддерживал связь с антропологами в Англии, и последние весьма высоко ценили его детальные отчеты, в частности описания меланезийских языков.

⁸ Эйдан Саутхолл — ученый-африканист, представитель старшего из ныне здравствующих поколений антропологов (на момент публикации настоящей кни-

ги). Саутхолл обучался в Кембриджском и Лондонском университетах и в 1957 г. защитил диссертацию по этнографии алурцев, которая впоследствии вышла отдельной книгой и была, пожалуй, его единственной монографией, написанной в классическом духе британского функционализма (Southall A. Alur Society. Cambridge, 1957). В дальнейшем интересы Саутхолла сместились на изучение процессов урбанизации и социальных изменений: эта тематика в гораздо большей мере отражала исследовательские тенденции, распространившиеся в американской антропологии 1950-х — начала 1960-х годов. Впоследствии Саутхолл обосновался в США (до настоящего времени он работал на кафедре антропологии Висконсинского университета). На протяжении долгих лет он читал лекции в Макерерском университете Уганды. В 1980-х годах Саутхолл был президентом Ассоциации африканских исследований.

⁹ Имеется в виду не Александр де Калон, известный французский государственный деятель эпохи Революции, а Адольф де Калон — бельгийский колониальный администратор и социолог, оставивший описания африканских народов азанде и баканго (Calonne A. de Azande. Bruxelles, 1921; *idem*. Etudes Bakango. Liège, 1912).

¹⁰ Франсуа Гизо (1787–1874) — известный французский историк и политический деятель, написавший многочисленные работы по истории Европы и Франции; Отто фон Гирке (1841–1921) — немецкий философ, историк, правовед, наиболее известный представитель так называемой германской школы исторической юриспруденции, противостоящей «романской» школе исторической юриспруденции, одним из основных представителей которой был Фридрих Карл фон Савиньи (1779–1861), другой блестящий немецкий историк права. Максим Ковалевский — известный русский историк и социолог, работавший во Франции. Шарль Пти-Дютайи (1868–1947) — французский историк, занимавшийся в основном историей феодальных и политических институтов во Франции и Англии X–XIII вв. Алфред Зиммерн (1879–1957) — английский историк и социолог, исследовавший проблемы международных отношений и права (Zimmermann A. International Law and Social Consciousness. L., 1935). Франсуа Луи Ганшоф — бельгийский историк начала XX в., создавший ряд трудов по средневековой истории Бельгии и Фландрии. Генрих Фихтенау — также историк-медиевист, исследовавший проблемы феодального общества эпохи Каролингов и проблемы социального порядка и мировоззрения в европейском обществе X–XII вв. (наиболее известные из его книг переведены на английский язык: Fichtenau H. Living in the Tenth Century: Mentalities and Social Orders. Chicago, 1993).

¹¹ Цитируется классическая работа Макса Вебера «Протестантская этика и дух капитализма», первое издание которой на английском языке (Weber M. The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. L., 1930) сопровождало предисловие далее упоминаемого Ричарда Тоуни, английского историка социалистических убеждений и большого поклонника французской школы Анналов. Одной из наиболее известных работ Тоуни, которую здесь и имеет в виду Э.-П., была книга «Религия и рост капитализма», схожая по общему направлению с «Протестантской этикой...» Вебера (Tawney R. Religion and the Rise of Capitalism. N. Y., 1926). Далее упоминаются следующие книги Луиса Райта и Джона

и Барбары Хаммонд: *Wright L. Middle Class Culture in Elizabethan England*. N. Y., 1935; *Hammond J., Hammond B. The Village Labourer*. L., 1913.

¹² Судя по всему, Э.-П. подразумевал следующие работы цитируемых авторов: «Культура и религия германцев» Вильгельма Грэнбека, датского историка (*Grønbech V. Kultur und Religion der Germanen*. Darmstadt, 1961), и «Израиль» Йоганнеса Педерсена, также датчанина (*Pedersen J. Israel*. København, 1920); «Кельты» Анри Юбера, известного французского социолога (*Hubert H. Les Celtes*. P., 1932); «Социальная и экономическая история Римской империи» Михаила Ростовцева, замечательного русского историка (*Rostovtseff M. The Social and Economic History of the Roman Empire*. L., 1970); «Примитивный обмен в сложных экономиках» Франсуа Симиана, французского экономиста и историка, одного из основателей знаменитого журнала «*Année sociologique*» (*Simiand F. De l'échange primitif à l'économie complexe*. P., 1934); «Социальные учения христианской церкви» Эрнста Трёльча, немецкого историка-религиоведа (*Troeltsch E. The Social Teaching of the Christian Churches*. L., 1931); «Агапе и эрос: исследование христианской идеи любви» Андерса Нигрена, шведского теолога (*Nygren A. Agape and Eros: A Study of the Christian Idea of Love*. L., 1932); «Начала эпохи современности» Анри Озера, видного французского историка, ученика Жюль Мишле (*Hauser H. Les Débuts de l'âge moderne*. P., 1929); и знаменитый «Исторический атлас...» Видаля де ла Блаша, выдающегося французского географа, основателя журнала «*Географические анналы*», по образцу которого был впоследствии построен известный исторический журнал «*Анналы*» (*Blache V. de la. Atlas de géographie physique, politique, économique, géologique, ethnographique*. P., 1906).

¹³ Луи Дюмон (1911–1998) — французский антрополог и социолог греческого происхождения, наиболее известный своими исследованиями системы каст и социальной иерархии в Индии (*Dumont L. Homo Hierarchicus*. P., 1967). Дюмон читал лекции в разных странах мира и являлся постоянным членом Британской, а также Американской академии наук. В 1950-х годах он работал в течение пяти лет в Оксфордском университете, где близко познакомился с Э.-П. на почве их общего теоретического интереса к французской социологической традиции Дюркгейма и Мосса и к структурализму.

¹⁴ Эта лекция была прочитана Э.-П. в 1961 г., но в очень скором времени ситуация во взаимоотношениях между антропологией и историей в Англии стала меняться, и обоюдный интерес, за который ратовал и выступал Э.-П., возник если не в полной, то в достаточной мере. В конце 1970-х годов известный английский историк Эрик Хобсбаум вспоминал: «В Великобритании социальная антропология была важнейшей из социальных наук — во всяком случае, единственной социальной наукой, которую историки, включая меня самого, находили последовательно интересной и из которой они последовательно извлекали пользу для себя. Не только Эванс-Причард, но и другие ученые — Макс Глакмен с его группой и социальные антропологи самых разнообразных толков — учили нас в некотором смысле и стимулировали наши интересы, даже несмотря на то что не многие из историков полностью принимали антропологические модели в своей работе. В самом деле, мы часто критиковали и нередко продолжаем критиковать антропологов за их недостаточное понима-

ние исторической эволюции. Тем не менее концепция общества и происходящих в нем взаимодействий, включая взаимодействия ментального характера, оказалась для нас чрезвычайно стимулирующей идеей» (*Hobsbawm E. British History and the Annals. — Review. Vol. 1, 1978, с. 157–162*).

¹⁵ Льюис Намьер (1888–1960) — английский историк польского происхождения (крещен как Людвик Немировский), долгое время работавший в Викторианском университете Манчестера и изучавший историю Европы XVIII–XIX вв. Э.-П. ссылается на его наиболее известную работу «Структура политики при восхождении Георга III на престол» (*Namier L. The Structure of Politics at the Accession of George III. L., 1929*). Данная работа занимала два больших тома и была посвящена исследованию 30-летнего периода (1760–1789) в истории Англии.

¹⁶ Подразумеваются следующие публикации: *Barnes J. History in a Changing Society. — Rhodes-Livingstone Journal. № 11, 1951*; *Cumison I. History on the Luapula. — Rhodes-Livingstone Papers. № 21, 1951*.

А.А.Никишенков

ЭДВАРД Э.ЭВАНС-ПРИЧАРД
В ИСТОРИИ
АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

Эдвард Эванс-Причард (1902–1973) — крупнейший авторитет и классик мировой антропологии, еще при жизни признанный в этом качестве широкой научной общественностью. Для этого было достаточно оснований. Последние десятилетия своей академической карьеры он занимал ключевые позиции в британской социальной антропологии — а именно пост заведующего одной из ведущих кафедр этой дисциплины в Оксфорде, пост председателя, секретаря и президента Британской антропологической ассоциации. За выдающиеся научные заслуги он был удостоен множества почетных академических наград и даже (в числе очень немногих антропологов) рыцарского звания. Но, разумеется, не внешние академические отличия определяли не уменьшающийся со временем научный авторитет Эванс-Причарда. Авторитет этот был основан на достижениях его полувековой деятельности как этнографа-полевика, теоретика, организатора науки и преподавателя — достижениях, которые в каждой из этих сфер социальной антропологии оставили глубокий след. Историограф Джон ван Маанен, говоря о состоянии современной антропологии, отмечал, что «авторитет таких культурных героев, как Боас, Малиновский, Фёрс и Эванс-Причард... осеняет современных этнографов-полевиков и придает их работе вид уважаемой и обоснованной деятельности...»¹. Адам Купер в своей книге по истории британской социальной антропологии связывал методологический перелом рубежа 1930–1940-х годов в этой науке с именем Эванс-Причарда, чьи идеи определяли направленность работы многих его коллег до рубежа 1950–1960-х годов и сохранили свое стимулирующее воздействие вплоть до последней четверти XX в.². Известные американские ученые Джордж Маркус и Майкл Фишер отмечали, что в современной науке «два текста часто рассматриваются как ключевые и поворотные моменты в развитии этнографии, выступающей как воплощение функциональной теории и полевых

¹ Van Maanen J. *Tales of the Field: On Writing Ethnography*. Chicago, 1988, p. 46.

² Kuper A. *Anthropologists and Anthropology: The British School, 1922–1972*. Harmondsworth, 1978, p. 107–108.

описаний, — это „Нуэры“ Эванс-Причарда и „Раскол и целостность в африканском обществе“ В.Тэрнера»³. Подобного рода оценочные суждения, число которых можно было бы значительно расширить, рисуют образ Эванс-Причарда как ученого-новатора, не раз менявшего устоявшиеся стереотипы научной деятельности. Это качество, как мне кажется, выступает основным при определении его места в истории антропологической мысли, и оно прямым образом связано с особой чувствительностью автора «Нуэров» к противоречиям антропологического познания — чувствительностью, которая вела к ярко выраженной парадоксальности его мышления.

Суждения Эванс-Причарда об Огюсте Конте как о «республиканском роялисте, аристократическом пролетарии, свободомыслящем католике и человеке могучих, бурных страстей» Эрнест Геллнер, лично знавший сэра Эдварда, относит и к нему самому: «Его собственные глубокие парадоксы и могучие страсти, контрасты и контрапункты его жизни и пристрастий все еще ожидают и, конечно, заслуживают внимания биографов»⁴.

Парадоксы мышления Эванс-Причарда действительно разительны. Воспитанный в духе позитивистских установок естественнонаучного познания (индуктивизм, эмпиризм, поиск законов социального процесса), реализовавший эти установки в многочисленных трудах и ставший крупнейшим иерархом «ортодоксальной структурно-функциональной церкви», он в то же время был известен и как «еретик», не раз заявлявший, что социальная антропология — это не естественная наука об обществе, а гуманитарная дисциплина, ориентированная на понимание значений другой культуры.

Признавая великой заслугой функционализма разрыв с исторически ориентированной традицией эволюционизма и последовательно соблюдая принципы синхронного подхода в большинстве своих трудов, в 1950-х годах Эванс-Причард решительно выступил за синтез социальной антропологии и истории и создал прецедент этого синтеза в своем исследовании суфийского ордена в Киренаике⁵.

Не менее парадоксальны и суждения Эванс-Причарда о своих предшественниках и коллегах. Так, он довольно тепло отзывался о Л.Леви-Брюле, хотя основная идея французского философа об иррационализме первобытного мышления была прямо противоположна его выводам о рационализме мышления азаде и нуэров. В то же время его общая негативная оценка идей Б.Малиновского и Э.Дюркгейма временами поражает своей резкостью, хотя объективно именно эти ученые были причастны к формированию ос-

³ Marcus G.E., Fisher M.M.J. *Anthropology as Cultural Critique*. Chicago, 1986, p. 56.

⁴ Gellner E. Introduction. — *A History of Anthropological Thought*. N.Y., 1981, p. XXV.

⁵ Evans-Pritchard E.E. *Anthropology and History*. Manchester, 1961; *idem*. *The Sanusi of Cyrenaica*. Oxf., 1949.

нов научного мировоззрения Эванс-Причарда — что, кстати, он порой признавал сам⁶.

Осмысление приведенных выше противоречий, как мне кажется, является ключом к пониманию творчества Эванс-Причарда (как, впрочем, и к пониманию развития теоретической мысли в современной ему науке). Осмысление же это, в свою очередь, требует рассмотрения общего контекста деятельности ученого.

