ЦЕНТР КОНСЕРВАТИВНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ
КАФЕДРА СОЦИОЛОГИИ МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЙ
СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ФАКУЛЬТЕТА МГУ им. М. В. ЛОМОНОСОВА

Этноцентрум

ВЫПУСК 1
ХРЕСТОМАТИЯ

Евразийское Движение
Москва
2012

ББК 60.5;63.5
Э 91

Печатается по решению кафедры
Социологии международных отношений
социологического факультета
МГУ им. М. В. Ломоносова

Главный редактор
Профессор социологического факультета МГУ, д. пол. н. А. Г. Дугин

Редактор-составитель
Бовдунов А. Л.

Научно-редакционная коллегия
Д. ист. н. В. Э. Багдасарян, Альберто Буэла (Аргентина),
Флавио Гонсалес (Португалия), Тиберио Грациани (Италия),
д. филос. н. И. П. Добаев, С. А. Жигалкин, к. ю. н В. И. Карпец,
д. соц. н. А. К. Мамедов, к. филос. н. Н. В. Мелентьева,
Матеуш Пискорски (Польша), д. филос. н. Э. А. Попов,
Пшемыслав Серадзан (Польша), к. филос. н. В. В. Черноус

Э 91 **Этноцентрум** : Сборник материалов по проблемам этносоциологии и социальной антропологии (вып. 1) / [Под. ред. А. Г. Дугина; Ред.-сост. Бовдунов А. Л.]. — М.: Евразийское Движение, 2012. — 365 с.

В сборник вошли отрывки из работ классиков этносоциологической мысли, выдающихся зарубежных и отечественных социологов, антропологов, этнологов, философов, историков религий.

ББК 60.5;63.5

ISSN 2227-4197

© «Евразийское Движение», оформление, 2012
© Авторы, тексты докладов и статей, 2012

СОДЕРЖАНИЕ

Введение:
В центре внимания этнос и его производные 5
Франц Боас
Ум первобытного человека 9
Марсель Мосс
Эссе о даре 29
Жорж Батай
Проклятая часть. Общество истребления богатств 42
Роже Кайуа
Человек и сакральное 56
Бронислав Малиновский,
Магия, наука, религия 73
Жорж Дюмезиль
Три функциональных рода у северных осетин 100
Мирча Элиаде
Шаманизм. Архаические техники экстаза 113
Люсьен Леви-Брюль
Первобытное мышление 148
Клод Леви-Стросс
Неприрученная мысль 162
Маргарет Мид
Взросление на Самоа 189
Рут Бенедикт
Хризантема и меч: модели японской культуры 197
Клиффорд Гирц
Интерпретация культур 213
Эдвард ЭванЭванс-Притчард
Нуэры 239
Эрнест Геллнер
Нации и национализм 245
Бенедикт Андерсон
Истоки национального сознания 259
Энтони Смит
Национализм и модернизм 273

Луи Дюмон
Homo Aequalis. I. Генезис и расцвет экономической идеологии 280
Рихард Турнвальд
Культурные горизонты 303
Вильгельм Мюльманн
История антропологии: Растущая проблематика понятия «народ» 308
С.М. Широкогоров
Этнос 322
Л.Н. Гумилев
Этногенез и биосфера Земли 341

Сведения об авторах 362

Введение:

В ЦЕНТРЕ ВНИМАНИЯ ЭТНОС И ЕГО ПРОИЗВОДНЫЕ

«Этноцентрум» — новое регулярное издание, начатое Центром Консервативных Исследований Социологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова и кафедрой Социологии Международных Отношений этого же факультета. «Этноцентрум» задуман как пространство для публикации материалов, текстов, статей, исследований, круглых столов, конференций и дебатов, посвященных проблемам этносоциологии, этнологии и социальной (культурной) антропологии.

Этносоциология — совершенно особая область исследований, которая рассматривает этносы как особый (простейший) тип человеческого общества, а также его различные (и более комплексные) производные. В основе данного подхода лежит оригинальная методика, базирующаяся на трудах классиков этносоциологии (Р. Турнвальд, В. Мюльман, Г. Эльверт, М. Мариотт, Р. Инден и т.д.), этнологии (С. Широкогоров, М. Гриель, М. Гране, Л. Гумилев и т.д.), культурной антропологии (американская школа Ф. Боаса), социальной антропологии (Б. Малиновский, А. Рэдклиф-Браун, Э. Эванс-Причард и т.д.), структурной антропологии (школа К. Леви-Стросса и др.) и обобщенная в учебном пособии А. Г. Дугина «Этносоциология»[1]

На страницах «Этноцентрума» этносоциологическая область исследований будет развиваться, обсуждаться, осмысляться все дальше и дальше. При этом базовая методика этносоциологии будет постепенно распространяться на изучение конкретных

[1] Дугин А. Г. Этносоциология. М.: Академический Проект, 2011.

областей, находить свое выражение в проводимых полевых исследованиях, контент-анализах, соц. опросах и т.д.

Первый выпуск издания редакционная коллегия решила посвятить целиком классическим текстам по этносоциологии, сочетая тем самым две задачи: дать старт новому научному изданию и подготовить краткую хрестоматию по этносоциологии, которая может служить прекрасным пособием для всех студентов, изучающих эту дисциплину. Мы собрали в этом первом выпуске сборника наиболее значимые тексты классических авторов, которые можно рассматривать как научный камертон для всей этой дисциплины. В дальнейших выпусках мы планируем продолжать публикацию классиков, но, уделяя этому лишь часть издания, предоставив остальное место новым исследованиям и разработкам в этой сфере, а также полемике, критике, обмену мнениями и взглядами между различными учеными, новым переводам наиболее значимых и важных работ в этой области.

Этносоциология имеет огромное значение для современного российского общества. В этом обществе мы имеем множество этнических групп разного масштаба и разных культур, несколько мировых конфессий, а также сочетание разных уровней идентичности – от национальной до индивидуальной, гражданской. Все эти идентичности должны быть так или иначе гармонизированы друг с другом, так как от этого напрямую зависит судьба и солидарность нашей страны.

В силу актуальности этнологической и этносоциологической проблематики для современной России, мы надеемся, что это издание будет затребовано не только научными и образовательными учреждениями, но и широким кругом читателей и, в том числе, представителями власти, напрямую связанных с решением межэтнических проблем, разрешением и предупреждением конфликтов.

Руководитель Центра Консервативных Исследований
Социологического факультета МГУ им. М.В.Ломоносова
Дугин А. Г. (д.полит.н., д.соц.н.)

Классики этносоциологии

Франц Боас

УМ ПЕРВОБЫТНОГО ЧЕЛОВЕКА[1]

Расовые предрассудки

Франц Боас

Гордясь своими удивительными успехами, цивилизованный человек смотрит свысока на низших членов человеческого рода. Он покорил силы природы и заставил их служить себе. Он превратил дремучие леса в плодородные поля. Горные недра отдают ему свои сокровища. Свирепые животные, препятствующие его прогрессу, истребляются, между тем как он заботится о размножении других, полезных ему, животных. Волны океана переносят его из одной страны в другую, а высокие горные цепи не являются для него преградою. Его гений создал из косной материи мощные машины, ждущие прикосновения его руки, чтобы служить его разнообразным потребностям.

Он смотрит с высокомерным сожалением на тех членов человеческого рода, которым не удалось подчинить себе природу, для которых океан, река или горы являются непреодолимыми преградами, которые стараются пополнять свое скудное существование продуктами пустыни, с трепетом прислушиваются к реву диких зверей, уничтожающих продукты их трудов, и тараются добыть необходимое для жизни с помощью немногих простых орудий.

[1] Боас Ф. Ум первобытного человека. М.- Л., 1926.

Таков контраст, представляющийся наблюдателю. И неудивительно, что цивилизованный человек считает себя существом высшего порядка по сравнению с первобытным и утверждает, что белая раса представляет более высокий тип, чем все другие.

Прежде чем согласиться с этим выводом, накладывающим клеймо вечного подчинения на целые человеческие расы, мы хотим остановиться и подвергнуть критическому анализу основу наших мнений о способностях различных народов и рас. Наивное предположение о превосходстве европейских наций и их потомков, очевидно, основано на их удивительных успехах. Из того, что их цивилизация выше, мы делаем вывод, что и их способность к цивилизации выше, а из предположения, что способность к цивилизации зависит от совершенства телесного и духовного аппарата, выводится заключение, что белая раса представляет высший тип совершенства. В этом заключении, получаемом путем сравнения социального положения цивилизованного и первобытного человека, молчаливо допускается, что достигнутые первым успехи зависят исключительно, или, по крайней мере, главным образом, от его способностей.

Из утверждения, что способности европейских наций выше, непосредственно вытекает второй вывод о значении различия между типами европейской расы и рас других континентов или даже между различными европейскими типами. Бессознательный ход нашей мысли приблизительно таков: способности европейца оказываются высшими, а следовательно высшим оказывается и его физический и умственный тип, и всякое отклонение от типа белой расы непременно представляет характерную черту низшего типа.