Как антрополог, он прошел все фазы своего ремесла от длительного общения с африканцами до попыток передать в этнографических сочинениях образы этих людей в системе их культуры и до теоретических обобщений высокого уровня. В результате он оказался на линии столкновения двух различных реальностей — «живой жизни» африканцев и теоретических моделей своего цеха. Сам он, конечно же, стал третьей реальностью — личностью, которая впитала в себя смыслы культурного бытия азанде, нуэров, ануаков, арабов и смыслы научной деятельности европейской антропологии. Эта третья реальность вне всякого сомнения была целостностью, но целостностью неизбежно внутренне противоречивой. В метафорическом смысле, наверное, не будет большим преувеличением представить мыслительную деятельность Эванс-Причарда в виде внутреннего дискурса, участниками которого выступали азанде, нуэры, сам английский антрополог, Ш.Л.Монтескье, О.Конт, Л.Леви-Брюль, Б.Малиновский и другие мыслители прошлого и современности.

При внимательном чтении трудов Эванс-Причарда нетрудно выявить основные темы этого дискурса, которые сродни вечным вопросам человечества. Едино ли человечество или разделено на множество несопоставимых сущностей (проблема взаимопонимания европейцев и неевропейцев)? Если едино, то возможно ли познание инвариантов этого единства и соответственно законов социального движения? Если социальный процесс единообразен и закономерен, то в какой плоскости это проявляется — в историческом развитии или в функциональных взаимосвязях? Сравнимы ли различные культуры и сопоставимы ли культурные ценности? Если да, то как должна строиться процедура сравнительного анализа? Является ли неизбежным отделение власти от народа? Если нет, то на каких принципах возможна «организованная анархия»? Что важнее в социальном познании — индивид или общество? Возможно ли научное отражение одной из этих реальностей без ущерба для другой?

Разумеется, «разговор» на эти темы в трудах Эванс-Причарда «отрежиссирован» им самим, но это не означает, что прочие участники — простые марионетки в его руках. В отмеченных антиномиях «режиссер» чаще всего не делает жесткого и окончательного выбора, допуская известную правоту противоположных позиций. В этом особенность Эванс-Причарда-

⁶ Evans-Pritchard E.E. Social Anthropology. L., 1951, p. 53.

теоретика, достаточно редкая в условиях структурно-функционального неопозитивистского «тоталитаризма» в британской социальной антропологии 1920–1940-х годов. Многими современными антропологами эта черта воспринимается как особое достоинство, ибо соответствует все шире распространяющемуся теоретическому плюрализму. Она же дает основание представителям различных (порой противоположных по направленности) ориентаций относить Эванс-Причарда к числу своих предтеч, для чего они легко находят подтверждения в его «многоголосом» научном наследии⁷.

Чаще всего подобные попытки представляют собой один из способов осмысления современных научных школ, и к целостному пониманию феномена Эванс-Причарда они не имеют прямого отношения. В действительности антрополог придавал мало значения «партийной» принадлежности в своей деятельности — хотя в ситуациях, где обойтись без идентификации с какой-либо научной группой было нельзя, он смиренно причислял себя к традиции британского структурно-функционального подхода, связанного с Б.Малиновским и А.Р.Рэдклифф-Брауном, нисколько не смущаясь вопиющими противоречиями своих суждений с догматами последнего⁸. Мне представляется, что основными стимулами в познавательной деятельности Эванс-Причарда были не столько априорные установки научного цеха, сколько отмеченные выше «вечные» вопросы. В стремлении к их разрешению он уделял гораздо больше внимания мнениям азанде и нуэров, чем выкладкам признанных теоретиков. Об этом свидетельствует то, что в своих этнографических трудах на теоретиков он практически не ссылался, но в то же время педантично указывал всех, кто оказал ему малейшую помощь в поле, — миссионеров, администраторов, торговцев⁹.

Подобные приоритеты вовсе не означают презрения Эванс-Причарда к теоретикам (как это вполне может показаться неискушенному читателю «Истории антропологической мысли») или к теоретическим концепциям. Он отдавал должное и теоретическим обобщениям, и эмпирическим изысканиям, но уже на раннем этапе своей научной деятельности почувствовал глубинную несовместимость жанров, принятых в науке для отражения социальных исследований. Пожалуй, вся его жизнь в науке была постоянным стремлением разрешить драматическую напряженность между уникальностью наблюдаемой в поле жизни и ощущением присутствия в ней всеобщей социальной логики. Эти две установки так и не нашли полного гармонического единства ни в одном конкретном тексте Эванс-Причарда. Более того, в движении к этому идеалу антрополог предпочитал избегать теоретико-эмпирической эклектики и разрабатывал различные проблемы, опираясь

⁷ Douglas M. Edward Evans-Pritchard. N. Y., 1980, p. 72; Pocock D.F. Social Anthropology. L., 1971, p. 73–74; Turner V. On the Edge of the Bush. Tucson, 1985, p. 71; Geertz C. Works and Lives: The Anthropologist as Author. Stanford, 1988, p. 70.

⁸ Evans-Pritchard E.E. Social Anthropology, p. 53.

⁹ Douglas M. Edward Evans-Pritchard, p. 29.

на принципы разных подходов. Именно поэтому в его наследии этнографические описания, теоретические обобщения полевого материала, общетеоретические рассуждения и критическая оценка концепций его коллег, содержащиеся в разных работах, отличаются друг от друга по стилю. Порой создается впечатление, что они написаны разными людьми, ибо каждая из работ как бы воплощает определенную сторону противоречивого процесса социального познания и представляет из себя одну из граней личности исследователя.

В связи с этой особенностью творчества английского антрополога исследователю его научного наследия и внимательному читателю необходимо соотносить его сочинения с общим контекстом его деятельности, учитывать их «ролевую» условность и относительность в многоплановом дискурсе его научного мышления. В каждом из жанров, представленных в творчестве Эванс-Причарда, как правило, в неявном виде присутствуют и не характерные для данного жанра «персонажи»: в теоретическом труде можно уловить влияние «мыслителя-нуэра», а в этнографическом описании нуэров — скрытый отголосок теоретических дискуссий академического сообщества; в то время как критическое отношение к теоретикам прошлого порой находит объяснение именно в личном опыте автора, полученном за годы скитаний в буше, и т.д. Учет времени создания тех или иных работ не менее важен, так как отношение Эванс-Причарда к науке и к своему собственному месту в ней менялось на протяжении жизни.

* * *

Эдвард Эванс-Причард родился в 1902 г. Учился он в Винчестер-колледже и Экзетер-колледже Оксфорда. В 1924 г. он и Р.Фёрс стали первыми аспирантами Б.Малиновского, организовавшего в том же году семинар в Лондонской школе экономических и политических наук (ЛШЭПН), который вскоре стал знаменитым. Начало антропологической специализации Эванс-Причарда совпало с началом распространения в британской социальной антропологии структурно-функциональной ориентации (часто именуемой функционализмом), заложенной Б.Малиновским и А.Р.Рэдклифф-Брауном¹⁰.

В 1922 г. вышли в свет монографии «Аргонавты Западной части Тихого океана» Малиновского¹¹ и «Островитяне Андаман» Рэдклифф-Брауна¹², ставшие декларациями нового подхода, который был воспринят современниками как научная революция. Функционализм заявил о себе прежде все-

¹⁰ Более подробный анализ функционализма см.: Никашенков А.А. Из истории английской этнографии. Критика функционализма. М., 1986.

¹¹ Malinowski B. Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea. L., 1922.

¹² Brown (Radcliff-Brown) A.R. Andaman Islanders. Cambridge, 1922.

го радикальной критикой господствовавших в британской антропологии эволюционизма и диффузионизма. Умозрительным кабинетным обобщениям сторонников этих направлений функционализм противопоставил требования индуктивного метода и экспериментальных исследований. Это означало отказ от использования в антропологических трудах фактов, полученных из вторых рук (т.е. описаний путешественников, миссионеров, чиновников и др.), и ориентацию на интенсивные, преимущественно многолетние, полевые исследования.

Функционализм отверг и принципы теоретического анализа, направленные на гипотетическое проследживание происхождения и пространственного перемещения социальных явлений, противопоставив им изучение той функции, которую эти явления выполняют в общественной жизни конкретного народа. Был подвергнут критике и «элементаризм» классической антропологии, выражающийся в концентрации внимания на отдельных явлениях, рассматриваемых как «вещи в себе», вне связи с остальными явлениями культуры. Предметом изучения функционализм провозгласил культуру как конкретное системное целое¹³.

Мировоззренческой основой функционализма было убеждение его лидеров в принципиальном подобии природных и социальных процессов, имеющих закономерный характер. Соответственно, конечной целью антропологических исследований они считали открытие универсальных общечеловеческих законов, понимая последние в натуралистическом смысле, характерном для позитивистской традиции¹⁴.

Для аспирантов Малиновского в АШЭПН принципы нового подхода представлялись самоочевидными истинами, чему способствовал и характер их учителя, требовавшего полной теоретической лояльности. С начала 1920-х годов в британской социальной антропологии начала складываться определенная модель научного мышления и научной деятельности, а также особая структура отношений нового типа научного сообщества. В первые годы своей исследовательской работы Эванс-Причард вполне соответствовал всем параметрам новой парадигмы. Стиль полевой работы Малиновского, ставший основой подготовки аспирантов в АШЭПН, был реализован им уже в ходе первого полевого исследования. В 1926–1930 гг. он провел в общей сложности около двух лет среди африканского народа азанде в Англо-Египетском Судане. Подобно своему учителю, он поселился непосредственно среди туземцев в деревне Ямбио. Непременным условием успешной работы, как правоверный функционалист, он считал знание местного языка и в короткий срок освоил его. Он умышленно сделал все, чтобы знание

¹³ *Malinowski B. Argonauts of the Western Pacific*, p. 11; *Brown A.R. Andaman Islanders*, p. 400.

¹⁴ См., например: *Malinowski B. Culture*. — *Encyclopedia of the Social Sciences*, 1931, vol. 4, p. 622; *Radcliffe-Brown A.R. Method in Social Anthropology*. Bombay, 1973, p. 21.

языка азанде стало не только научной, но и жизненной необходимостью, полностью отказавшись от услуг переводчиков. Он стремился находиться среди африканцев ежедневно, участвуя в их делах, переходя из деревни в деревню, за что получил от них прозвище «Какарика» («Бродящий по зарослям сухой травы»)¹⁵. В своем стремлении раствориться в среде изучаемых людей, смотреть на все их глазами Эванс-Причард до мелочей придерживался образа жизни азанде вплоть до обращения к услугам прорицателей и колдунов в предписываемых обычаем случаях и до выполнения указанных последних¹⁶.

Еще более тесный контакт Эванс-Причарду удалось наладить с нуэрами, несмотря на чрезвычайные сложности их первых столкновений — время его этнографической работы среди этого народа (1930–1936) совпало с репрессиями британской администрации против кочевников, в которых использовались воинские подразделения и даже авиация. Враждебность африканцев к этнографу-англичанину в первое время его пребывания в Нуэрленде была откровенной. Тем не менее ему удалось в сравнительно короткий срок завоевать доверие гордых скотоводов, что позволило ему разобраться в их социальной организации и понять тонкости их мировоззрения. О мере доверия нилотских народов Судана к Эванс-Причарду может свидетельствовать то, что в годы Второй мировой войны ему удалось организовать движение сопротивления итальянским войскам в пограничных с Эфиопией областях и призвать африканцев выступить на стороне англичан, несмотря на традиционную ненависть к ним¹⁷.

Функционалистская парадигма Малиновского явственно ощущается и в первых публикациях Эванс-Причарда. Жанровые особенности «Аргонавтов Западной части Тихого океана», ставшие признанным в новой антропологии каноном, в значительной степени характерны для первой его крупной работы «Колдовство, прорицатели и магия у азанде»¹⁸. Здесь в качестве объекта исследования выступает культура азанде как система взаимосвязанных институтов, отраженная в виде яркой многоплановой картины, которую можно назвать тем, что Малиновский именовал «калейдоскопом племенной жизни». Так же как в монографиях Малиновского, сюжетной основой книги об азанде служит описание одного из институтов их культуры, в данном случае — религии; причем, отражается последняя не как автономное образование, а в виде избранного автором конкретного участка во всеобщей связи явлений — участка, в котором эти связи сходят-

¹⁵ Zande Themes: Essays Presented to Sir Edward Evans-Pritchard. Ed. by Singer A., Streat B.V. Oxf., 1973, p. V.

¹⁶ Evans-Pritchard E.E. Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande. Oxf., 1937, p. 220.

¹⁷ Evans-Pritchard E.E. Operations on the Akobo and Gila Rivers, 1940–41. — The Army Quarterly. L., 1973, № 4, p. 1–10.

¹⁸ Evans-Pritchard E.E. Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande.

ся как в фокусе. Идеи азанде о колдовстве и магии, так же как и деятельность колдунов и прорицателей, предстают перед читателем не только как явления сугубо религиозные, но одновременно и как элементы сложного социального механизма, функционально связанные с институтами власти, социального контроля и регулирования и др.

В духе традиций, культивируемых в семинаре в АШЭПН, строится и интерпретация фактического материала в ранних трудах Эванс-Причарда. Теоретическое объяснение как таковое отсутствует, оно как бы заменено сюжетной организацией материала, создающей впечатление, что факты говорят сами за себя. Так, в предисловии к «Колдовству, прорицателям и магии...» Эванс-Причард утверждает, что «интерпретация фактов содержится в самих фактах... интерпретация проявляется как часть описания». Теоретический эмпиризм, столь характерный для функционализма в целом, проявляется и в отказе Эванс-Причарда употреблять принятые в антропологии термины для обозначения явлений религиозной практики — он ограничивается понятиями языка азанде¹⁹.

Надо отметить, что биопсихологическая теория культуры Малиновского, которая вследствие упрощенных трактовок творчества последнего стала неоправданно отождествляться с функционализмом, сложилась в целостную концепцию только в поздний период деятельности польско-британского этнографа и не играла сколько-нибудь существенной роли в подготовке аспирантов в АШЭПН. Во всяком случае, Эванс-Причард, как и большинство учеников Малиновского, основных положений этой теории ни в начале своей научной карьеры, ни, тем более, позже не принимал. Сутью подготовки в семинаре Малиновского было не столько содержательно-теоретическое учение о культуре, сколько методологические и эвристические приемы создания текстов, отражающих функциональную целостность изучаемых культур. Иными словами, семинар ориентировал на определенный стиль жизни в поле и литературный стиль отражения полевого опыта. Что же касается конкретных проблем изучения «примитивных» культур, то здесь влияние учителя безусловно сказывалось, но не столько в следовании его теоретическим идеям, сколько в своеобразной внутридисциплинарной моде. Малиновский строил работу семинара на обсуждении рукописей собственных монографий, готовящихся к печати, и поэтому проблематика его сочинений впоследствии нередко бралась учениками в качестве основной «сюжетной линии» для их этнографических проектов. Излюбленные темы Малиновского — «примитивная» экономика, магия, семейный быт, обычное право — стали темами и первых самостоятельных работ его учеников²⁰. Не избежал этого влияния и Эванс-Причард, посветив свои первые труды ма-

¹⁹ Evans-Pritchard E.E. Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande, p. 5, 8.

²⁰ См., напр.: Firth R. Primitive Economics of the New Zealand Maori. L., 1929; Richards A. Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia. L., 1939; Shapera I. Married Life in an African Tribe. L., 1941.

гической практике азанде, системе жизнеобеспечения и семейным порядкам нуэров.

Важную роль в становлении Эванс-Причарда как исследователя сыграл и Рэдклифф-Браун. Влияние последнего росло по мере все большего проявления критического отношения к идеям Малиновского со стороны его учеников. С начала 1930-х годов стройные методологические принципы структурного анализа Рэдклифф-Брауна, ранее находившиеся в тени широковещательных деклараций Малиновского, стали все более приниматься на вооружение среди молодых функционалистов. Теоретические выкладки Рэдклифф-Брауна привлекли их тем потенциалом, который обещал восполнить слабости крайнего эмпиризма и интуитивно-беллетристической расплывчатости в программе «тробрианского рапсода». Ядро группы, постепенно сплотившейся вокруг идей Рэдклифф-Брауна, составили главным образом антропологи-африканисты, вышедшие из семинара в АШЭПН: М.Форте, З.Надель, М.Глакмен, И.Шапера, Моника и Годфри Вильсоны, Г.Вагнер и, конечно же, Эванс-Причард. Изучая жизнь африканских народов, насчитывающих сотни тысяч человек и расселенных чересполосно с другими народами на огромных пространствах, эти исследователи оказались в условиях, значительно отличающихся от условий замкнутой и маломасштабной культуры Тробрианских островов (около 4 тыс. человек), где формировалась исследовательская программа Малиновского. Если последний мог сравнительно легко реализовать свой методологический принцип холистического охвата изучаемой культуры, то африканисты (а они в 1930-х годах составляли большинство среди британских этнографов) вынуждены были искать иные аналитические средства. И то, что их поиск в конце концов привел к категориям структуралистской доктрины Рэдклифф-Брауна («социальная структура», «социальная система», «структурная форма», «структурный принцип» и др.), вряд ли можно признать случайностью.

Охлаждение функционалистов второго поколения к программе Малиновского и обращение их к идеям Рэдклифф-Брауна имело свою кульминационную точку в 1938 г., когда лидеры новой антропологии как бы поменялись местами — и пространственно, и в сфере теоретического влияния на научное сообщество. Малиновский навсегда покинул Англию и уехал в США, а Рэдклифф-Браун переехал из Чикаго, где он преподавал с 1931 г., в Оксфордский университет, куда его пригласили заведовать вновь созданной кафедрой социальной антропологии. В состав преподавателей этой кафедры вошли Эванс-Причард и Мейер Форте.

На новом этапе развития британской антропологии Эванс-Причарду было суждено сыграть очень заметную роль. То обстоятельство, что он вдруг оказался одним из двух оксфордских сотрудников «антрополога-теоретика номер один», т.е. Рэдклифф-Брауна, вряд ли имело здесь решающее значение, так как оно уже в конце 1930-х годов нередко трактовалось с иной точки зрения. Как пишет А.Купер, «некоторые из наиболее последователь-

ных сторонников Малиновского считали Рэдклифф-Брауна не более чем номинальным главой коллектива, в котором доминировали радикально настроенные молодые люди — Э.Эванс-Причард и М.Фортес²¹. В этом суждении была доля истины, ибо оксфордская кафедра стала центром, объединяющим значительную часть британских антропологов, во многом именно благодаря деятельности Эванс-Причарда, что подтверждалось рядом фактов. К примеру, фундаментальный коллективный труд «Африканские политические системы»²², вышедший под редакцией Эванс-Причарда и Фортеса в 1940 г., собрал цвет тогдашней антропологической африканистики. Примечательно, что все создатели этого труда испытали стимулирующее воздействие статей и докладов Эванс-Причарда о нилотских народах и, в особенности, вышедших в том же году монографий последнего об общинно-клановых структурах нуэров и ануаков²³.

Позже выход этих книг стал отождествляться многими с началом новой научной субдисциплины, получившей название «политическая антропология»²⁴. Обобщающие суждения Эванс-Причарда о динамическом механизме сочетания общинно-территориальных и генеалогических структур у нилотских народов были признаны эффективной моделью, иногда именуемой «парадигмой линиджа». Выводы Эванс-Причарда, конечно, приобрели характер парадигмы не только для британских антропологов-африканистов. Для последних, однако, они имели особое значение, так как являлись органическим продолжением структурного метода Рэдклифф-Брауна, на котором многие из них были воспитаны. Парадигма линиджа как бы достраивала концепцию социальной структуры, сконцентрированную на межличностных (диадных) отношениях классификационного родства, уравновешивая ее за счет утверждения нового акцента на отношениях групповых — общинных и клановых.

Если смотреть на историю британской социальной антропологии под определенным углом зрения, то может создаться впечатление последовательного (хотя не бесконфликтного) и в целом отмеченного теоретической преемственностью процесса развития этой наукой своего методологического арсенала. В этом процессе Эванс-Причард выглядит как достойный ученик и продолжатель дела своих учителей. Тем более, что он стал наследником Рэдклифф-Брауна на посту заведующего кафедрой антропологии Оксфордского университета в 1946 г., когда последний покинул его по возрасту.

²¹ Kuper A. *Anthropologists and Anthropology*, p. 65.

²² *African Political Systems*. Ed. by E.Evans-Pritchard, M.L.Fortes. L., 1940.

²³ *Evans-Pritchard E.E. The Nuer*. Oxf., 1940; *idem. The Political System of the Anuac of the Anglo-Egyptian Sudan*. L., 1940.

²⁴ См., например: Куббель Л.Е. Потестарная и политическая этнография. — Исследования по общей этнографии. М., 1979, с. 242–244; он же. Предисловие. — Эванс-Причард Э.Э. Нуэры. М., 1985, с. 3–13.

Действительно, Эванс-Причард счастливо сочетал в своей деятельности самые фундаментальные черты исследовательских программ своих учителей — любовь к «живой жизни» туземцев, сухо именуемую «полевой методикой Малиновского», и кристальную ясность рационалистических построений Рэдклифф-Брауна. Но за этой благополучной картиной несомненно хватало внутренней напряженности, критики и сильных отрицательных эмоций по отношению к «отцам-основателям» — причем часто даже к тем их программным положениям, которые, казалось бы, Эванс-Причард принял. Так, уже в первой своей монографии об азанде он высказал сомнение в эффективности институционального анализа Малиновского. Собственный этнографический опыт привел его к выводу, что стратегии Малиновского, давая лишь интуитивные представления о многообразии взаимосвязей культуры, не отражали теоретически ни целостной культуры, ни составляющих ее институтов. «В конечном счете все в мире связано со всем, — утверждал он, — но до тех пор, пока мы не произведем теоретически обоснованного абстрагирования явления, мы не сможем даже подойти к его изучению»²⁵.

Эванс-Причард критически относился и к ряду положений научного подхода Рэдклифф-Брауна, в особенности к излишнему формализму его трактовки социальной структуры, а также к произвольности применяемого им сравнительного метода, допускающего сравнение явлений, вырванных из разных контекстов и на основе незначительного количества фактов. С конца 1930-х годов в трудах Эванс-Причарда стала более или менее методично проявляться критическая нота, свидетельствующая о начале глубокого сомнения в укоренившихся в британской антропологии мировоззренческих основаниях, определяемых натуралистическими идеалами позитивизма. Эта критическая нота превратилась в выраженную точку зрения позже — в 1940–1950-х годах, когда Эванс-Причард заявил, что «существует постулат функциональной антропологии, декларирующий, что социальные системы являются естественными системами, которые могут быть сведены к социологическим законам, с тем вытекающим из этого следствием, что история их не имеет научного значения. Я должен признать, что все это представляется мне худшим выражением доктринерского позитивизма»²⁶.

Данная точка зрения фактически ставила крест на идее, являвшейся основой веры Малиновского и Рэдклифф-Брауна — веры, делавшей их харизматическими лидерами функционалистской антропологии. На самом деле не только Эванс-Причард, но и многие другие молодые антропологи стали убеждаться, что их «вожди» указывали путь к недостижимым идеалам, что их теории сами по себе конкретной социальной реальности не

²⁵ Evans-Pritchard E.E. Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande, p. 2.

²⁶ Evans-Pritchard E.E. Social Anthropology, p. 57.

объясняли, ибо «достоинства понятий этих теорий заключались не в объяснительных, но в эвристических их возможностях»²⁷.

Действительно, за время, прошедшее с 1922 г., никто из убежденных сторонников структурно-функционального подхода не сформулировал ни одного «естественного социального закона». Данный подход (как это часто случается — и не только в науке) привел скорее не к декларируемому в нем идеалу, а к тому, что в его догматах и не значилось. Он привел антропологов-европейцев к тесному человеческому контакту с людьми неевропейских культур. Его характер, во многом определяемый функционалистской полевой методикой, был нов и неординарен: впервые, из вполне осознанных побуждений, европейцы оказались лицом к лицу и на равных с людьми, разительно отличающимися от них по культурным ценностям.

Именно контакт такого рода, где европеец был поставлен в условия многомесячной зависимости от окружающих его африканцев, поставил на первый план перед Эванс-Причардом необходимость понимания значений их культуры. Среди британских этнографов новой формации он первым возвел эту необходимость в первостепенную задачу антропологии. Впоследствии данный факт дал некоторым ученым основание говорить о теоретическом переходе Эванс-Причарда на позиции герменевтики. Мне кажется, однако, что было бы большим упрощением представлять эволюцию его воззрений в виде подобной смены теоретических парадигм. Эванс-Причард не был подвержен внезапным научным увлечениям — на самом деле он никогда не отрекался от принципов структурно-функционального подхода и никогда не провозглашал альтернативных доктрин. Воспринятые в юности идеалы объективности, реализма, рациональности в изучении общества он сохранил до конца. И пожалуй, прав был Э.Геллнер, оспаривавший утверждение М.Дуглас о решительной переориентации Эванс-Причарда в герменевтическое направление²⁸.

Тем не менее в этнографической работе рамки социологического реализма стали для Эванс-Причарда чересчур узкими — в первую очередь потому, что в поле ему приходилось иметь дело не только с институтами и структурами, поддающимися объективной фиксации, но и с феноменом человека с его ценностными ориентациями, вкусами, эмоциями. Во многом познание человека было возможно только как сугубо человеческое его понимание. Здесь требовалась не методология естественнонаучного типа, а нечто другое — особым образом настроенная личность исследователя. Сам же процесс понимания неизбежно превращал познание из «субъектно-объектного» (субъект познания — ученый перед объектом познания, т.е. обществом) в «субъектно-субъектное», при котором в диалоге сталкивались две

²⁷ Fortes M. The Dynamics of Clanship among the Tallensi. L., 1945, p. XI.