Тот факт, что, при равенстве прочих условий, раса обыкновенно характеризуется как стоящая на тем более низком уровне, чем глубже ее отличие от белой расы, доказывает, что вышеупомянутое недоказанное предположение лежит в основе наших суждений о расах. Последствием этого предположения

явились и долго тянувшиеся споры о том, встречаются ли у первобытного человека такие анатомические особенности, которые характеризовали бы его как существо низшего порядка в зоологическом ряду, и подчеркивание того, что такие черты встречаются у первобытного человека и отсутствуют у европейской расы.

Тема и характер этих споров доказывают, что в умах исследователей укоренился взгляд, согласно которому мы должны заранее предполагать, что в белой расе мы находим высший тип человека.

Этой точки зрения часто придерживаются и в суждениях, в основе которых лежат социальные различия. Допускают, что так как умственное развитие белой расы является высшим, то ей же свойственны и высшие способности. Поэтому предполагают, что белой расе свойственна наиболее утонченная умственная организация. Первоначальные психические причины не столь очевидны как отличительные анатомические признаки, а потому при суждении об умственном состоянии какого-либо народа часто руководятся различием между его и нашим собственным социальным состоянием. Суждение о народе бывает тем строже, чем значительнее разница между интеллектуальными, эмоциональными и моральными процессами, свойственными, с одной стороны, нашей цивилизации, а с другой — данному народу. Лишь тогда, когда Тацит открывает добродетели, которые в прошлом были свойственны его собственному народу, у чужеземных племен, он ставит их в образец своим согражданам, у которых мечтатель, придерживавшийся идей давно пережитой эпохи, вероятно, вызывал улыбку сожаления.

Для ясного понимания отношений между расой и цивилизацией необходимо подвергнуть тщательному анализу эти лил недоказанные предположения. Мы должны выяснить, насколько мы в праве предполагать, что, во-первых, успехи той или иной нации обусловлены, главным, образом, ее исключительными способно-

стями, и что, во-вторых, европейский тип, или, формулируя это понятие наиболее резко, северно-европейский тип — представляет высшую стадию развития человечества. Полезно выяснить эти пункты, прежде чем приступить к исследованию подробностей.

Относительно первого пункта можно сказать, что хотя успехи не служат непременно мерилом способностей, однако, представляется допустимым судить об одних по другим. Не была ли степень вероятности успеха одинакова для большинства рас? Итак, почему же у одной лишь белой расы развилась такая цивилизация, которая распространилась по всему миру, и по сравнению с которой все другие формы цивилизации представляются слабыми начатками, пресекшимися в младенчестве или остановившимися и окаменевшими на ранней ступени развития? Не следует ли считать, по крайней мере, вероятным, что раса, достигшая высшей ступени цивилизации, была наиболее одарена, и что расы, оставшиеся на дне, не были способны подняться до более высокого уровня?

Чтобы найти ответ на эти вопросы, рассмотрим вкратце общий ход истории цивилизации, перенесемся мыслью за несколько тысячелетий до нынешнего времени, к той эпохе, когда цивилизация восточной и западной Азии находилась в младенческом состоянии. С течением времени эта цивилизация передавалась от одного народа к другому, причем некоторые из народов, являвшихся представителями высшего типа культуры, отступали на задний план, тогда как другие занимали их место. Мы видим, что на заре истории цивилизация держалась в известных странах, в которых она усваивалась, то одним народом, то другим. При многочисленных столкновениях, происходивших, в этот период, более цивилизованные народы нередко оказывались побежденными. Однако победители заимствовали культуру у побежденных и продолжали дело цивилизации. Таким образом, центры цивилизации перемещались в пределах ограниченных районов, и прогресс шел медленно или совсем приостанавливался. В этот период предки тех рас, кото-

рые ныне принадлежат к числу наиболее цивилизованных, ни в каком отношении не стояли выше таких первобытных людей, каких мы находим в настоящее время и странах, которых не коснулась цивилизация нового времени.

Имела ли цивилизация, достигнутая этими древними народами, такой характер, что мы могли бы считать эти народы более даровитыми, чем какую бы то ни было иную расу?

Прежде всего, мы должны иметь в виду, что ни одна из этих форм цивилизации не была продуктом гения какого-нибудь отдельного народа. Идеи и изобретения передавались от одного народа к другому, причем, хотя сношения между ними отличались медленностью, однако, всякий народ, принимавший участие в развитии цивилизации в древние времена, вносил свою долю в общий прогресс. Можно привести бесчисленное множество доказательств того, что идеи распространялись, пока народы находились в общении друг с другом, и что ни раса, ни язык, ни расстояние не могли ограничить этого распространения идей. Мы должны преклоняться пред гением всех народов, представителями какой бы группы — хамитской, семитической, арийской или монгольской — они ни являлись, так как все они содействовали развитию древних цивилизаций.

Теперь мы можем поставить вопрос, не выработали ли и другие расы равноценной культуры? По-видимому, цивилизация древнего Перу и центральной Америки выдерживает сравнение с древними цивилизациями Старого Света. В обоих случаях мы находим стоявшую на высокой ступени развития политическую организацию, разделение труда и сложную организацию духовенства. Производились большие архитектурные работы, требовавшие сотрудничества множества индивидуумов; приручались животные, разводились растения, было изобретено искусство письма. Изобретения и познания народов Старого Света были, по-видимому, несколько многочисленнее и обширнее, чем изобретения и познания народов Нового Света, но не подлежит со-

мнению, что в общем их цивилизация стояла на приблизительно столь же высоком уровне[1]. Этого для нас достаточно.

В чем же заключается различие между цивилизацией Старого и Нового Света? По существу это различие во времени. Первая достигла известной стадии развития на три или четыре тысячелетия раньше, чем вторая.

Хотя большей быстроте развития Старого Света придавалось особое значение, однако, по моему мнению, она никоим образом не доказывает превосходства рас Старого Света, но достаточно объясняется законами теории вероятности. Когда два тела проходят один и тот же путь с переменною скоростью, двигаясь то быстро, то медленно, то чем длиннее проходимый ими путь, тем вероятнее, что в их относительном положении обнаружатся случайные различия. Так, например, два ребенка, прожившие лишь несколько месяцев, оказываются весьма сходными по своему физиологическому и психическому развитию; юноши одинакового возраста отличаются друг от друга гораздо больше; а из двух стариков одинакового возраста — у одного силы могут еще вполне сохраняться, а другой может оказаться дряхлым, главным образом, вследствие случайного ускорения или замедления развития. Разница в продолжительности периода развития не означает еще качественной разницы между ними, обусловливаемой наследственностью.

Рассматривая таким же образом историю человечества, мы можем сказать, что разница в несколько тысяч лет не имеет значения по сравнению с продолжительностью существования человеческого рода. Время, потребовавшееся для развития существующих рас, может быть определяемо лишь путем догадок, но мы можем быть вполне уверены, что оно весьма продолжительно. Нам известно также, что человек существовал в восточном и западном полушариях в эпоху, продолжительность которой может быть определена лишь на основании геологических данных. Недавние исследования Пенка[2] о ледниковом периоде в Альпах привели его к тому выводу, что с

появления человека прошло более ста тысяч лет, и что цивилизация Магдаленской эпохи, характеризующаяся значительным развитием специализации, имеет за собой не менее чем двадцатитысячелетнюю давность. Нет оснований полагать, что эта стадия была достигнута человечеством повсюду в один и тот же период времени; но мы должны принять за исходный пункт отдаленнейшие времена, в которые мы находим следы человека. Итак, разве имеет какое-нибудь значение, что одна группа в течение ста тысяч лет достигла той же стадии развития, которой другая группа достигла в течение ста четырех тысяч лет? Разве недостаточно истории жизни народов и исторических перемен для полного объяснения такого рода замедления, так что нет надобности и допускать различия в способностях народов к социальному развитию.[3] Это замедление имело бы значение лишь в том случае, если бы можно было доказать, что, независимо от других условий, оно неоднократно встречается у одной и той же расы, тогда как у других рас наблюдается большая быстрота развития.

Тем не менее, заслуживает внимания тот факт, что в настоящее время все члены белой расы фактически в большей или меньшей степени принимают участие в прогрессе цивилизации, между тем как цивилизация других рас оказалась неспособной распространиться среди всех племен или народов данной расы. Это вовсе не значит, что все члены белой расы были способны создать и развить зачатки цивилизации с одинаковой быстротой: нельзя доказать, что для родственных друг другу племен, которые развивались под влиянием цивилизации, созданной немногими членами этой расы, без этой помощи не потребовалось бы гораздо более продолжительного времени для достижения того высокого уровня, на котором они находятся в настоящее время. Однако это, по-видимому, свидетельствует о замечательной способности к усвоению цивилизации, не проявлявшейся в такой степени ни у какой другой расы.

Итак, следует выяснить, почему племена древней Европы легко усваивали цивилизацию, тогда как в настоящее время мы наблюдаем, что первобытные племена приходят в упадок и вырождаются при соприкосновении с цивилизацией, вместо того, чтобы благодаря ей развиваться. Не является ли это доказательством более высокой организации обитателей Европы?

По моему мнению, нет надобности далеко искать причины этого факта, и не нужно предполагать, что эти причины заключаются в больших способностях европейских и азиатских рас. По внешнему виду первобытные и более цивилизованные люди древней Европы были сходны между собой. Поэтому не существовало основной трудности, препятствующей возвышению первобытных племен: отдельная личность, усвоившая себе более высокую цивилизацию, уже не считалась принадлежащей к низшей расе. Таким образом, в древности в колониях возможен был рост общества путем присоединения к нему личностей, вышедших из народа, культура которого была более примитивна.