²⁸ Gellner E. Introduction. — Evans-Pritchard E.E. A History of Anthropological Thought, p. XV–XVI.

смыслопорождающие и смысловоспринимающие системы (личности разных культур), обменивающиеся «посланиями».

Процесс такого диалога не мог ограничиваться только взаимопониманием, он неизбежно влек за собой и взаимоизменение. Полевой опыт менял личность Эванс-Причарда. У нас нет достаточного материала для воссоздания эволюции личности английского этнографа в ходе его длительных полевых исследований (возможна ли здесь вообще достаточность?), но уже те разрозненные факты, которые нам известны, могут сказать о многом. Получивший странные прозвища «Какарика», «Тедди», он месяцами одиноко бродил в буше, привычно спасаясь от москитов навозом, вымазав им лицо, шею и руки. Он предохранял себя от «злых чар» заклинаниями, рекомендованными колдунами. Он готов был часами вести разговоры с туземцами о вещах настолько самоочевидных для них, что нередко его вежливо выпроваживали вон. С другой стороны, испытывая потребность в кратковременном уединении (хотя бы для естественных потребностей), он чаще всего оказывался лишен такового в открытой саванне и в обществе, где все было у всех всегда на виду. Стремясь всеми средствами завоевать уважение туземцев, он бывал вынужден заводить для этого ненужных ему коров (человек без скота у нуэров — не человек). Чем объяснялись все эти странности — игрой, необходимой для успешного сбора информации? Очень возможно. Но только ли игрой? Очевидно, не только. То, что Эванс-Причард стал «своим» в саваннах и пустынях Судана в ходе научных занятий, было лишь одной стороной дела. По другую сторону, саванны и пустыни стали для него не менее «своими» — и здесь уже скрывалась не просто наука. Люди, знавшие его в университетах Англии, утверждали, что сэр Эдвард тосковал без африканского буша и без общения с кочевниками. Культура мусульманского Востока с течением времени стала одним из источников его духовного бытия, он любил персидскую поэзию, зная очень много стихов наизусть, сам переводил арабские гимны и элегии на английский язык и, как уверяли некоторые, одно время был даже готов принять ислам²⁹.

Сказанное вовсе не означает, что личность Эванс-Причарда «растворилась» в экзотической культуре. Он отнюдь не перестал быть британцем, что демонстрировало его поведение в годы войны, когда, непригодный по здоровью к военной службе, он стремился попасть добровольцем в действующую армию. Дух британца сквозит даже в стиле его статей о боевых действиях на суданско-эфиопской границе, помещенных в «Армейском ежеквартальнике»³⁰.

Отмеченный парадокс личности Эванс-Причарда — не единственный. Его духовная и интеллектуальная эволюция, начавшаяся с принятого многими учеными викторианской Англии религиозного агностицизма или даже атеизма (яркий пример — Джеймс Фрэйзер), со временем привела к отходу

²⁹ Douglas M. Edward Evans-Pritchard, p. 45–46.

³⁰ Evans-Pritchard E.E. Operations on the Akobo and Gila Rivers, 1940–41.

от формальной принадлежности к англиканской церкви в сторону католицизма, который он в конце концов и принял в 1944 г. Данный факт может показаться малозначащим, но для интеллектуальной атмосферы Великобритании того времени он весьма примечателен. Причин этого обращения мы, вероятно, никогда до конца не узнаем, но мне представляется, что оно было не случайным и внутренне оправданным событием в контексте постепенной мировоззренческой эволюции Эванс-Причарда от абсолютизации рационализма³¹ ко все большему вниманию к проблемам понимания и целостному человекознанию. Как бы то ни было, факт обращения в католичество был заметным явлением в среде гуманитарной интеллигенции Великобритании 1940–1950-х годов³².

Личность Эванс-Причарда, если суммировать отдельные ее проявления, предстает, таким образом, в сочетаниях весьма контрастных качеств: британец — человек из африканского буша; позитивист по интеллектуальному воспитанию — феноменолог и герменевтик в последних сочинениях; функционалист по профессиональной подготовке — антрополог, склонный к историзму; протестант по рождению — обращенный католик с мусульманскими пристрастиями. Интересно отметить, что противоречивости подобного толка — не такое уж редкое явление среди этнографов. Возможно, само ремесло придает им некоторую маргинальность, а возможно, маргинальность происхождения или социального положения делает некоторых из них особенно предрасположенными к межкультурному диалогу³³.

Я полагаю, что глубокие полярности личности Эванс-Причарда сыграли существенную роль в его научном творчестве. Именно они придали особый колорит его интерпретации старой проблемы «первобытного мышления». Классическая проблема изучения мышления и восприятия в «примитивных» обществах являлась одной из центральных в европейской этнологии. Особенно активно и плодотворно она разрабатывалась в трудах представителей французской социологической школы Э.Дюркгейма (М.Мосс, С.Бутле, М.Хальбвакс, А.Юбер и др.), но и в британской традиции ей уделялось значительное внимание. В частности, первая британская этнографическая экспедиция в Торресов пролив (так называемая «Кембриджская», 1898–1899), в которой приняли участие А.Хэддон, В.Мак-Дугал, Ч.Зелигман, У.Риверс,

³¹ Англиканство, как и всякое направление протестанского толка, отличалось особым рационалистическим пафосом по сравнению со «старыми» христианскими конфессиями. См. об этом: Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. Избранные работы. М., 1991.

³² Kuper A. Anthropologists and Anthropology, p. 157.

³³ Ю.Штагль специально рассматривал эту проблему на примере маргинальности знаменитых антропологов: Ф.Боаса (эмигрант), В.Богораза, В.Иохельсона, Д.Штернберга (ссылные), Б.Малиновского (польско-английские основы формирования личности), Э.Тайлора (сектант-квакер) и др. См.: Stagl J. Kulturanthropologie und Gesellschaft. B., 1981, S. 84–96.

была посвящена проблеме психологического механизма восприятия у «дикарей». Антропологическое образование Эванс-Причарда во многом строилось на изучении этой проблемы — на данную тему в его студенческие годы читал лекционный курс Р.Маретт, а Малиновский вел специальный семинар. В этот период узко рационалистическая трактовка первобытного мышления, характерная для классиков эволюционизма (Э.Тайлор, Дж.Фрэнсер и др.), была отвергнута новым поколением исследователей. Этнографы-полевики убедились в безжизненности фигуры «дикаря-философа», порожденной кабинетной фантазией Э.Тайлора, и в этом вопросе надолго установилось господство пансоциологического подхода, определявшегося концепцией «коллективных представлений» Э.Дюркгейма.

С данных позиций субъект мышления, т.е. индивид, трактовался как аналог культурно запрограммированного робота, покорно выполняющего императивы племенного обычая. Пресловутые категории, введенные Малиновским («хартия института») и Рэдклифф-Брауном («структурная форма»), устранили процесс мышления как таковой из сферы внимания антропологов, полностью замыкая его на анализе одного лишь нормативного аспекта духовной культуры³⁴. При изучении религии, магии или мифологии лидеры функционализма от решения гносеологических вопросов (например, каким образом формировались те или иные представления о мироздании) вообще отказывались³⁵.

В каком-то смысле охарактеризованная ситуация означала незыблемость барьера между европейским и «примитивным» сознанием. Решительные усилия ученых викторианской эпохи устранить эту проблему при помощи благородной декларации умственного и психического единства рода человеческого оставались красивыми фразами, ибо в конкретных исследованиях «дикари» всегда отделялись от европейцев огромным эволюционным расстоянием и выступали аналогами детей. Отношение «взрослые-дети» было заменено А.Леви-Брюлем на откровенное противопоставление систем мышления: рационально-логического мышления (европейского) и иррационально-пралогического (первобытного).

В силу особенностей характера Эванс-Причарда эта проблема выступала не только отвлеченно-научной, но и проблемой личного жизненного опыта. Господствовавшим в науке евроцентристским трактовкам вопроса он противопоставил свое собственное понимание, убедительно демонстрирующее азанде, нуэров и анауков как людей, наделенных не меньшими способностями к рациональному осмыслению окружающего, чем европейцы, и отнюдь не лишенных свободы выбора в условиях действия норм обычая.

Такое отношение к «примитивному» сознанию складывалось у Эванс-Причарда не без труда, по мере вытеснения академических стереотипов

³⁴ Malinowski B. Magic, Science and Religion. Glencoe, 1948, p. 79; Radcliffe-Brown A.R. A Natural Science of Society. Glencoe, 1957, p. 127.

³⁵ Radcliffe-Brown A.R. Structure and Function in Primitive Society. L., 1959, p. 144.

знанием, полученным при общении с африканцами. «В своем движении от изучения азанде к изучению нуэров, — отмечает М.Дуглас, — он был вынужден пересмотреть свое отношение к проводимой им ранее резкой грани между мистическим и научным мышлением. Обнаженные и простые, нуэры открыли ему гораздо более богатые, благородные и убедительные перспективы иных миров, чем любой из европейских романтических образов дикаря»³⁶.

Личное знание конкретных «примитивных» культур привело Эванс-Причарда и к новым принципам их научной интерпретации. К ставшему уже традиционным в антропологии сравнительному методу он выдвинула характерное требование: сравнивать можно только общества, находящиеся в одинаковых экологических условиях, имеющие общие элементы социальной структуры и культуры и (лучше всего) принадлежащие к одному географическому региону³⁷. Что касается сравнения «примитивных» культур с европейской культурой (это сравнение неустранимо в любом варианте этнографического познания), то здесь Эванс-Причард считал совершенно необходимым соблюдение принципа адекватности сопоставляемых явлений. В своем критическом разборе известной концепции Л.Леви-Брюля он обратил внимание на то, что последний сравнивал мыслительный процесс профессора логики Сорбонны с известными ему из вторых рук суждениями «дикарей». Он отметил, что французскому философу необходимо было бы сначала отдать себе отчет в том, что научное мышление — это очень специфический вид деятельности, имеющий место только в очень специфических условиях. Те, кто причастен к этому виду деятельности, занимаются им не все время, и когда они мыслят не в академической ситуации, то думают так же, как и любой другой человек в своей обыденной жизни. Контраст между «дикарями» и нами, стало быть, значительно преувеличен и претензией на то, что мы мыслим научно все время³⁸. «Леви-Брюль в действительности сравнивал не то, как думают дикари, с тем, как думают европейцы, но систематизированную идеологию культуры дикарей с содержанием индивидуального мышления в Европе»³⁹.

Существенно, что эти принципы впервые были сформулированы Эванс-Причардом еще в начале 1930-х годов, сразу же после завершения им полевых исследований среди азанде. В дальнейшем они были развиты и превратились в программные положения его научной деятельности. В описаниях нуэров он уже стремился освещать культуру на основе дифференцированного рассмотрения ее различных сфер — для того чтобы избрать адекватную стратегию сопоставления общества нуэров с европейским. В создан-

³⁶ Douglas M. Edward Evans-Pritchard, p. 45.

³⁷ Evans-Pritchard E.E. The Comparative Method in Social Anthropology. L., 1963.

³⁸ Douglas M. Edward Evans-Pritchard, p. 31.

³⁹ Evans-Pritchard E.E. Levy-Bruhl's Theory of Primitive Mentality. — Bulletin of the Faculty of Arts of the Egyptian University. 1934, vol. 2, p. 28–29.

ной им знаменитой трилогии о нуэрах⁴⁰ он поставил на рассмотрение две специфические темы межкультурного дискурса. Первая из них лежала в сопоставлении обыденного опыта и знаний в сферах хозяйства, общественных и семейных отношений. Здесь граница между ментальностью нуэров и европейцев выглядела весьма условной и объяснялась на уровне здравого смысла разностью экологических, технологических и социальных факторов. Нуэры в своих повседневных делах, в толковании Эванс-Причарда, выглядели не меньшими рационалистами, чем европейцы; их рациональность попросту проявлялась в другой системе исторически сложившихся значений.

Вторая тема — отношение человека к священным истинам или к богу — заставила Эванс-Причарда существенно изменить стиль научного разговора, привычный для антропологии его времени. Отказавшись от плоского социологического рационализма и полагая, что теологию можно сопоставлять только с теологией, в своей монографии «Религия нуэров» он занял подчеркнуто герменевтическую позицию в толковании священных понятий нуэров и в переводе их на язык европейской, т.е. христианской, теологии⁴¹. В ходе работы над этой книгой Эванс-Причард проштудировал немало богословских трудов, но за основу взял концепцию теолога Андерса Нигрена об эволюции категории «Божественная любовь» в христианстве. В ходе этой эволюции, по Нигрену, идея, обозначаемая термином *agape* (самоотверженная, бескорыстная любовь, которой бог наделяет свои создания), постепенно вытесняет *eros* (платоновская идея мотивированной любви, доминировавшая в мировоззрении эпохи эллинизма)⁴². Эванс-Причард в нуэрском понятии *nyok* склонен усматривать значение *agape*, а религию нуэров трактовать как теоцентрическую, основанную на идее всемогущего, всеведущего и всеблагого бога, близкую к религии иудеев Ветхого Завета.