Далее, опустошительное влияние болезней, свирепствующих ныне среди обитателей территорий, ставших недавно доступными белым, не было столь сильно вследствие постоянного соседства народов Старого Света, всегда соприкасавшихся друг с другом. С другой стороны, захват Америки и Полинезии сопровождался занесением к уроженцам этих стран новых болезней. Страдания и опустошения, причиненные эпидемиями вслед за открытием вышеупомянутых стран, слишком известны, так что нет надобности их подробно описывать. Во всех тех случаях, когда численность населения уменьшается, в редко заселенной местности наступают почти полное расстройство экономической жизни и разрушение социальной структуры.

Кроме того, контраст между той культурой, представителями которой являются белые в новое время, и первобытной культурой гораздо глубже, чем контраст между древними культурными народами и теми, с которыми им приходилось

соприкасаться. В настоящее время, главным образом благодаря колоссальному развитию фабричного производства, промышленность отсталых народов, неспособных конкурировать с производительностью, свойственною машинному производству белых, гибнет вследствие дешевизны и огромного количества продуктов, ввозимых белыми торговцами, между тем как в древности продукт ручного труда высшего качества конкурировал с продуктом ручного труда низшего типа. Когда для приобретения пригодных к употреблению орудий или изделий от торговца достаточно одного дня работы, между тем как для изготовлении соответственных орудий или материалов самим туземцем понадобилось бы несколько недель, вполне естественно, что туземное население вскоре перестает заниматься более медленными и утомительными процессами.

Следует также принять в расчет, что в некоторых странах, особенно в Америке и в некоторых частях Сибири, первобытные племена подавляются численностью расы, переселяющейся в населенную ими страну и столь быстро вытесняющей их из их старинным убежищ, что не оказывается времени для постепенной ассимиляции. В древности, несомненно, не существовало такого громадного численного неравенства, как ныне наблюдаемое во многих странах.

Итак, условия для ассимиляции в древней Европе были гораздо благоприятнее, чем в тех странах, где в наше время первобытные народы соприкасаются с цивилизацией. Поэтому нам нет надобности предполагать, что древние европейцы отличались большею одаренностью, чем другие расы, не подвергавшиеся до недавнего времени влиянию цивилизации.[4]

Этот вывод можно подтвердить еще и другими фактами. В средние века арабы, несомненно, достигли более высокой стадии цивилизаций, чем многие европейские нации в этот период. Обе эти цивилизации развились в значительной степени из одних и тех же источников, они должны быть рассматриваемы как ветви одного и того же дерева. Арабы, являвшиеся носи-

телями цивилизации, вовсе не были членами той же расы, к которой принадлежат европейцы, но никто не станет оспаривать их важных заслуг. Интересно наблюдать, каким образом они повлияли на негритянские расы Судана. В раннюю эпоху, главным образом между второй половиной восьмого века и одиннадцатым веком христианского летоисчисления, Судан подвергался нашествиям хамитских племен, и магометанство быстро распространялось в Сахаре и в западном Судане. С того времени возникали и разрушались в борьбе с соседними государствами обширные империи, и достигалась сравнительно высокая культура. Завоеватели вступали в браки с туземцами, причем смешанные расы, из коих некоторые оказываются почти чисто негритянскими, поднялись высоко над уровнем других африканских негров. Один из лучших примеров этого представляет, быть может, история Борну. Барт [5] и Нахтигаль [6] ознакомили нас с историей этого государства, сыгравшего весьма важную роль в истории Северной Африки.

Почему же магометане были способны цивилизовать эти племена и поднять их почти до того уровня, которого сами они достигли, между тем как белые не были в состоянии в сколько-нибудь значительной степени повлиять на негров в Африке? Очевидно, это объясняется различием в способах распространения культуры. Между тем как магометане влияют на народы таким же образом, каким древние цивилизовали европейские племена, белые посылают в негритянские страны лишь продукты своих мануфактур и немногих лиц из своей среды. Подлинного смешения между более образованными белыми и неграми никогда не происходило. Смешение негров с магометанами особенно облегчается благодаря многоженству, причем завоеватели вступают в браки с туземными женщинами и воспитывают своих детей, как членов своих семейств.

Распространение китайской цивилизации в восточной Азии можно сравнить с распространением древней цивилизации в Европе. Благодаря колонизации и смешению с родственными

племенами, а в некоторых случаях, истреблению мятежных подданных, за которым следовала колонизация, установилось замечательное однообразие культуры на обширной территории.

Наконец, если мы рассмотрим низшее положение, занимаемое негритянской расой в Соединенных Штатах, хотя негры живут в теснейшем соприкосновении с современной цивилизацией, мы не должны забывать, что старое расовое чувство подчинения цветной расы по-прежнему сильно, и что оно оказывается ужасным препятствием для возвышения и прогресса этой расы, несмотря на то, что для нее открыты школы и университеты. Скорее мы могли бы удивляться тому, как много сделано в продолжение краткого промежутка времени в борьбе с тяжкими препятствиями. Вряд ли можно сказать, что стало бы с неграми, если бы они могли жить в совершенно одинаковых условиях с белыми. Рассмотрение шансов негров в Соединенных Штатах в труде мисс Овингтон [7] убедительно доказывает неравенство условий экономического прогресса для негров и белых даже и после уничтожения неравенства, устанавливаемого законами.

На основании вышеприведенных соображений мы приходим к следующему выводу: у разных рас развилась цивилизация, сходная по типу с тою, от которой произошла наша собственная цивилизация. Некоторые благоприятные условия облегчили быстрое распространение этой цивилизации в Европе. Из этих условий сильнее всего влияли одинаковый физический внешний вид, близкое соседство, незначительность различий в способах производства. Когда впоследствии цивилизация начала распространяться и на других континентах, те расы, с которыми соприкасалась цивилизация нового времени, не находились в столь же благоприятном положении. Резкие различия расовых типов, предшествовавшая изолированность, обусловливавшая во вновь открываемых странах опустошительные эпидемии, и более значительный прогресс цивилизации делали ассимиляцию гораздо более трудной. Быстрое

расселение европейцев по всему свету уничтожало все возникшие в разных странах и обещавшие дальнейшее развитие начатки. Таким образом, ни одной расе, за исключением восточно-азиатской, не было дано шансов для того, чтобы развить независимую цивилизацию. Распространение европейской расы пресекло рост существовавших независимых зародышей, не считаясь с умственными способностями тех народов, среди которых оно совершалось. С другой стороны, мы видели, что нельзя придавать большого значения более раннему возникновению цивилизации в Старом Свете, которое удовлетворительно объясняется как случайный успех. Словом, исторические события, по-видимому, гораздо более способствовали развитию цивилизации, чем способности различных рас, следовательно, успехи рас не дают нам права предполагать, что одна раса даровитее другой.

Найдя таким образом ответ на первый из вышеуказанных вопросов, мы можем приступить к разрешению второго, а именно: насколько мы имеем право рассматривать те анатомические признаки, по отношению к которым иноземные расы отличаются от белой, как доказательство того, что эти расы оказываются низшими. В одном отношении ответить на этот вопрос легче, чем на предыдущий. Мы признали, что один успех не дает нам права предполагать у белой расы большие умственные способности, чем и других, если мы не в состоянии подтвердить наше предположение доказательствами. Из этого вытекает, что не следует истолковывать различий между белой расою и другими в смысле превосходства белой расы над остальными, если такого соотношения между ними нельзя доказать анатомическими или физиологическими данными.

Не лишне пояснить примером легко и очень часто вкрадывающуюся логическую ошибку. В старательном исследовании, произведенном несколько лет тому назад, г. Р. Б. Бин [8] демонстрировал известные характерные различия в форме всего мозга и его частей между балтиморским негром и балтиморским

белым. Различия эти заключаются в форме и относительной величине лобной и затылочной долей и в величине мозолистого тела. Истолкование этого различия таково, что меньшие размеры передних долей и мозолистого тела указывают на низшее умственное развитие. Этот вывод был опровергнут Франклином П. Моллем.[9] Здесь, где нас главным образом интересует логическая ошибочность таких выводов, достаточно обратить внимание на тот факт, что в результате сравнения длинноголовых и короткоголовых индивидуумов одной и той же расы, например, длинноголовых французов северной Франции и короткоголовых французов центральной Франции, получились бы подобного же рода различия, но что в таком случае не обнаружилось бы такой готовности вывести отсюда заключение относительно больших или меньших способностей.

Конечно, не подлежит сомнению, что в характерных физических чертах человеческих рас обнаруживаются значительные различия. Цвет кожи, волосы и очертания губ и носа явственно отличают африканца от европейца. Следует разрешить вопрос: какое отношение эти черты имеют к умственным способностям расы? Этот вопрос можно рассматривать с двух точек зрения. Во-первых, можно утверждать, что раса, у которой оказываются особенности, характерные для низших стадий в животном ряду, представляет во всех отношениях низший тип. Во-вторых, мы можем обратить внимание, главным образом, на центральную нервную систему и исследовать, выше ли ее анатомическое строение у одной расы, чем у другой.