Подобная общая квалификация сознания нуэров, конечно же, может вызвать сомнения и предположения о том, что возникла она в результате наложения на духовный опыт нуэров собственного конфессионального (или теологического) мировоззрения Эванс-Причарда. Мне даже кажется, что автор «Религии нуэров» и сам вряд ли стал бы отвергать эти предположения. Он сознательно выработал именно такую стратегию «перевода», т.е. подошел к отражению духовной жизни нуэров с позиции христианских представлений о священном. По этому поводу он писал: «Нам могут сказать, что при описании и интерпретации примитивной религии нет никакой разницы, является ли исследователь агностиком или христианином, иудеем, мусульманином, индуистом или кем-либо еще, но фактически это составляет очень существенную разницу, так как даже в описательном исследовании личная позиция никоим образом не может быть уstra-

⁴⁰ Evans-Pritchard E.E. The Nuer. Oxf., 1940; *idem*. Kinship and Marriage among the Nuer. Oxf., 1951; *idem*. Nuer Religion. Oxf., 1956.

⁴¹ Evans-Pritchard E.E. Nuer Religion, p. VI—VII.

⁴² Nygren A. Agape and Eros. L., 1953.

нена»⁴³. Иными словами, элемент субъективизма сознательно введен в трактовку проблемы. Означает ли этот элемент слабость методологии Эванс-Причарда? Я так не думаю. Скорее — это свидетельство его исследовательской честности и отказа от позитивистской научной мифологемы «объективности», образованной путем бессознательного превращения идеала в атрибут академической деятельности и ритуально закрепленной в риторике и стилистике научных сочинений.

Избранная позиция означала для Эванс-Причарда не только равноправие участников дискурса, но и контролируемость сопоставлений духовных категорий нуэров и европейцев-христиан. При этом очевидно, что свои суждения о религии нуэров Эванс-Причард не склонен был считать исчерпывающими. Кто-кто, а он прекрасно знал, что его образ религии нуэров — это всего лишь одна ее грань, но грань, в которой для его понимания (и для понимания читателя-европейца) могли раскрыться значения и смысл понятий, отношений и процессов. Тем самым он как бы приглашал агностика, иудеиста, индуиста и мусульманина присоединиться к дискурсу и внести свой вклад в более полное понимание нуэров.

Мера адекватности подхода Эванс-Причарда к «примитивной» религии определялась не только сопоставимостью европейских и африканских религий, но и реализацией его установки на «прослеживание ответственности» в общественной жизни. Эта установка, которую М.Дуглас не без оснований называла основным методом Эванс-Причарда⁴⁴, была ориентирована не столько на описание или анализ, сколько на понимание и потому имела дело с категориями сознания и речи африканцев, которые английский этнограф именовал «идиомами». Такими «идиомами» выступали базовые для общественного сознания нуэров понятия «клан», «линидж», «племя», «община» и некоторые их производные. Идиоматический характер этих понятий проявлялся в том, что они представляли собой некие идеальные формы поведения людей. Эванс-Причард выделил несколько ведущих принципов осмысления самими нуэрами своей жизнедеятельности. Одним из них была генеалогия, служившая для каждого нуэра средством осознания своего отношения к практически любому человеку его общества через «структурное расстояние» между ними. Другим принципом было осмысление отношений между людьми через отношения дачи—получения скота, которые пронизывали все сферы жизни, например: семейно-брачные союзы (выплата за невесту), межобщинные связи (вира за обиду или убийство) и религиозные культы (жертвоприношение скотом). И наконец, третьим принципом выступал «фева» (вражда), в значениях допустимости которого осмысливались отношения между людьми в широком диапазоне — от узаконенных регулярных военных действий по отношению к соседнему народу динка до полного запрета вооруженной агрессии в пределах определенной степени генеалогической близости.

⁴³ *Evans-Pritchard E.E. Nuer Religion*, p. VII.

⁴⁴ *Douglas M. Edward Evans-Pritchard*, p. 12.

Все отмеченные «идиомы» (выражаясь на современном антропологическом жаргоне — «ментальные структуры»), по Эванс-Причарду, раскрывали свой смысл как способы установления и поддержания отношений ответственности людей друг перед другом и перед обществом. У каждого народа — свой набор способов поддержания отношений ответственности. У азанде он построен на ритуализации подозрительности и недоверия, вызванных взаимным и всеобщим страхом перед колдовством. Институт проприетарей и магов обеспечивает взаимную ответственность — и, таким образом, общественный консенсус. У нуэров напротив — каждый, ожидая исполнения общего кодекса норм ответственности, доверяет каждому, а в случае нарушения своих прав разрешает проблему немедленной дуэлью, вид которой зависит от «структурного расстояния» между соперниками (от кулачного боя до смертельного поединка с применением боевого копья), либо получает компенсацию скотом.

Эвристическая установка Эванс-Причарда на «прослеживание ответственности» отражает его довольно сложную теоретическую позицию в вопросе о соотношении личности и общества. С одной стороны, он мыслит вполне в русле дюркгеймской традиции, которая благодаря Рэдклифф-Брауну стала влиятельной в британской социальной антропологии. Отсюда вытекает почти априорная ориентация Эванс-Причарда на поиск механизма социальной интеграции. В самом деле, он рассматривает даже сам конфликт (фева у нуэров, магический террор у азанде) как средство поддержания взаимной ответственности и сохранения социальной структуры. С этой точки зрения, общество как бы автоматически саморегулируется, выступая как пресловутая реальность *suí generis* Э.Дюркгейма, аналог саморегулирующейся кибернетической системы с отрицательной обратной связью.

С другой стороны, в трудах Эванс-Причарда индивид проявляет себя достаточно активно и вовсе не как социальный атом «Естественной науки об обществе» Рэдклифф-Брауна, но как личность, наделенная свободой воли и выбора в пределах норм обычая, а иногда и вопреки им.

Сочетать эти две противоположные точки зрения Эванс-Причарду удастся не столько теоретически и аналитически, сколько феноменологически в ходе специфического описания конкретной культуры. В разных трудах, однако, две части рассматриваемой антиномии оказываются выражены с разной степенью интенсивности. Если в «Нуэрах» явный акцент сделан на социальные институты, то в «Религии нуэров» в центре внимания оказывается индивид в его отношениях с богом, а социальное бытие выступает скорее как необходимый контекст, предпосылка и способ реализации данных отношений.

В исследовании религии нуэров можно уловить все тот же ведущий мотив познавательной стратегии Эванс-Причарда — «прослеживание ответственности». Здесь он проявляется в характерном личностном варианте. Эванс-

Причард стремится выявить значение основополагающих категорий духовной жизни нуэров, таких, как «божественная любовь», «жертвоприношение», «грех» и др. В частности, в его трактовке категория «грех» предстает как глубоко индивидуальный феномен, который, опять же, имеет социально-нормативную функцию, но не сводится только к ней. На индивидуальном уровне, в результате действий разума и воли конкретного человека, понятие «грех» всегда насыщается определенным содержанием, представляющим собой определение меры допустимости поступков в конкретной ситуации. К примеру, обычаи, регулирующие брачные и половые отношения у нуэров, как и у других народов, разделяют лиц противоположного пола на тех, с кем такие отношения допускаются, и тех, с кем они запрещены вплоть до кары смертью. Традиционная этнографическая литература представляет такую систему предписаний как автоматически действующий механизм, поддерживаемый безотчетным страхом неумолимого наказания за нарушение. Эванс-Причард дает гораздо более сложную картину половых отношений, в которой нет отчетливо проведенной грани, отделяющей дозволенное от запретного. Смертным грехом считается лишь половой контакт с ближайшими родственниками по крови, в то время как все прочие не допускаемые обычаем контакты трактуются нуэрами в терминах *dwir* (вина) и *gwac* (ошибка), выражающих разные степени греховности⁴⁵. Причем в каждом конкретном случае индивид чаще всего сам определяет меру своей греховности, отдаваясь на суд бога в полной уверенности, что его не обманешь. Индивид определяет себе и покаяние в виде жертвоприношения. Если же в дальнейшем с ним случается какая-либо неприятность (болезнь, падеж скота или просто плохое настроение), этот человек может связать ее со своим проступком (кара бога) и пересмотреть меру греховности в сторону ее повышения. Все это имеет индивидуальный характер и не контролируется жестко со стороны общества.

Чтение этнографических трудов Эванс-Причарда позволяет выявить в его авторской позиции две почти никак концептуально не связанные тенденции. Одна из них, что называется, лежит на поверхности — это установка на выявление объективной логики социальных процессов, подчеркнутый реализм и документальность стиля изложения. Не случайно Д. ван Маанен, исследовавший развитие авторских приемов (стиль, риторика, техника организации сюжета) в истории западной антропологии, рассматривал этнографию Эванс-Причарда как один из эталонов «реалистических описаний», основанных на принципах «экспериментальной авторитетности», «типологичности», «документальности» и «интерпретационного всемогущества»⁴⁶. Иными словами, образ Эванс-Причарда в науке был наделен всеми атрибутами респектабельности британского академического сообщества.

⁴⁵ Evans-Pritchard E.E. Nuer Religion, p. 17.

⁴⁶ Van Maanen J. Tales of the Field..., p. 45–72.

Другая тенденция — его личное человеческое отношение к проблемам антропологического познания — проявлялась в скрытой форме. Она как бы стихийно вторгалась в холодный рационализм логических обобщений и обнаруживала себя в стремлении реабилитировать африканскую личность в глазах европейцев. Более того, «переводы» значений и ценностей африканских культур на язык категорий европейской цивилизации можно рассматривать как «послания» Эванс-Причарда соотечественникам, имевшие целью не столько улучшить понимание европейцами зависимых от них народов, сколько дать им возможность хоть немного лучше понять самих себя, как лучше понял себя в африканском буше сам Эванс-Причард.

Сочетание двух отмеченных выше тенденций порой действовало на читателей обескураживающе, но наиболее проницательные из них понимали значение самого стремления к подобному сочетанию. К.Гирц, не без иронии относящийся к несколько высокомерной манере Эванс-Причарда высказывать утверждения, не терпящие сомнений ("of course style"), а также к его имперским настроениям, тем не менее отметил, что его «мир африканцев, понятый в глубоко английских терминах и лишь подтвердивший господствовавшую позицию последних, все же не должен вводить нас в заблуждение. В нем не было этноцентризма ни в каком смысле (за исключением того тривиального смысла, что все взгляды должны принадлежать кому-то конкретно и все голоса должны откуда-то исходить). Вопреки тому, что о нем говорили некоторые, Эванс-Причард вовсе не превращал „своих“ ануаков и нуэров в черных англичан»⁴⁷.

То самое, что в творчестве Эванс-Причарда имело характер драматического столкновения «научных предписаний» и личных эмоций, к концу XX в. стало привычным предметом внутридисциплинарной рефлексии в западной антропологии. Клод Леви-Строс в своей статье о Ж.Ж.Руссо сформулировал нечто вроде методологического принципа объединения личности исследователя с миром ценностей изучаемой им культуры, который он назвал «принципом изначальной идентификации» и считал «истинным принципом гуманитарных наук и единственно возможным основанием морали»⁴⁸. В 1980-х годах рассматриваемая проблема стала центральной для направления, получившего название «интерпретативная антропология», связанного с именами К.Гирца, Дж.Маркуса, М.Фишера и других⁴⁹. Активное осмысление роли личности ученого в антропологическом познании, наблюдаемое в современной науке, делает особенно актуальным обращение к трудам Эванс-Причарда, который столь ярко, плодотворно и противоречиво проявил свою собственную личность в исследованиях. Особый интерес в этом

⁴⁷ Geertz C. Works and Lives, p. 58, 70.

⁴⁸ Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1980, с. 54.

⁴⁹ Geertz C. The Interpretation of Cultures. N. Y., 1973; Marcus G.E., Fischer M.M.J. Anthropology as Cultural Critique. Chicago, 1986.

смысле представляет его последняя книга «История антропологической мысли».