Для выяснения первой точки зрения я упомяну о некоторых из образований в человеческом теле, признаваемых характерными для низших рас, так как они встречаются в качестве типичных черт развития у животных. Сюда относится изменение в форме височной кости, которая у человека обыкновенно отделена от лобной кости клиновидною и теменною костями. Оказывается, что у некоторых лиц височная кость занимает по отношению к клиновидной и к теменным костям больше ме-

ста, чем обыкновенно, и соприкасается с лобной костью. Это преобладает у обезьян. Доказано, что это изменение встречается у всех рас, но не одинаково часто.

Особая форма большеберцовой кости, известная под именем платикнемия (поперечное сплющение), наблюдалась на скелетах древнейших останков человека в Европе и также на скелетах различных рас. Другими характерными чертами, напоминающими низшие формы, являются особенности в образовании суставных поверхностей большеберцовой кости и бедра, найденные у некоторых человеческих типов: кость инков, или кость, находящаяся между теменными костями и затылочной костью, встречающаяся у всех рас, но особенно часто у перуанцев и у обитателей древних пуэблосов; мелкие носовые кости и их срастание с верхней челюстью, так называемые fossae praenasales, и некоторые вариации в расположении артерий и мышц. Все эти изменчивые черты встречаются у всех рас, но степень изменчивости не везде одинакова. Вероятно, такие вариации могут быть рассматриваемы как характерные черты человека, еще не успевшие стать устойчивыми, так что в этом смысле их можно признать все еще подверженными процессу эволюции. Если это истолкование правильно, то, по-видимому, мы можем признать те расы, у которых характерные черты человека устойчивее, обладающими более высокой организацией.

Можно также классифицировать расы соответственно разным типичным чертам таким образом, что одна из них представляется наиболее удаленной от типов высших животных, а другие — менее. Во всех этих классификациях между человеком и животным оказывается значительный пробел, вариации же, наблюдаемые при переходе от одной расы к другой, незначительны по сравнению с этим пробелом. Так, мы находим, что, по сравнению с черепом, размеры лица негров больше, чем размеры лица американца, размеры лица которого, в свою очередь, больше, чем размеры лица белого. Нижняя часть его лица имеет большие размеры. Альвеолярная дуга выдвинута

вперед, получая таким образом вид, напоминающий высших обезьян. Нельзя отрицать, что эта черта составляет в высшей степени постоянный характерный признак черных рас, и что она представляет тип, несколько более приближающийся к животному, чем европейский тип. То же самое можно сказать и о широких и приплюснутых носах негров и монголов.

Если мы примем общие теории Клаача [10], Штраца [11] и Шетенсака [12], признающих австралийца древнейшим и наиболее обобщенным типом человека, то мы можем также обратить внимание на тонкие позвонки, на неразвитость кривизны позвоночного столба, на которые впервые обратил внимание Кешингэм [13], и на особенности ноги, напоминающие о животных, живущих на деревьях, ноги которых должны были служить для лазания с ветки на ветку.

Относительно истолкования всех этих наблюдений, необходимо обратить особое внимание на то, что те расы, которые мы привыкли называть «высшими», никоим образом не стоят во всех отношениях в конце ряда и не оказываются наиболее далекими от животных. У европейцев и у монголов самый большой мозг, у европейцев — небольшое лицо и выдающийся нос; все это черты, более удаленные от вероятного животного-предка человека, чем соответствующие черты других рас. С другой стороны, у европейцев имеются и низшие отличительные черты, свойственные австралийцам: и те и другие в сильнейшей степени сохраняют волосатость животного предка, тогда как специфически свойственное человеку развитие красных губ наиболее резко выражено у негров. Соотношения между частями тела у негров также более резко отличаются от соответствующих соотношений у высших обезьян, чем у европейцев.

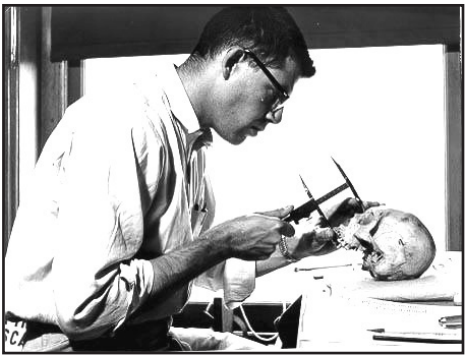
Истолковывая эти данные с точки зрения современной биологии, мы можем сказать, что черты, специфически свойственные человеку, появляются у различных рас с переменною интенсивностью и что отклонение от животного-предка развилось в различных направлениях.

Раз даны все эти различия между расами, возникает вопрос: имеют ли они какое-либо значение по отношению к умственным способностям? В данный момент я могу позволить себе не касаться различий в величине и в структурном развитии нервной системы и ограничиться значением других черт для умственных способностей. Общая аналогия умственного развития животных и человека побуждает нас приводить низшие умственные черты в связь со зверообразными чертами. Мы должны, однако, различать здесь между теми характерными анатомическими признаками, о которых мы говорили, и развитием мускулов лица, туловища и членов, вызванным привычною деятельностью. В руке, никогда не употребляемой для родов деятельности, требующих такого утонченного приспособления, которое характерно для психологически сложных действий, не окажется формирования, вызываемого развитием каждого мускула. В лице, мускулы которого не отзывались на нервные возбуждения, сопровождающие глубокие мысли и утонченные чувства, окажется недостаток индивидуальности и утонченности. Шея, выдерживавшая тяжелые грузы и не выполнявшая разнообразных требований деликатных изменений положения головы и тела, покажется массивной и неуклюжей. Эти различия, относящиеся к физиономии, не должны сбивать нас при наших истолкованиях. Но даже и без них мы склонны делать выводы относительно умственной жизни на основании отступающего назад лба, грузной челюсти, больших и тяжеловесных зубов, а пожалуй, даже и на основании чрезмерной длины рук или необычного развития волосатости.

Со строго научной точки зрения эти выводы, по-видимому, вызывают в высшей степени серьезные сомнения. Относительно этих проблем были произведены лишь немногие исследования, но их результаты оказались вполне отрицательными. Важнейшее из этих исследований, — сделанная Карлом Пирсоном [14] тщательная попытка исследовать отношение ума к величине и форме головы. Его выводы столь важны, что я по-

вторю их здесь: «По моему мнению, те, которые a priori считают вероятной такую связь, должны были бы доказать, что иные измерения и более тонкие психологические наблюдения привели бы к более определенным результатам. Меня лично результат настоящего исследования убедил в том, что у человека мало связи между внешними физическими и психическими характерными чертами». По моему мнению, все произведенные до сих пор исследования заставляют предполагать, что да самом деле не оказывается никакой прямой связи между характерными признаками: систем костной, мускульной, внутренностей и органов кровообращения и умственными способностями людей (Мануврие).[15]

Переходим к важному вопросу о величине мозга, которая, по-видимому, оказывается единственною анатомическою чертою, имеющею прямое отношение к занимающему нас в данное время вопросу. Кажется правдоподобным, что чем больше размеры центральной нервной системы, тем даровитее раса, тем больше ее умственные способности. Дадим обзор известных фактов. Для установления величины центральной нервной системы применяются два метода: определение веса мозга и определение емкости черепной полости. Из этих методов первый обещает наиболее точные результаты. Конечно, число европейцев, вес мозга которых был определен, значительно превышает число индивидуумов других рас. Однако, имеется достаточно данных для того, чтобы установить как несомненный факт, что вес мозга у белых больше, чем вес мозга у большей части других рас, в особенности у негров. Вес мозга белого мужчины равняется приблизительно 1360 граммов. Исследования емкости черепов вполне согласуются с этими результатами. По Топинару [17] емкость черепа мужчин неолитического периода в Европе равняется приблизительно 1560 куб. сант. (в 44 случаях); емкость черепа нынешних европейцев — такова же (в 347 случаях); монголоидной расы — 1510 куб. сант. (в 68 случаях); африканских негров — 1405 куб. сант. (в 83 случаях); негров Тихого океана — 1460 куб. сант. (в 46 случаях). Следовательно, здесь мы имеем



Измерение физико-антропологических парамеров черепа

ясно выраженное отличие в пользу белой расы.

Истолковывая эти факты, мы должны поставить вопрос: доказывает ли возрастание величины мозга возрастание способностей? Это представлялось бы весьма вероятным, и можно было бы привести факты, свидетельствующие в пользу этого предположения. Первым из этих фактов является относительно большая величина мозга у высших животных и еще большая его величина у человека. Далее, Мануврие [18] измерил емкость черепов тридцати пята выдающихся людей. Он нашел, что она в среднем равнялась 1665 куб. сант. по сравнению с 1560 куб. сант., т.е. с общим средним, полученным на основании измерений емкости черепов 110 индивидуумов. С другой стороны, он нашел, что емкость черепов сорока пяти убийц равнялась 1580 куб. сант., т.е. так же превышала общее среднее. Такой же результат получился и путем взвешивания мозга выдающихся людей. Мозг тридцати четырех из них обнаруживал среднее увеличение в 93 грамма по сравнению со средним весом мозга, равняющимся 1357 граммам. Другой факт, который можно привести в пользу теории, гласящей, что больший мозг сопровождается большими способностями, заключается в том, что головы лучших английских студентов больше голов заурядных студентов (Гальтон).[19] Но не следует преувеличивать значения аргументов, вытекающих из этих наблюдений.

Во-первых, не у всех выдающихся людей мозг необычайно велик. Наоборот, в ряду их было найдено небольшое количество необычайно малых мозгов. Далее, большая часть величин

веса мозга, составляющих общий ряд, определяется в анатомических институтах; индивидуумы, туда попадающие, слабо развиты вследствие плохого питания и жизни при неблагоприятных обстоятельствах, тогда как выдающиеся люди являются представителями гораздо лучше питающегося класса. Так как плохое питание уменьшает вес и размеры всего тела, то оно вызовет и уменьшение размеров и веса мозга. Следовательно, не установлено достоверно, что наблюдаемая разница всецело обусловлена большими способностями выдающихся людей. Это может так же объяснить большие размеры мозга специалистов по сравнению с необученными рабочими (Феррайра). [10] Следует перечислить дальнейшие факты, ограничивающие значение вышеприведенного вывода. Важнейшим из них является различие в весе мозга между мужчинами и женщинами. Когда сравниваются мужчины и женщины одинакового роста, оказывается, что мозг женщины гораздо легче мозга мужчины. Тем не менее, способности женщины, качественно, может быть, отличающиеся от способностей мужчины, не могут быть признаны стоящими ниже последних. Следовательно, в данном случае, меньший вес мозга повсюду сопровождается одинаковыми способностями. Из этого факта мы делаем тот вывод, что возможно, что меньший мозг мужчин других рас выполняет ту же самую работу, которая производится большим мозгом людей белой расы. Но это сравнение производится не при полном равенстве условий, так как мы можем предположить, что между мужчиной и женщиной существует известное структурное различие, обусловливающее разницу в размерах между полами, так что сравнение между мужчиной и женщиной не тождественно со сравнением между различными мужчинами.

Несмотря на эти ограничения, увеличение размеров мозга у высших животных и недостаточное развитие у индивидуумов микроцефалов являются основными фактами, делающими более чем вероятным, что возрастание размеров мозга обуслов-

ливает возрастание способностей, хотя это соотношение и не оказывается столь непосредственным, как часто предполагают.

Нетрудно найти объяснение того, что между весом мозга и умственными способностями не оказывается точного соответствия. Функционирование мозга зависит от нервных клеток и волокон, отнюдь не составляющих всей массы мозга. Мозг со многими клетками и сложными связями между клетками может содержать в себе меньше соединительной ткани, чем другой мозг, нервная структура которого проще. Другими словами, если существует тесная связь между формой и способностями, ее следует искать скорее в морфологических чертах мозга, чем в его размерах. Связь между величиной мозга и количеством клеток и волокон существует, но эта связь слаба (Дональдсон).

Несмотря на многочисленные попытки найти такие структурные различия между мозгами у различных человеческих рас, которые могли бы быть непосредственно выражены в психологических терминах, не было получено никаких достоверных результатов. Состояние наших нынешних знаний было хорошо резюмировано Франклином П. Моллем,[21] на исследование которого я уже ссылался. Он полагает, что вследствие значительной изменчивости индивидуумов, составляющих каждую расу, чрезвычайно трудно определять расовые различия, и что пока не найдено расовых различий, выдерживающих серьезную критику.

Теперь мы можем резюмировать результаты нашего предварительного исследования. Мы нашли, что недоказанное предположение тождественности культурных успехов и умственных способностей основано на ошибке суждения, что вариации в культурном развитии можно объяснить и общим ходом исторических событий, не прибегая к теории материальных различий между умственными способностями у различных рас. Мы нашли далее, что подобная же ошибка лежит и в основе обычного предположения, согласно которому белая раса представляет фи-

зически высший тип человека, и что анатомические и физиологические соображения не подтверждают этих взглядов.

Примечания:

1. См. Ratzel, «History of Mankind», а также Sophus Müller. «Urgeschichte Europas».
2. A. Penck, «Das Alter des Menechengeschlechtes». Zeitschrift für Ethnologie, vol. XL, pp. 300 et seq.). Penck und Brückner «Die Alpen im Eiszeitalter» (Leipzig).
3. Th. Waiz «Anthropologic der Naturvölker». 2 ed. vol I, p. 381
4. Georg Ger1and, «Das Aussterben der Natirvulker». F. Ratzel, «Anthropogeographie» vol. II, pp. 330 et seq.
5. Henry Barth, «Travels and Discoveries in North and central Africa» (2d. ed., London 1857–58, vol. II, pp. 263 el seq; vol. III, pp. 425 et seq, 528 et seq.; vol IV p. 406 et seq., 579 et seq.).
6. Gustav Nachtigal, «Sahara und Sudan», vol II, pp. 391 et seq 691 et seq.; vol III, pp. 270 et seq., 355 et seq.
7. Mary White Ovington, «Half a Man, the Status of the Negro in New York»» (New York, Longmans, Green, and Co. 1911).
8. Robert Bennet Bean, «On a Racial Peculiarity in the Brain of the Negro». (American Journal of Anatomy, vol, IV [1905]).
9. Fr. P. Mall, «On Several Anatomical Characters of the Human Brain, said to vary according to Race and Sex, etc.» (Ibid., vol. IX, pp. 1–32).
10. H. K1aatsch, «The Skull of the Australian Aboriginal» (Reports from the Pathological Laboratory of the Lunacy Department, New South Wales Government, vol. I, part III [Sydney 1908], pp. 3–167); «Der primitive Mensch der Vergangenheit und Gegenwart» (Verhandlungen der Gesellschaft deutscher Naturforscher und Aerzte, 80 Vers zu Coin, part I, p. 95); Anatomische Hefte, 1902.
11. C. H. Stratz den Haag, «Das Problem der Rasseneiteilung der Menschheit» (Archiv fuer Anthropologie, N. S., vol. I, pp. 189 et seq.).
12. Otto Schoetensack, «Die Bedeutung Australiens für die Heran bildung des Menschen aus einer niederen Form» (Zeitschrift für Ethnologie, vol. XXXIII [1901], pp. 127 et seq.).

13. D. I. Cunningham, «The Lumbar Curve in Man and Apes» (Cunningham Memoirs [Dublin 1886]).
14. Karl Pearson, «On the Relationship of Intelligence to Size and Shape of Head, and to other Physical and Mental Characters»" (Biometrica, vol. V, pp. 136 et seq.).
15. L. Manouvrier, «Les aptitudes et les actes dans leurs rapports avec la constitution anatomique et avec le milieu exterieur» (Bulletins de la Societe d"Anthropologie de Paris, 40 series, vol. I. [1890], pp. 918 et seq.).
16. P. Topinard, «Elements d"Anthropologie generale», p. 620. Здесь величина для африканских негров весьма мала. Другой ряд, приводимый Топинаром (Ibid., p. 622), заключающий по 100 черепов каждой группы, дает следующие средине числа: парижане—1551 куб. сант., овернцы — 1585 куб. сант., африканские негры—1477 куб. сант., новокаледонцы — 1488 куб. сант. (Цифра 1588 куб. сант. в книге Топинара — опечатка).
17. L. Manouvrier, «Sur l'Interpretation de la qunntite dans l'encephale». (Memories de la Societe d'Anthropologie de Paris», vol. III. pp. 248, 277, 281).
18. F. Ga1ton, «Head Growth in Students at Cambridge». (Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, vol. XVIII, p. 156).
19. A. da Costa Ferraira, «La capacite du crane chez les Portugais». (Bulletins et Memoires de la Societe d»Anthropologie de Paris, Serie V, vol. IV [1903], pp. 417 et seq.)
20. H. H. Donaldson, «The Growth of the Brain» (1895); Raymond Pearl, «Variation end Correlation in Brain-Weight». (Biometrica, vol IV, pp. 13 et seq.).
21. Franklin P. Mall, «On Several Anatomical Characters on the Human Brain, said to varuaccording to Race end Sex, ets.».

Марсель Мосс

ЭССЕ О ДАРЕ[1]

Тотальная поставка; женское имущество взамен мужского (Самоа)

Марсель Мосс

В исследованиях, посвященных распространению системы договорных даров, долгое время считалось, что в Полинезии не существует собственно потлача. Наиболее близкие к нему институты в полинезийских обществах воспринимались как не выходящие за рамки системы «тотальных поставок», постоянных договоров между кланами, поставляющими своих женщин, мужчин, детей, обряды и т. д. Факты, изученные нами ранее, в частности на Самоа, примечательный обычай обмена геральдическими циновками между вождями во время бракосочетания, казались не выходящими за пределы этого уровня. Элементы соперничества, разрушения, борьбы, казалось, отсутствуют, в то время как в Меланезии они существуют [1]. Наконец, было слишком мало фактов. Теперь мы можем быть менее осторожными в своих выводах.

Прежде всего, система договорных подарков на Самоа распространяется далеко за пределы бракосочетания; они сопровождают такие события как рождение ребёнка [2], обрезание [3],

---

[1] Мосс М. Очерк о даре. М., 1996.

наступление половой зрелости девушки [4], погребальные обряды [5], торговля [6].