Необходимо сразу же отметить, что этот труд нельзя воспринимать в качестве науковедческого исследования. Не является он и историей социальной антропологии в строгом смысле данного понятия, тем более что составлен он из разрозненных очерков, написанных Эванс-Причардом в разное время. Мне кажется, эта книга в основном повествует о персональном отношении Эванс-Причарда к теоретическим проблемам антропологии в том виде, в котором они стояли на повестке дня в середине XX в. Обращение к воззрениям предшественников в этой книге имеет характер полемического приема для утверждения автором своей позиции. По мнению Э.Геллнера, «главный интерес этих очерков о прошлом антропологии... состоит в том, что они выявляют взгляд автора на взаимоотношение между его собственной деятельностью и развитием антропологической дисциплины». Характер этого взаимоотношения, добавляет Э.Геллнер, указывает не на «фигуру пророка, но скорее на фигуру интеллектуально не успокаивающегося и беспрестанно вопрошающего скептического Гамлета... прошедшего через революцию»⁵⁰. Конечно, имеется в виду «функционалистская революция» Малиновского и Рэдклифф-Брауна, отзвуки которой действительно чувствуются на страницах книги, где ощутимо присутствует некоторая тенденциозность по отношению к теоретическому наследию прошлого, в котором Эванс-Причард отыскивает провозвестников структурно-функциональной доктрины. Он отбирает в трудах мыслителей XVIII—XIX вв. указания (порой беглые и невнятные) на необходимость выявления функциональных взаимосвязей, определяющих социальные институты, и суждения о приемах сравнительного их изучения, направленного на поиск общих закономерностей. Присутствует в книге и определенный заряд негативного отношения к некоторым характерным особенностям социальной философии прошлого (опять же с позиций функционалистского символа веры) — так, с пренебрежением отмечаются спекулятивность, наивный рационализм, психологизм и псевдоисторизм в трактовке происхождения общественных явлений и т.п.

Но не это составляет, как мне представляется, пафос историографического труда Эванс-Причарда. В самом деле, он был слишком яркой индивидуальностью, чтобы относиться к теоретическому наследию прошлого только с позиций господствующей в его время парадигмы. Говоря об участии Эванс-Причарда в «функционалистском перевороте», Э.Геллнер отмечает, что «он знал *ancient regime* как живое явление — он знал как его достижения, так и его слабости. Он, конечно, не стремился его оживить, но вместе с тем он не был „заражен“ новым порядком, как бы много он ни сде-

⁵⁰ Gellner E. Introduction. — *Evans-Pritchard E.E. A History of Anthropological Thought*, p. XV.

лал для его утверждения. Возможно, и в политических революциях бывают такие люди, чей внутренний голос не утрачивает способности к сравнительным оценкам и проявляет терпимость в непрерывном диалоге с прошлым, — без сомнения, рассуждения подобных людей заслуживают внимания. Он никогда не отвергал революции, но у него не было и излишней восторженности по отношению к ней»⁵¹.

Очерки, вошедшие в книгу, обдумывались и писались Эванс-Причардом в то время (1950–1960-е годы), когда его теоретическая платформа в главных своих чертах уже сложилась. С позиций данной платформы он и подходил к анализу воззрений своих предшественников. Сказать, что в этом деле он был тенденциозным, было бы слишком мягкой формулировкой — он был страстно и целенаправленно предвзят как в отборе рассматриваемых ученых и высказанных ими идей, так и в общей оценке тех и других. При этом руководствовался он главным образом стремлением утвердить свои собственные воззрения на социальное познание и первобытные социальные институты.

Только учитывая эту его характерную направленность, можно понять, например, почему, разбирая сочинения Кеймса, он так подчеркивает достаточно случайную и не очень существенную в общем контексте творчества последнего мысль о том, что нельзя делать широко идущих обобщений на основе отдельных фактов. С точки зрения Эванс-Причарда, это, казалось бы, тривиальное положение являлось в высшей степени актуальным для современной ему британской антропологии. С утверждением в ней функционалистского культа долговременной полевой работы постепенно сложилась нежелательная, но объяснимая практика суждения о первобытности по материалам изучения одного-двух народов. Никто из антропологов не мог охватить большего в своей работе, так как каждое полевое исследование по канонам нового подхода занимало не менее двух лет и еще больше времени уходило на обработку и публикацию материалов. Привлекать же чужие данные для теоретических обобщений, согласно тем же канонам, считалось нежелательным. Так и получалось, что за выводами Малиновского о первобытных институтах стояли одни тробрианцы, а за положениями Рэдклифф-Брауна — одни австралийские аборигены и андаманцы.

Странным может показаться и то, что Эванс-Причард квалифицирует отдельные замечания Адама Фергюсона о войне и разделении труда как «социологические прозрения». Объяснение этому факту опять же лежит в том, что мысли Фергюсона подкрепляют интерпретацию Эванс-Причардом института традиционной вражды («февда») у нуэров как ключевого явления в поддержании сбалансированности их системы кланов, линидажей и политических сегментов.

Что касается критики Эванс-Причардом концепций В.Парето, то некоторых она может просто удивить, так как в ней сочетаются убийственная

⁵¹ Gellner E. Introduction, p. XVI–XVII.

(и не всегда оправданная) негативная оценка основополагающих идей последнего и неожиданно лестный отзыв о том, чему сам Парето и его современники вряд ли придавали существенное значение. Речь идет о подмеченной Эванс-Причардом иронии итальянского культуролога в отношении рациональности европейцев. Мне представляется, что ирония Парето была привлечена Эванс-Причардом для того, чтобы уравновесить широко известную теорию иррациональности дикарей Леви-Брюля и тем самым утвердить чрезвычайно важную для английского этнографа идею изоморфности мышления европейских и «примитивных» народов, у которых логическое и алогическое, рациональное и иррациональное, согласно Эванс-Причарду, должны быть выражены примерно в одинаковых пропорциях. Помимо этого метод Парето, с точки зрения Эванс-Причарда, был хорош тем, что мог послужить британским антропологам уроком, указывающим на их собственные недостатки. Итальянский ученый использовал сравнительный метод в пределах одной социально-культурной системы — европейской цивилизации, в то время как британские антропологи грешили сравнением явлений, имеющих разные исторические корни.

Особого внимания заслуживает критическое отношение Эванс-Причарда к своим учителям. Первое, что бросается в глаза, — это незначительность объема очерков, посвященных Малиновскому и Рэдклифф-Брауну, а также подчеркнутая сдержанность в оценке их положительного вклада в развитие антропологии и заметное преобладание негативных суждений об их деятельности.

Действительно, лучшее, что мы читаем о Малиновском, сводится к утверждению: «Будет справедливым сказать, что детальные полевые исследования, проведенные к настоящему времени в социальной антропологии, прямо или косвенно проистекали из его учения». Что же касается содержания научной деятельности Малиновского, то здесь Эванс-Причард не находит ничего заслуживающего одобрения. Знаменитое исследование Малиновского о ритуальном обмене кула на Тробрианских островах представляется ему неудачным, потому что «в нем нет ни намека на социологическую интерпретацию» и потому что «Малиновский не имел никакого понятия об абстрактном анализе и соответственно о структуре... Неспособность отойти в сторону от голой фиксации событий и произвести анализ путем последовательных абстракций приводит к тому, что системы родства и политические взаимоотношения между обществами, связанными системой кула, оказываются Малиновским совершенно незатронутыми. Порой незамеченными остаются даже существенно важные детали в обмене кула». О предмете особой гордости новой британской социальной антропологии — знаменитом многотомном тробрианском корпусе этнографических монографий Малиновского — Эванс-Причард отзывается недвусмысленно: «Все, что Малиновский сообщает нам на 500 страницах, могло бы вполне уместиться и на пятидесяти»; «его книга похожа на сочинение в жанре „социологического романа“, подобного тем, что писал Золя».

Давая общую оценку вклада Малиновского, Эванс-Причард заявляет: «...его собственный вклад в существо дела был скорее отрицательным, чем положительным». О главном теоретическом труде своего учителя «Научная теория культуры» он отзывался: «Это хороший образец болота тривиальности и многословия, в которое может завести попытка создания видимости естественнонаучного подхода».

Суждения Эванс-Причарда о Рэдклифф-Брауне выдержаны в менее резких тонах, но в целом имеют такой же негативный характер: «...писал очень ясно с точки зрения стиля и аргументации, однако письмо давалось ему с трудом, и человеку, знакомому только с его сочинениями, трудно понять, как он мог стать столь выдающейся фигурой в мире антропологии». Далее: «...на деле его тип сравнительного метода чаще всего оказывался старым иллюстративным методом». И еще: «...многое из написанного Рэдклифф-Брауном Штейнмец попросту заклеил бы как уморительные рассуждения, а Нибур осудил бы как пример... бессистемной практики научного исследования». Положительная оценка вклада своего старшего коллеги в антропологические исследования выглядит у Эванс-Причарда как-то односторонне: «Главный вклад Рэдклифф-Брауна в антропологическую науку состоял в привнесенных им ясных теоретических определениях и заключался в его счастливом умении всегда отобрать нужный термин». О полевых исследованиях Рэдклифф-Брауна Эванс-Причард почему-то предпочитает вообще не упоминать.

На первый взгляд некоторые из процитированных оценок предстают настолько определенными и ясно выраженными, что любые комментарии могут показаться излишними, а может быть, и неуместными — нам ли судить о взаимоотношениях классиков?

Но это лишь на первый взгляд. На самом деле Эванс-Причард не раз давал оценку трудам учителей в своих публикациях — но, пожалуй, ни в одной из них оценка эта не выглядит столь обескураживающе резкой и одновременно столь негативной. Причины таких не совсем характерных для Эванс-Причарда суждений кроются, по-моему мнению, в самих жанровых особенностях «Истории антропологической мысли». Во-первых, как уже отмечалось, книга эта была составлена из разрозненных очерков и лекций Эванс-Причарда, многие из которых сохранились только в набросках, не приготовленных для публикации. Как лекции, так и персональные наброски представляют собой достаточно специфический жанр, отмеченный глубоко личным отпечатком, свободным от штампов формальной академической вежливости. Во-вторых, лекционным жанром изложения и, вероятно, намерением оформить книгу в виде учебника объясняется и характерный «проповеднический» заряд, который заложен в книге.

Жанр учебника, по замечанию Т.Куна, всегда ориентирован не только на адекватное отражение действительной истории науки, но и на своеоб-

разную «идеологию» ее современного состояния⁵². В этом смысле классики антропологии (Малиновский и Рэдклифф-Браун в особенности) нередко выступают в «Истории антропологической мысли» в виде своеобразных метонимических персонификаций устаревших либо ошибочных научных установок, и резкие суждения о них вряд ли претендуют на сколько-нибудь полное отражение их действительных концепций. Кроме того, надо учесть и тот контекст, в котором Эванс-Причард готовил и читал лекции. Ситуация в британской университетской антропологии 1950–1960-х годов почти целиком определялась методологическими установками, сложившимися в эпоху «функционалистской революции» 1920–1930-х годов, и это означало, что основные труды Малиновского и Рэдклифф-Брауна студентам были хорошо известны, ибо освещались во многих лекционных курсах и семинарских занятиях.

Еретические суждения Эванс-Причарда о «святых отцах» были направлены на то, чтобы нарушить ненавистную для него атмосферу некритичного копирования образцов пусть славного, но уже ушедшего времени, расшатать груз затвердевших профессиональных предписаний и утвердить, даже если в негативной форме, необходимость поиска новых подходов.

О назревшей необходимости ломки британского антропологического консерватизма может свидетельствовать пример несколько более позднего времени. Н.Барли, учившийся в Кембридже и Оксфорде в конце 1970-х годов, вспоминает в своей полной иронии книге «Невинный антрополог. Заметки из грязной халупы»: «Университетская жизнь в Англии основана на нескольких несостоятельных положениях. Во-первых, полагается, что если ты хороший студент, то ты будешь хорошим исследователем. Если ты хороший исследователь, то ты должен быть хорошим преподавателем. Если ты хороший преподаватель, то ты должен стремиться к полевой работе»⁵³. Сам Барли с первых курсов был увлечен историческими проблемами англо-саксонского периода и, естественно, к работе в тропических джунглях не стремился. Но среди университетских преподавателей господствовал культ полевой работы, «культ божества, при котором они были верховными жрецами»⁵⁴, и никто из них не воспринял бы всерьез антрополога, не прошедшего хотя бы пары лет в буше. Барли был вынужден действовать согласно самоочевидным в профессии стереотипам. Для того чтобы получить элементарное право занять в ней какое-то место, он отправился на два года в Западную Африку.

В этом случае речь также идет и о стереотипе антиисторизма, против которого активно боролся Эванс-Причард. Следует добавить, что так же стойко в британской антропологии держались и стереотипы социологизма,

⁵² Кун Т. Структура научных революций. М., 1977, с. 17–18.

⁵³ Barley N. The Innocent Anthropologist: Notes from a Mud Hut. L., 1983, p. 7.

⁵⁴ Ibid, p. 8.

натурализма и масса других. В данном свете можно понять, почему Э.Лич, воспринявший ряд идей К.Леви-Строса и разрабатывавший семиотические проблемы, находился в академической изоляции у себя на родине, а В.Тэрнер и М.Дуглас, занимавшиеся проблемами символизма и герменевтики, в конце концов перебрались в США.