Затем четко прослеживаются два существенных элемента потлача в собственном смысле: честь, престиж, мана, которую несет с собой богатство [7], и безусловная обязанность возмещать дары под угрозой потерять ману — власть, талисман и источник богатства, воплощенным в самой власти [8]. С одной стороны, как пишет об этом Тэрнер: «После праздников рождения, после получения и возврата олоа и тонга, иначе говоря, мужского и женского имущества, муж и жена оказывались не более богатыми, чем ранее. Но они испытывали удовлетворение от того, что увидели и что считали высокой честью: множество имущества, собранного по случаю рождения их сына» [9].

С другой стороны, эти дары могут быть обязательными, постоянными, без каких-либо ответных поставок, кроме порождающего их правового состояния. Так, ребенка, которого сестра (отца) и, следовательно, зять, дядя по материнской линии, принимает для воспитания от своего брата (и зятя), даже называют тонга — «материнское имущество». Таким образом, он является «каналом, через который имущество коренной семьи продолжает перетекать из семьи ребенка в эту семью.

С другой стороны, ребенок для его родителей есть средство добиться чужого имущества (олоа), принадлежащего принявшим его родственникам в течение всего времени проживания у них ребенка».

«...Это принесение в жертву (естественных связей) постоянно облегчает торговый обмен своей и чужой собственности». В целом ребенок, материнское имущество, является средством, благодаря которому имущество материнской семьи обменивается на имущество отцовской. Здесь достаточно констатировать, что, живя у своего дяди по материнской линии, он, несомненно, имеет право жить у него и, следовательно, обладает общим правом на его собственность; эта система «fosterage» представляется весьма близкой общему праву, признаваемому

в Меланезии за материнским племянником на собственность его дяди [10].

Не хватает только темы соперничества, борьбы, разрушения, чтобы существовал потлач.

Отметим, однако, эти два термина: олоа, тонга, особое внимание обратив на второй из них. Он обозначает один из видов парафернального имущества, в частности свадебные циновки [11], наследуемые дочерьми, рожденными в этом браке, украшения, талисманы, которые женщина приносит с собой во вновь созданную семью с условием возмещения [12].

В общем, по предназначению тонга — нечто вроде недвижимого имущества.

Олоа [13] в целом обозначает предметы, большей частью инструменты, принадлежащие только мужу; это главным образом движимое имущество. Этот термин сейчас применяют также по отношению к вещам, исходящим от белых [14].

Это, несомненно, недавнее расширение смысла. И мы можем пренебречь переводом Тэрнера:

«Олоа — чужое», «тонга— свое». Он неточен и недостаточен или же безынтересен, так как он доказывает, что некоторые виды собственности, называемые тонга, больше связаны с землей [15], кланом, семьей и личностью, чем другие, называемые олоа.

Но если мы расширим поле нашего наблюдения, понятие тонга сразу же приобретет иной масштаб. Оно обозначает на маорийском, таитянском, танганском и мангареванском языках все, что является собственностью в прямом смысле слова, все, что делает человека богатым, могущественным, влиятельным, все, что можно обменять, объект возмещения [16].

Это не только сокровища, талисманы, гербы, священные циновки, идолы, но иногда также традиции, культы и магические ритуалы. Здесь мы соприкасаемся с понятием собственности талисмана, которое, как мы уверены, свойственно всему малайско-полинезийскому и даже всему тихоокеанскому миру [17].

Дух отданной вещи (Маори)

Итак, наблюдение это приводит нас к очень важной констатации. Предметы таонга, по крайней мере в теории права и религии маори, очень тесно связаны с личностью, кланом, землей: они проводники своей «маны», магической, религиозной и духовной силы. В одной пословице, к счастью обнаруженной сэром Д. Грэем [18] и Ч. О. Дэвисом [19], к ним обращена мольба уничтожить человека, принявшего их.

Стало быть, они содержат в себе эту силу на тот случай, если правовая обязанность, особенно обязанность возмещать, не стала бы соблюдаться. Наш незабвенный друг Герц предвидел значение этих фактов. С присущим ему трогательным бескорыстием он отметил на карточке «для Дави и Мосса» следующий факт. Коленсо говорит [20]: «У них было нечто вроде системы обмена или скорее наделения подарками, которые впоследствии следовало обменять или возместить». Например, меняют сушеную рыбу на вареную птицу, на циновки [21]. Все это обменивается между племенами или «дружественными семьями без всяких условий».

Но Герц отметил также — я вижу (это по его карточкам — один текст, значение которого ускользнуло от нас обоих (так как он и мне был известен).

По поводу хау, духа вещей и, в частности, духа леса и живущей в нем дичи, Тамати Ранаипири, один из лучших информаторов Элсдона Беста среди маори, совершенно случайно и неожиданно дает нам ключ к решению проблемы [22].

«Я расскажу вам сейчас о хау... Хау — это не дующий ветер. Никоим образом. Представьте себе, что вы обладаете определенным предметом (таонга) и даете мне этот предмет, даете мне без установленной платы [23]. Мы не оформляем торговой сделки по этому поводу. Затем я даю этот предмет третьему лицу, которое по истечении некоторого времени решает вер-

нуть нечто в виде платы (уту) [24], он дарит мне какую-то вещь (таонга). Но та таонга, которую он дает мне, есть дух (хау) таонги, который я получил от вас и который я дал ему. Необходимо, чтобы я вернул вам таонги, полученные мной за эти таонги (полученные от вас). С моей стороны не будет справедливо (тика) держать эти таонги у себя, независимо от того, желательны (раве) они или неприятны (кино). Я должен дать их вам, так как они представляют собой хау [25] таонги, которую вы мне дали. Если бы я оставил эту вторую таонгу себе, это могло бы причинить мне большое горе, даже смерть. Таково хау, хау личной собственности, хау таонги, хау леса. Кати эна (Довольно об этом)».

Этот важный текст заслуживает некоторых комментариев. Будучи чисто маорийским, изобилующий еще теологическими и юридическими неточностями, учениями «дома таинств», но временами удивительно ясный, он содержит лишь одно непонятное место: вмешательство третьего лица. Но чтобы правильно понять маорийского юриста, достаточно сказать:

«Таонга и всякая личная собственность в строгом смысле слова обладают неким хау, духовной властью. Вы даете мне какой-нибудь предмет, я даю его третьему лицу; тот отдает мне другой предмет, потому что его принуждает хау моего подарка; а я обязан дать вам эту вещь, потому что надо вернуть вам то, что в действительности составляет продукт хау вашей таонги».

Такая интерпретация не только проясняет эту идею, но и выдвигает ее на одну из главенствующих позиций в маорийском праве. Обязывает в полученном «обменном» подарке именно то, что принятая вещь не инертна. Даже оставленная дарителем, она сохраняет в себе что-то от него самого. Через нее он обретает власть над получателем, так же как, владея этой вещью, он обладает властью над вором [26]. Ибо таонга одушевляется хау своего леса, своей местности, своей почвы; она действительно является «коренной» [27]: хау преследует всякого владельца.

Данный факт проясняет наличие двух важных систем социальных явлений в Полинезии и даже за ее пределами.

Прежде всего, устанавливается природа юридической связи, вызывающей передачу вещи. Мы вскоре вернемся к этому вопросу и покажем, как эти факты могут способствовать созданию общей теории обязательств. Но пока что совершенно ясно, что в маорийском праве правовая связь, связь посредством вещей — это связь душ, так как вещь сама обладает душой, происходит от души. Отсюда следует, что подарить нечто кому-нибудь — это подарить нечто от своего «Я».

Итак, теперь мы лучше представляем себе самоё природу обмена посредством даров, всего того, что мы называем тотальными поставками, а среди последних — природу «потлача». В этой системе идей считается ясным и логичным, что надо возвращать другому то, что реально составляет частицу его природы и субстанции, так как принять нечто от кого-то — значит принять нечто от его духовной сущности, от его души. Задерживать у себя эту вещь было бы опасно, смертельно, и не просто потому, что это не дозволено, но также и потому, что не только морально, но и физически и духовно эти идущие от личности вещи, эта сущность, пища [28], движимое и недвижимое имущество, женщины или потомки, обряды или союзы обладают над вами религиозно-магической властью.

Наконец, даваемая вещь не инертна. Будучи одушевленной, часто индивидуализированной, она стремится к возвращению в «родительский дом», как это называет Герц, или же к созданию для клана и почвы, местности, откуда она вышла, некоего эквивалента самой себя.

Другие темы: обязанность давать, обязанность принимать

Чтобы вполне понять институт тотальной поставки и потлача, остается найти объяснение двум другим дополняющим его моментам. Ведь тотальная поставка включает не только обя-

занность возмещать полученные дары, но и две другие, столь же важные: делать подарки, с одной стороны, принимать их — с другой. Единая теория трех названных обязанностей, трех тем единого комплекса дала бы достаточно фундаментальное объяснение этой формы договора между полинезийскими кланами. Пока же мы можем указать лишь подход к трактовке предмета.

Мы легко обнаружим множество фактов, относящихся к обязанности принимать, так как клан, семья, компания, гость не вольны не просить гостеприимство [29], не принимать подарки, не торговать [30], не заключать союзы посредством обмена женщинами и родством. Даяки даже развили целую правовую и моральную систему, обязывающую людей не уклоняться от участия в трапезе, на которой они присутствуют или которую готовят [31].

Обязанность давать не менее важна; ее изучение сможет прояснить, как люди становились менялами. Мы можем отметить лишь несколько фактов. Отказаться дать [32], пригласить, так же как и отказаться взять [33], тождественно объявлению войны; это значит отказаться от союза и объединения [34]. Кроме того, дают потому, что вынуждены это делать, потому, что получатель обладает чем-то вроде права собственности на все, что принадлежит дарителю [35]. Эта собственность выражается и воспринимается как духовная связь.

Так, в Австралии зять, который должен отдавать все продукты своей охоты тестю и теще, не может ничего есть в их присутствии, боясь, как бы их дыхание не отравило его еду [36]. Ранее мы рассматривали подобные права, которыми обладают таонга племянника по женской линии на Самоа, полностью сравнимые с правами такого же племянника (вазу) на Фиджи [37].

Во всем этом содержится совокупность прав и обязанностей потреблять и возмещать, соответствующих правам и обязанностям дарить и принимать. Но эта неразделимая смесь симметричных и противоположных прав и обязанностей пе-

рестает казаться противоречивой, если представить себе, что существует прежде всего сочетание духовных связей между вещами, относящимися в какой-то мере к душе, и индивидами и группами, отчасти воспринимающими себя как вещи.

И все эти институты выражают исключительно один факт, один социальный порядок, одну определенную форму сознания, а именно: все — пища, женщины, дети, имущество, талисманы, земля, труд, услуги, религиозные обязанности и ранги — составляет предмет передачи и возмещения. Все уходит и приходит так, как если бы между кланами и индивидами, распределенными по рангам, полам и поколениям, происходил постоянный обмен духовного вещества, заключенного в вещах и людях.

Примечания:

1. Дави (Foi juree, с. 140) исследовал обмен в связи с бракосочетанием и его взаимоотношениями с брачным договором. Мы увидим, что они имеют более широкое распространение.
2. Turner. Nineteen years in Polynesia, с. 178; Samoa, с. 82 .; Stair. Old Samoa, с. 175.
3. Kramer. Samoa Inseln. Т. 2, с 52—63.
4. Turner. Nineteen years, с 184; Samoa, с 91.
5. Kramer. Samoa Inseln, т. 2, с. 105; Turner. Samoa, с 146.
6. Kramer. Samoa Inseln. т. 2, с. 96, 363. Торговая экспедиция, малага (ср. валага, Новая Гвинея), в действительности очень близка к потлачу, характерному для экспедиций на соседнем Меланезийском архипелаге. Kramer. Samoa Inseln. т. 2, с. 96, 363. Торговая экспедиция, малага (ср. валага, Новая Гвинея), в действительности очень близка к потлачу, характерному для экспедиций на соседнем Меланезийском архипелаге. Кремер использует слово «Gegengeschenk» для обозначения обмена олоа на тонга, о котором пойдет речь далее. Вообще, даже если избегать преувеличений, присущих английским этнографам школы Риверса и Эллиота Смита, а также американским этнографам, вслед за Боасом усматривающим во всей системе американского потлача совокупность заимствований, все же необхо-

димо отвести «путешествию» институтов значительное место, особенно в том случае, когда обширная торговля, от острова к острову, от порта к порту, на очень большие расстояния, с незапамятных времен должна была распространять не только вещи, но также и способы их обмена. Малиновский в работах, на которые мы далее ссылаемся, верно уловил этот факт. См. исследование некоторых из этих институтов (северозапад Меланезии): Lenoir R. Expeditions maritimes en Meianesie.— «Anthropologie », septembre 1924.

7. Соревнование между маорийскими кланами упоминается, во всяком случае довольно часто, особенно в связи с праздниками, см.. например:Smith S. P. JPS. XV, с. 87, см. также далее, с. ПО, примеч. 98.
8. Мы не можем сказать, что в этом случае имеет место потлач в чистом виде, поскольку отсутствует ростовщический характер ответной поставки. Однако, как мы увидим это в маорийском праве, факт невозмещения полученного влечет за собой потерю маны, «лица», как говорят китайцы. И на Самоа та же угроза вынуждает давать и возмещать.
9. Turner. Nineteen years, с. 178; Samoa, с. 52. Тема разорения и чести имеет фундаментальное значение в потлаче на северо-западе Америки. Пример см.: Porter. 11th Census, с. 34.
10. См. наши наблюдения по поводу фиджийского вазу: Proces verb.de П. F. A.— Anthropologie, 1921.
11. Kramer. Samoa Inseln, под словом тонга; т. 1, с. 482.
12. Там же, т. 2, с. 296; ср. с. 90 (Toea = Mitgift— приданое); с. 94 — об обмене олоа на тонга.
13. Там же, 1, с. 477. Виолетт (Dictionnaire Samoan — Franc,ais, под словом «тога») говорит весьма определенно: «местные богатства, состоящие из тонких циновок и олоа, такие богатства, как дома, лодки, ткани, ружья» (с. 194). Кроме того, он отсылает к олоа, богатствам, имуществу, охватывающим все чужие вещи.
14. Turner. Nineteen Years, с. 179; ср. с. 186. Треджир (в связи со словом тога, см. таонга) в работе «Maori Comparative Dictionary», с. 468, смешивает значения, присущие этому слову, со значениями, присущими слову олоа. Это, конечно, небрежность. Преподобный Элла в работе «Polynesian native clothing» (JPS, т. 9. с. 165) так описывает понятие тонга (циновки): «Они составляли основное богатство аборигенов; ими издавна пользовались как денежным средством в обменах собственностью, в бракосочетаниях и в случаях особого ухаживания. Их часто хранят в семьях как heirloms (фамильную драгоценность),

и многие старые ие широко известны и высоко ценятся как принадлежавшие какой-нибудь знаменитой семье» и т. д. Ср. Turner. Samoa, с. 120. Все эти выражения, как мы увидим далее, имеют аналоги в Меланезии, Северной Америке, в нашем фольклоре.

15. Kramer. Samoa Inseln, т. 2, с. 90, 93.
16. См. Tregear. Maori Comparative Dictionary, на слово таонга: (Таити), татаоа — «давать имущество», фаатаоа — «компенсировать, давать имущество» (Маркизы); Lesson. Polynesians, т. 2, с. 232: таетае, ср. «вытягивание подарков» тиау-тае-тае — «даваемые подарки», «подарки, имущество своей местности, даваемые, чтобы получить чужое имущество»; Radiguet. Derniers sauvages, с. 157. Корень слова — таху и т. д.
17. См. Mauss. Origines de la notion de Monnaie.— Anthropologie, 1914 (Proces verbaux de I'J. F. A.), где все приведенные факты, кроме негрских и американских, относятся к данной области.
18. Proverbs, с. 103.
19. Maori Mementoes, с. 21.
20. Transactions of New—Zealand Institute, t. I, с. 354.
21. Племена Новой Зеландии теоретически делятся, согласно самой маорийской традиции, на рыболовов, земледельцев и охотников и считают себя обязанными постоянно обменивать свои продукты. Ср. Elsdon Best. Forest-Lore.—Transact. N. Z. Inst., 42, с 435
22. Там же текст маори, с. 431, перевод — с. 439.
23. Слово хау обозначает, подобно латинскому spiritus, одновременно ветер и душу, точнее, по крайней мере в некоторых случаях, душу и силу неодушевленных и растительных объектов, тогда как слово мана приберегают для людей и духов, к вещам его прилагают реже, чем в меланезийском языке.
24. Слово уту употребляется в связи с удовлетворением кровной мести, компенсацией, повторными платежами, ответственностью и т. д. Оно обозначает также цену. Это сложное понятие, относящееся к морали, праву, религии и экономике.
25. Хе хау. Весь перевод этих двух фраз сокращен Элсдоном Бестом. тем не менее я его использую.
26. Множество наглядных фактов по этому вопросу было собрано Р. Герцем для одного из параграфов его работы о «Грехе и искуплении». Они доказывают, что санкция в связи с воровством является простым магическим и религиозным эффектом маны, власти, со-

храняемой собственником над украденной вещью. Более того, эта вещь, окруженная запретами и отмеченная знаками собственности, вся насыщена хау. духовной властью. Именно это хау мстит за обворованного, овладевает вором, околдовывает его, обрекает его на смерть или принуждает к возмещению. Эти факты можно будет найти в книге Герца, которую мы опубликуем, в параграфах, посвященных хау. В работе Р. Герца можно найти данные относительно маури, которые мы здесь имеем в виду. Эти маури являются талисманами, гарантиями (palladiums) и одновременно святилищами, где обитает душа клана хапу, его мана и хау его местности. Данные Элсдона Беста по этому вопросу нуждаются в комментарии и обсуждении, в частности те из них, которые касаются примечательных выражений хау оитиа и каи хау. Основные фрагменты см.: Spiritual Concepts.— Journal of the Polynesian Society, т. X, с. 10 (текст маори), и т. IX, с. 198. Не имея возможности должным образом обсуждать их здесь, даем свои перевод. «Хау витиа — отклоненное хау»,— пишет Элсдон Бест, и его перевод представляется точным. Ибо грех воровства, или отказа от платежа, или отказа от ответной поставки — это, несомненно, отклонение души, хау, как и в случаях (смешиваемых с воровством) отказа совершить сделку или сделать подарок. Напротив, каи хау переводится неправильно, когда его рассматривают как простой эквивалент хау витиа. В действительности оно обозначает акт съедения души и, несомненно, является синонимом ванга хау. Ср. Maori Сотр. Dictionary под словами kai, whangai. Но это равнозначность непростая, так как данный тип относится к пище, каи, и слово содержит намек на систему совместного питания и вины должника в ней. Более того, само слово хау включается в круг этих идей. Уильяме (Maori Diet., с. 23) указывает: «хау — подарок, преподносимый в качестве благодарности за полученный подарок».