Мне кажется, что именно в этом контексте и следует воспринимать резкие суждения Эванс-Причарда о тех, с чьими именами были связаны существующие в профессии догмы. Можно также рискнуть и предположить, что мера резкости обуславливалась не только мерой интеллектуальной инерции и консерватизма в сообществе британских антропологов, но также и мерой причастности самого Эванс-Причарда к основным постулатам парадигмы, расшатать которую он стремился. Вероятно, в чем-то эта критика была и самокритикой. Личный характер публикуемых набросков позволяет приоткрыть хотя и не явно выраженное, но все-таки заметное раздвоение самого Эванс-Причарда. Ведь он был несомненно больше, чем методолог и теоретик. Он был еще и «Какарика», знавший то, что знали только туземцы в буше и что не вполне поддавалось переводу на язык даже самых тонких теоретических понятий. Многолетняя внутренняя борьба теоретика и полевика (а это — суть антропологического познания) не могла не привести его к выводу о приоритете реального бытия культуры перед ее теоретическим отражением — и, как следствие данного вывода, к особой и порой болезненной чувствительности к неизбежным упрощениям, которых было так много в претенциозных теориях его учителей (а в какой-то мере и в его собственных).

Воистину, мысль изреченная есть ложь. Оттенок подспудной неприязни к своей собственной «теоретической ипостаси» сквозит во фразе, однажды оброненной Эванс-Причардом на склоне лет: «Я должен прояснить, что я не умен и никогда не был умным. Если вам угодно, то наделенным богатым воображением и трудолюбивым — но не умным в книжном значении этого слова...»⁵⁵. Это признание перекликается с фразой, сказанной в сердцах Малиновским по поводу своих обобщений жизни меланезийцев: «Какой же я бессовестный негодяй!»⁵⁶.

Косвенным образом имплицитная самокритичность Эванс-Причарда прослеживается в очерках, посвященных его коллегам (мало кому известным сегодня) по Оксфорду: Францу Штейнеру и Джеку Дрибергу. Может показаться непонятым, почему они вообще присутствуют в труде «История антропологической мысли» в одном ряду с Ш.А.Монтескье, Ж.Ж.Руссо, О.Контом, А.Фергюсоном и другими всемирно известными мыслителями. Ни тот, ни другой не выработали никаких теоретических концепций, да и не претендовали на них, но более уважительного и теплого отношения к себе

⁵⁵ Douglas M. Edward Evans-Pritchard, p. 11.

⁵⁶ Geertz C. Works and Lives, p. 86.

не удостоился никто из «героев» этой необычной книги. Очевидно, Эванс-Причард в судьбах и работе этих людей усмотрел что-то очень важное для антропологии, но не имеющее прямого отношения к научной теории.

Может быть, в Джеке Дриберге он ценил талант тонкого понимания африканской культуры, которого в такой степени не чувствовал в себе? Дриберг с полным правом мог говорить от имени африканцев на их языке и категориями их духовной культуры, ибо на зыбкой грани, отделяющей в этнографической работе «европейское» от «африканского», он сделал решительный выбор в пользу второго. Дриберг был воспитан в истинно британском духе и прослужил колониальным офицером в Восточной Африке несколько лет, но в один прекрасный момент принял ислам, тщательно соблюдал его обряды и при этом был прекрасным лектором в Оксфорде. Эти особенности личной судьбы могли также сближать его с Эванс-Причардом.

Таким же образом жизнь Франца Штейнера, потерявшего в годы войны всех своих родных и собственное здоровье в пражском гетто, могла показаться Эванс-Причарду достойным упоминания примером самоотверженного и смиренного служения науке. Штейнер много лет изучал древнеиудейские обычаи, ежедневно сидел над манускриптами без малейшей попытки облегчить свою участь поспешными обобщениями или ссылками на авторитет, а когда потерял в поезде уже почти готовую рукопись диссертации, то безропотно начал все сначала. Кто знает, может быть, Эванс-Причард, писавший много и легко, не чуждый академического честолюбия, склонный порой к интуитивным прозрениям и обладавший достаточной самоуверенностью, чтобы публиковать свои очерки без тщательной эмпирической проверки, сумел оценить некоторое превосходство над собой скромного, мало кому известного Штейнера?

Воспринимаемая в контексте научной судьбы Эванс-Причарда, «История антропологической мысли», без сомнения, может многое дать читателю для понимания истории этнографической науки. Но еще больше — для понимания личности самого Эванс-Причарда, и это особенно важно, ибо науку делают люди, подобные ему, — люди, отражающие в своем мировоззрении как важнейшие достижения научной мысли, так и важнейшие противоречия, разрешение которых в конечном счете обуславливает ее движение. Подобных противоречий в книге особенно много, и выражены они в ней достаточно резко, что, пожалуй, и составляет ее основную специфическую черту. Это может вызвать двоякое отношение со стороны читателей. Люди, прямо не связанные с этнологией (антропологией), могут усмотреть в этом «неотполированном» качестве книги некоторый недостаток, и в этом смысле заслуживает сожаления, что автор при жизни не успел приготовить рукопись к публикации. Для читателей, включенных в «лабораторию» этнографического познания, эти же особенности книги будут составлять несомненное достоинство, делающее книгу уникальным памятником истории

науки, ибо позволят воспринять вопросы, волновавшие одного из ведущих ее мастеров, во всей их неприкрашенной искренности. Вопросов в книге ставится много. Сам Эванс-Причард с большей или меньшей определенностью отвечает лишь на некоторые из них — большинство же так и остается без ответа и обращено к нам как приглашение к участию в непрекращающемся дискурсе, который в своей сути и есть движение научного знания.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Августин, Св. 129, 249
 Адамс Т. (Adams) 90
 Адлер Г. (Adler) 239
 Аквинский Фома 123
 Актон, лорд (Acton) 260, 316
 Аристотель 13–14, 16–17, 34, 45, 54,
 67, 108, 139, 210, 239
 Арон Р. (Aron) 14, 77, 275
- Бада М. (Budd) 13
 Бакл Г. (Buckle) 268
 Барли Н. (Barley) 348
 Барнс Д. (Barnes) 290
 Бастиан А. (Bastian) 117, 303
 Бахофен И. (Bachofen) 116, 242, 259,
 280, 303, 315
 Бейтсон Г. (Bateson) 316
 Бенедикт Р. (Benedict) 202, 300, 309
 Бентам Д. (Bentham) 120
 Бергсон А. (Bergson) 162–163, 214
 Бернетт Д. см. Монбоддо
 Беша А. (Beuchat) 220, 228
 Блаш В. де ла (de la Blache) 281, 321
 Блок М. (Bloch) 260, 275, 283
 Боас Ф. (Boas) 278, 300, 307, 309, 318,
 323, 336
 Боден Ж. (Bodin) 13
 Болингброк Г. (Bolingbroke) 292
 Бональд Л. (Bonald) 57
 Боркено Ф. (Borkenau) 131
 Боссюэ Ж. (Bossuet) 13, 69, 275
 Бутле С. (Bouglé) 221, 312, 336
 Буркхардт Я. (Burkhardt) 268
 Буске Ж. (Bousquet) 131
 Бутру Э. (Boutroux) 188, 306
 Бьянкони А. (Bianconi) 215, 228
- Бэкон Ф. (Bacon) 13, 61, 258
- Вагнер Г. (Wagner) 331
 Ван Геннеп А. (Van Gennep) 189, 193,
 197, 199–200, 204–205, 213, 215,
 226–228, 239, 312
 Ван Маанен Д. (Van Maanen) 323,
 342
 Вебер М. (Weber) 163, 268, 275, 280,
 320
 Вергилий 33
 Вестермарк Э. (Westermarck) 87, 212,
 240, 261, 281, 292, 316–317
 Вико Д. (Vico) 13, 268, 275
 Вилькен Г. (Wilken) 93, 301
 Вильсон Г. (Wilson) 331
 Вильсон М. (Wilson) 331
 Виноградов П. 266, 268, 275, 317
 Во К. де (de Veaux) 56, 297–298
 Вольтер 63, 292, 298
 Вормс Э. (Worms) 205, 310
 Вулф В. (Woolf) 294
- Галилей 61
 Ганшоф Ф. (Ganshof) 280, 320
 Гегель Г. 268, 275, 299
 Геллер Э. (Gellner) 324, 334, 344
 Гельвеций 63
 Герберт Э. (Herbert) 292
 Герц А. (Hertz) 208
 Герц Р. (Hertz) 10, 207–221, 227–229,
 311–312
 Гесиод 122, 139
 Гиббон Э. (Gibbon) 53
 Гизо Ф. (Guizot) 280, 320
 Гиллен Ф. (Gillen) 195, 307, 310

- Гинсберг М. (Ginsberg) 175, 236, 305, 313
 Гирц К. (Geertz) 343
 Гладстон У. (Gladstone) 316
 Глакмен М. (Gluckman) 295, 321, 331
 Глоц Г. (Glotz) 275
 Гоббс Т. (Hobbes) 13, 34, 63
 Голденвейзер А. (Goldenweiser) 190—191, 193—195, 197, 199, 201—204, 300, 307, 309—310
 Гомер 130, 138
 Гране М. (Granet) 283
 Грасс К. (Grass) 208
 Грёбнер Ф. (Groebner) 307
 Грей Б. (Gray) 100, 301
 Грёнбек В. (Grønbech) 280, 321
 Грешем Т. (Gresham) 276, 319
 Грот Д. (Grote) 58
 Гэлтон Ф. (Galton) 118, 303—304
- Дави Ж. (Davy) 221, 312
 Давид М. (David) 228
 Дайси А. (Dicey) 112, 302—303
 Д'Аламбер Ж. (D'Alambert) 258
 Далберг А. см. Актон
 Дарвин Ч. (Darwin) 294, 303—304, 317
 Де Фикельмон Ж. 297
 Де Фикельмон Ш. 297
 Декарт Р. 53, 55, 61, 258
 Джевонс Ф. (Jevons) 170, 304
 Джеймс У. (James) 120, 124, 163
 Дидро Д. 57, 298
 Дильтей В. (Dilthey) 275
 Дриберг А. (Driberg) 235—238, 349, 350
 Дуглас М. (Douglas) 334, 338, 340, 349
 Дюмезиль Ж. (Dumezil) 283
 Дюмон Л. (Dumont) 230, 282, 290, 321
 Дюркгейм А. (Durkheim) 228
 Дюркгейм Э. (Durkheim) 10, 14, 23, 37, 39, 58—60, 74, 78, 102, 120, 136, 148, 150, 153, 183, 188—210, 212—216, 219—221, 226, 228—230, 244, 247—248, 258, 262, 273, 276, 282, 298, 305—311, 313, 317, 321, 324, 336, 337, 341
- Желли Ж. (Gelly) 228
 Зелигман Б. (Seligman) 196, 308
 Зелигман Ч. (Seligman) 196, 236, 240, 292, 308, 313, 336
 Зенон 22
 Зиммерн А. (Simmern) 280, 320
 Золя Э. 241, 346
 Зомбарт (Sombart) 268
- Ибн Хальдун 13—14
- Калон А. де (de Calonne) 279, 320
 Кальвин Ж. 21
 Каннисон И. (Cunnison) 290
 Кассирер Э. (Cassirer) 275
 Катилина 127
 Катон Старший 131
 Кеймс, лорд (Kames) 25—31, 44, 258, 345
 Кёлер Й. (Koehler) 242, 315
 Кемпийский Фома (Kempis) 299
 Клакхон К. (Kluckhohn) 273, 318—319
 Ковалевский М. 280, 320
 Кодрингтон Р. (Codrington) 278, 319
 Коллингвуд Р. (Collingwood) 278
 Кольбен П. (Kolben) 37
 Кондорсе МЖА. (Condorcet) 27, 33, 50—55, 57, 67—69, 209, 229, 258, 296
 Конт О. (Comte) 23, 31, 43, 53, 56—79, 120, 148, 188, 209, 230, 245, 248, 258, 271, 274, 292, 296, 298—299, 324—325, 349
 Конфуций 20, 22
 Корво, барон (Corvo) 56, 296—297
 Коул Д. (Cole) 48, 295
 Крёбер А. (Kroeber) 246, 267, 269, 273, 300, 310, 316, 318
 Кромвель О. (Cromwell) 298
 Кроули А. (Crawley) 12
 Кроче Б. (Croce) 278
 Кук С. (Cook) 101—102, 284

- Куланж Ф. де (de Coulanges) 10, 90, 136, 188, 209, 211, 218, 227, 235, 259, 268, 275, 306, 317
- Кун Т. (Kuhn) 347
- Купер А. (Kuper) 323, 331
- Куртис К. (Curtis) 131–132
- Ланглау Ш. (Langlois) 277, 319
- Лафито (Lafitau) 80
- Лёббок Д. (Lubbock) 80, 299–300, 315
- Лебон Г. (Le Bon) 120
- Леви-Брюль Л. (Lévy-Bruhl) 21, 57, 63, 64, 67, 119–120, 125, 136, 138–142, 144–145, 148–163, 176, 179, 214–215, 220–221, 239, 242, 258, 324–325, 337–338, 346
- Леви-Строс К. (Lévi-Strauss) 215, 282, 291, 343, 349
- Лейбниц К. 292
- Леки У. (Lecky) 57, 298
- Леринский В. (Vincent Lerins) 304
- Лингардт Г. (Lienhardt) 13
- Литтре Э. (Littré) 75, 299
- Лич Э. (Leach) 349
- Локк Д. (Locke) 13, 34, 63, 258
- Лоуи Р. (Lowie) 10, 86, 198, 200–201, 204, 300, 309–310
- Льюкс С. (Lukes) 10
- Лэйн-Фокс А. (Lane-Fox) 315
- Лэнг Э. (Lang) 193
- Лютер М. 21
- Мак-Дугал В. (MacDougall) 336
- Макиавелли Н. 13–14, 23, 210
- Мак-Леннан Д. (McLennan) 30, 80–91, 95, 97, 101, 106, 115, 207, 211–212, 226, 259, 280, 300, 302, 315
- Малиновский Б. (Malinowski) 12, 87, 102, 190, 194, 196, 203–204, 231, 233, 236–237, 240–245, 263, 265, 273, 278–279, 292, 305, 308, 312–313, 315–317, 323–333, 337, 344–349
- Маретт Р. (Marett) 174, 199, 257, 261, 273, 305, 308–309, 312, 315–316, 319, 337
- Маркс К. 10, 39, 62, 73, 120, 130, 247–248, 268, 275
- Маркус Д. (Marcus) 323, 343
- Мейе А. (Meillet) 219, 286
- Мейтленд Ф. (Maitland) 268, 270, 275, 291, 317
- Местр Ж. де (de Maistre) 57
- Мид М. (Mead) 300
- Миллар Д. (Millar) 31, 44–49, 273
- Милль Д. (Mill) 32, 57, 59–60, 63, 75–77, 124, 298, 299
- Моммзен Т. (Mommsen) 58
- Монбоддо, лорд (Montboddo) 25–26, 31, 258, 293
- Монтень М. 13–14
- Монтескье Ш. 13–24, 26, 28, 32, 36, 42–44, 48, 57, 67, 71, 105, 188, 207, 209, 229, 258, 274, 296, 325, 349
- Морган Г. (Morgan) 10, 80, 88, 211, 242, 259, 280, 315
- Морли Д. (Morley) 57, 74, 298
- Мосс М. (Mauss) 66, 199, 207–209, 212–215, 221, 228–232, 308, 313, 321, 336
- Мэн Г. (Maine) 80–81, 87, 104–113, 211, 218, 259, 273, 280, 294–295, 301–303, 317
- Мюллер М. (Müller) 11, 188, 193, 222–224
- Надель З. (Nadel) 331
- Намьер Л. (Namier) 322
- Немировский Л. см. Намьер
- Нибур Г. (Nieboer) 225–226, 245, 347
- Нигрен А. (Nygren) 281, 321, 339
- Ницше Ф. (Nietzsche) 120
- Нольдеке Т. (Nöldeke) 93, 300
- Ньютон И. (Newton) 54, 258
- Озер А. (Hauser) 281, 321
- Палмер Э. (Palmer) 89, 300

- Парето В. (Pareto) 11, 119–147, 163, 345, 346
- Педерсен Й. (Pedersen) 280, 321
- Перистиани Ж. (Peristiani) 215, 312
- Перри У. (Perry) 233, 262, 313, 316
- Петри Г. (Petri) 310
- Пиа Ф. (Pia) 13
- Пирен А. (Pirenne) 268, 275, 317
- Пирсон К. (Pearson) 60, 298
- Платон 13–14, 54, 139, 159
- Плиний 126
- Плотин 159
- Поллард А. (Pollard) 287
- Поллок Ф. (Pollock) 106, 112, 301–302, 317
- Поппер К. (Popper) 289
- Пост А. (Post) 242, 315
- Поуик Ф. (Powicke) 268, 317
- Прейс К. (Preuss) 199, 308
- Приор О. (Prior) 50
- Пруст М. (Proust) 214
- Пти-Дютайи Ш. (Petit-Dutaillis) 280, 320
- Радин П. (Radin) 300
- Райт Л. (Wright) 280, 320
- Рейнье Ж. (Reynier) 228
- Ренан Э. (Renan) 58, 74–75
- Ренувье Ш. (Renouvier) 188, 306
- Риверс У. (Rivers) 187, 242, 244, 262, 292, 315–316, 336
- Рид Т. (Read) 31, 258, 293
- Риджвей У. (Ridgeway) 284
- Робертсон Смит У. (Robertson Smith) 80, 89–103, 192, 207, 211, 218, 239, 273, 284, 301
- Ролф Ф. см. Корво
- Роско Д. (Roscoe) 277, 319
- Ростовцев М. 281, 321
- Роу Н. (Rowe) 293
- Руссо Ж.Ж. 61, 63, 295, 298, 343, 349
- Рэган Ф. (Raglan) 233, 313
- Рэдклифф-Браун А. (Radcliffe-Brown) 75, 102, 193, 201, 204, 206, 211, 233, 238–239, 244–246, 262, 273, 292, 310–311, 315–316, 326–327, 331–333, 336, 341, 344–348
- Рэдхауз Д. (Redhouse) 93, 301
- Саймонс А. (Symons) 297
- Саллюстий 127
- Саутхолл Э. (Southall) 278, 319–320
- Светоний 139
- Свифт Д. (Swift) 297
- Свонтон Д. (Swanton) 202, 309
- Сегаллер С. (Segaller) 13
- Сен-Симон А. 31, 53, 57, 75, 209, 229, 258, 271, 296
- Сеньобос Ш. (Seignobos) 277, 319
- Сепир Э. (Sapir) 278, 300
- Симиан Ф. (Simiand) 281, 321
- Сингер А. (Singer) 13, 292, 317
- Сингер Л. (Singer) 13
- Смит А. (Smith) 31, 39, 44, 57, 258, 268
- Сорель Ж. (Sorel) 120, 124
- Сорокин П. 131
- Соссюр Ф. де (de Saussure) 288
- Спенсер Б. (Spencer) 195, 307–308, 310
- Спенсер Г. (Spencer) 10, 57–58, 60–61, 136–137, 164, 188, 192–193, 226, 262, 298, 310
- Споэр А. (Spoehr) 274
- Станнер У. (Stanner) 196, 204
- Стивен Д. (Stephen) 294
- Стивен Л. (Stephen) 32, 294–295
- Стюарт Д. (Stewart) 26, 31, 41, 44, 258, 293
- Тайлор Э. (Tylor) 114–119, 125–127, 136, 138, 157, 164, 166–169, 174–176, 180–181, 183, 186–188, 205, 225–227, 248–249, 259, 262, 305, 307, 315–317, 337
- Тассо Т. (Tasso) 33
- Тацит 19, 106
- Тённис Ф. (Toennis) 295
- Тертуллиан 129
- Тойнби А. (Toynbee) 268, 275
- Токвиль А. де (de Tocqueville) 209, 282

- Торндайк Л. (Thorndike) 174, 304
 Тоуни Р. (Tawney) 268, 280, 320
 Трёльч Э. (Troeltsch) 281, 321
 Турнвальд Р. (Thurnwald) 181, 306
 Тэн И. (Taine) 58
 Тёрнер В. (Turner) 324, 349
 Тюрго Ф. (Turgot) 50, 57, 63, 69, 209, 229, 258, 296

 Уайт Л. (White) 13, 247–250
 Уилер Д. (Wheeler) 175, 305
 Уисслер К. (Wissler) 300
 Уоллес Г. (Wallas) 236, 313
 Уэбб Ч. (Webb) 149

 Февр Л. (Febvre) 275
 Фёгелин Э. (Voegelin) 318
 Феокрит 127
 Фергюсон А. (Ferguson) 25, 27–28, 31–43, 48, 57, 68, 258, 273, 294, 345, 349
 Фёрс Р. (Firth) 240, 308, 314–315, 323, 327
 Филон 159
 Фиркандт А. (Vierkandt) 199
 Фихтенау Г. (Fichtenau) 280, 320
 Фишер М. (Fischer) 323, 343
 Флауэр У. (Flower) 118, 304
 Фон Гирке О. (von Gierke) 280, 320
 Фон Савиньи Ф.К. (von Savigny) 268, 280, 320
 Фортез М. (Fortes) 308, 315, 331–332
 Франклин Б. (Franklin) 292
 Фрейд З. (Freud) 120, 199–200, 239
 Фрэйзер Д. (Frazer) 27, 30, 119–120, 125, 127, 129, 138–139, 157, 160, 164–187, 191, 212, 227, 239, 260, 262, 276, 284, 292, 305, 307–308, 310, 315, 335–337
 Фурье Ш. (Fourier) 75

 Хальбвакс М. (Halbwachs) 215, 229, 336
 Хаммонд Б. (Hammond) 280, 321
 Хаммонд Д. (Hammond) 280, 321
 Харрисон Д. (Harrison) 284

 Хартленд Э. (Hartland) 198–199, 308
 Хаттон Д. (Hutton) 236, 314
 Хатчисон Ф. (Hutcheson) 258
 Хауитт А. (Howitt) 195, 307
 Хобсбаум Э. (Hobsbawm) 321
 Хобхауз Л. (Hobhouse) 175, 240, 261, 281, 292, 305, 313, 316–317
 Ходсон Т. (Hodson) 236, 314
 Хокарт А. (Hocart) 232–235
 Холмс О. (Holmes) 301
 Хоманс Д. (Homans) 131–132
 Хоум Г. см. Кеймс
 Хьюитт Д. (Hewitt) 199
 Хэддон А. (Haddon) 244, 292, 308, 313, 316, 336

 Цезарь 19, 205
 Цицерон 128

 Чайлд Г. (Childe) 236, 313–314
 Чарлтон Д. (Charlton) 62

 Шапера И. (Shapera) 331
 Шатобриан Ф. 57
 Шиллер Ф. 31
 Шлейермахер Ф. (Schleiermacher) 311
 Шмидт В. (Schmidt) 191, 198–199, 307
 Шпенглер О. (Spengler) 268, 275
 Штейнер Ф. (Steiner) 11, 238–239, 314, 349, 350
 Штейнмец С. (Steinmetz) 175, 225, 245, 305, 347
 Штрелов К. (Strehlow) 195, 307–308
 Штрелов Т. (Strehlow) 195, 204–205, 308

 Элиот Смит Г. (Elliot Smith) 233, 262, 313

 Юбер А. (Hubert) 199, 209, 212–213, 228, 229, 280, 308, 321, 336
 Юм Д. (Hume) 25, 31–32, 44, 57, 258, 294

 Якоби Ф. (Jacobi) 148

СОДЕРЖАНИЕ

От редколлегии.....	5
История антропологической мысли	
<i>А. Сингер.</i> Предисловие.....	9
Глава 1. Монтескье (1689–1755).....	14
Глава 2. Генри Хоум, лорд Кеймс (1696–1782).....	25
Глава 3. Фергюсон (1723–1816).....	31
Глава 4. Миллар (1735–1801).....	44
Глава 5. Кондорсе (1743–1794).....	50
Глава 6. Конт (1798–1857).....	56
Глава 7. Мак-Леннан (1827–1881).....	80
Глава 8. Робертсон Смит (1846–1894).....	89
Глава 9. Мэн (1822–1888).....	104
Глава 10. Тайлор (1832–1917).....	114
Глава 11. Парето (1848–1923).....	119
Глава 12. Леви-Брюль (1857–1939).....	148
Глава 13. Фрэзер (1854–1941).....	164
Глава 14. Дюркгейм (1858–1917).....	188
Глава 15. Герц (1882–1915).....	207
Приложения.....	222
Мюллер (1823–1900).....	222
Нибур (1873–1919).....	225
Ван Геннеп (1873–1957).....	226
Мосс (1872–1950).....	228
Хокарт (1883–1939).....	232
Дриберг (1888–1946).....	235
Штейнер (1909–1952).....	238
Малиновский (1884–1942).....	240
Рэдклифф-Браун (1881–1955).....	244
Уайт (1900–1975).....	247
Литература.....	251

Лекции

Социальная антропология: прошлое и настоящее.....	257
Антропология и история.....	273
Комментарии (А.А.Елфимов).....	292
А.А.Никишенков. Эдвард Э.Эванс-Причард в истории антропологической мысли.....	323
Указатель имен.....	352

Научное издание:

Эванс-Причард Эдвард

ИСТОРИЯ
АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ
МЫСЛИ

*Утверждено к печати
Институтом этнологии и антропологии
им. Н.Н.Михлухо-Маклая*

Редактор С.В.Веснина
Художник Э.А.Эрман
Технический редактор О.В.Волкова
Корректор В.И.Мартынюк
Компьютерная верстка Е.В.Катьшева

Подписано к печати 05.03.03
Формат 60×90¹/₁₆. Печать офсетная
Усл. п. л. 22,5. Усл. кр.-отт. 22,8. Уч.-изд. л. 24,4
Тираж 2000 экз. Изд. № 8010
Зак. № 7759

Издательская фирма
«Восточная литература» РАН
127051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

ППП "Типография "Наука"
121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6

ISBN 5-02-018281-8



9 785020 182813 >