27. Мы обращаем также внимание на замечательное выражение каихаукаи (Tregear, MCD, с. 116): «возмещать пищевой подарок, данный одним племенем другому; пир (Южный остров)». Оно означает, что эти возмещенные подарок и пир в действительности представляют собой душу первой поставки, возвращающуюся к месту своего отправления: «пища, являющаяся хау пищи». В этих институтах и понятиях сливаются воедино самые разнообразные принципы, которые наши европейские словари, наоборот, всячески стремятся разделять.
28. Elsdon Best. Forest Lore, с. 449.

29. Сюда относится система фактов, которые маори объединяют выразительными словами «презрение к Таху». Основной источник помещен в: Elsdon Best. Maori Mythology, iii Jour. Pol. Soc. t. IX, с 113. Таху — это «эмблематическое» название пищи вообще, ее персонификация. Выражение Кауа э токахи на Таху — «не презирай Таху» применяется к человеку, отказавшемуся от предложенной ему пищи. Но рассмотрение этих верований, относящихся к пище в стране маори, увело бы нас слишком далеко. Достаточно сказать, что это божество, эта ипостась пищи, совпадает с Ронго, богом растений и миролюбия — это лучше объяснит соединение идей гостеприимства, пищи, общения, мира, обмена, права.
30. См. Elsdon Best. Spir. Cone— JPS, t. 9, с 198.
31. См. Hardeland V. Dayak Worterbuch, s. v. инджок, ирек, пахуни, т. 1, с. 190, с. 397a. Сравнительное исследование этих институтов может быть распространено на весь ареал малайской, индонезийской и полинезийской цивилизации. Единственная трудность состоит в распознавании самого института. Один пример: Спенсер Сент-Джон описывает как «принудительную торговлю» способ, которым в государстве Бруней (Борнео) знать взимает дань с бисаен, начиная с дарения тканей, оплачиваемых затем по ростовщическим расценкам в течение многих лет (Life in the Forests of the far East, т. 2, с. 42). Ошибочное истолкование проистекало уже от самих цивилизованных малайцев, эксплуатировавших обычай своих менее цивилизованных собратьев и больше не понимавших его. Мы не будем перечислять здесь все индонезийские факты этого рода (см. далее о работе: Kniyt. Koopeп in Midden Celebes).
32. Не пригласить на военный танец — это грех, вина, носящая на Южном острове название пуха, de Croisilles H. T. Short Traditions of the South Island.—JPS. t. 10. с 76 (кстати: таxуа, gift of food — «пищевой подарок»). Маорийский ритуал гостеприимства включает в себя обязательное приглашение, которое прибывший не должен отвергать, но которого он также не должен добиваться. Он должен направиться в дом приема (различающийся в соответствии с кастой), не оглядываясь по сторонам. Его хозяин должен приготовить еду специально для него и смиренно присутствовать во время еды. Перед уходом чужестранец получает подарок на дорогу (Tregear. Maori Race, с. 29). См. далее идентичные обряды индийского гостеприимства.

33. В действительности оба правила сливаются воедино, так же как и предписываемые ими встречные и симметричные поставки. Это смешение хорошо выражено в пословице; Тейлор (Te ika a maui, с. 132, пословица № 60) дает ее примерный перевод: «When raw it is seen, when cooked, it is taken», т. е. «Лучше съесть пищу недоваренной (чем ждать, чтобы пришли чужие), чем вареной, и делить ее с ними».
34. Вождь Хекемару («вина Мару»), согласно легенде, отказывался принимать «пищу», кроме тех случаев, когда его видели и принимали в чужой деревне. Если его кортеж проходил незамеченным и за ним посылали гонцов с просьбой вернуться и разделить трапезу, он отвечал, что «пища не следует за его спиной». Этим он хотел сказать, что пища, предложенная его «священному затылку» (т. е. когда он миновал уже деревню), будет опасной для тех, кто ему ее даст. Отсюда поговорка: «Пища не пойдет за спиной Хекемару» (Tregear. Maori Race, с. 79).
35. В племени тухое Элсдону Бесту прокомментировали эти принципы мифологии и права (Maori Mythology.— JPS, t. 8, с. 113):«Когда известный вождь собирается посетить какую-то местность, его мана предшествует ему». Люди, проживающие в этом округе, принимаются за охоту и рыболовство, чтобы приготовить хорошую пищу. Но ничего не ловится: «дело в том, что наша идущая впереди мана» сделала всех животных, всю рыбу невидимыми; «наша мана их прогнала...» и т. д. (Следует объяснение мороза и снега — ваи рири «греха против воды», скрывающих пищу вдали от людей.) В действительности этот несколько туманный комментарий описывает состояние, которое постигло бы территорию хапу охотников, члены которого не сделали бы необходимого для приема вождя другого клана. Они совершили бы «каипапа — проступок против пищи» и уничтожили бы таким образом растения, дичь и рыбу, свою собственную пищу.
36. Примеры: арунта, унматчера, кайтиш,— Spencer and Gillen. Northern Tribes of Central Australia, с 610.
37. По поводу вазу см. главным образом старое свидетельство Уильямса (Williams. Fiji and the Fijians, 1858, т. 1, с. 34. Ср. Steinmetz. Entwickelung der Strafe, t. 2, с 241 и ел.). Это право племянника по женской линии соответствует только семейному коммунизму. Но оно позволяет понять и другие права, например права родственников по браку и то, что обычно называют «легальным воровство.

Жорж Батай

ПРОКЛЯТАЯ ЧАСТЬ. ОБЩЕСТВО ИСТРЕБЛЕНИЯ БОГАТСТВ

«Потлач» у индейцев северо-западной Америки[1]

Жорж Батай

Классическая экономика предполагала, что первой формой обмена был натуральный обмен. Как могла она подумать, что изначально такой способ приобретения, как обмен, удовлетворял не потребность в приобретении, а, наоборот, потребность в утрате и расточении? Сегодня классическая концепция представляется кое в чем спорной.

Мексиканские «купцы» осуществляли парадоксальную систему обмена, которую я описал как непрерывную цепочку дароприношений; именно такие «славные» обычаи, а не натуральный обмен, составляют архаический способ обмена. Потлач, осуществляемый еще в наши дни индейцами северо-западного побережья Америки, является его типичной формой. Этнографы используют теперь этот термин, чтобы обозначать институты, имеющие сходные основы: они находят их следы во всех обществах. У индейцев тлинкит, хайда, цимшиам, куакиутль потлач занимает главное место в социальной жизни. Менее развитые из этих племен осуществляют потлач во время церемоний, знаменующих изменение в положении человека,

[1] Батай Ж. «Проклятая часть»: Сакральная социология. М.: Ладомир, 2006.

— таких как инициация, свадьба, похороны. В более цивилизованных племенах потлач еще устраивается во время праздника; можно выбрать праздник, на который устроить его, но он и сам по себе может служить поводом для праздника.

Потлач, как и торговля, является средством оборота богатств, но он исключает торг. Чаще всего это торжественное дарение значительных богатств, преподносимых вождем своему сопернику с целью унизить, бросить вызов, связать обязательством. Получивший дар должен смыть с себя унижение и принять вызов, ему необходимо выполнить обязательство, полученное вместе с даром; он может ответить немного позднее только новым потлачем, более щедрым, чем первый: он должен расплатиться с лихвой.

Дар — не единственная форма потлача: сопернику бросают вызов и торжественным разрушением богатств. Это разрушение в принципе предназначено мифическим предкам получающего дар; оно мало отличается от жертвоприношения. Еще в XIX веке случалось, что один из вождей тлинкитов являлся к своему сопернику, чтобы у него на глазах убивать рабов. По истечении определенного срока разрушение возмещалось закланием еще большего числа рабов. Сходные институты существуют у чукчей северо-восточной Сибири. Они режут целые упряжки собак, имеющие большую ценность: соперничающую группу нужно испугать, так чтобы у нее дух захватило. Индейцы северо-западного побережья сжигали деревни или разбивали в щепки лодки. У них бывают особые медные слитки, украшенные символикой и наделяемые условной ценностью (в соответствии с их известностью, древностью); иногда эти слитки стоят целое состояние. Их бросают в море или ломают [1].

Теория потлача:

1) Парадокс «дара», сводящегося к «приобретению власти»

Со времени опубликования «Опыта о даре» Марселя Мосса институт потлача стал всеобщим предметом любопытства, принимавшего порой двусмысленный характер. Потлач по-

зволяет увидеть связь между религиозными действиями и деятельностью экономической. Тем не менее, в этих поступках невозможно найти законы, общие с законами экономики, — если под экономикой понимать общепринятую совокупность видов человеческой деятельности, а не процесс общей экономики во всей ее сложности. Действительно, было бы напрасно рассматривать экономические аспекты потлача, не сформулировав сперва точку зрения, определяемую общей экономикой [2]. Никакого потлача не было бы, если бы в итоге проблема вообще заключалась в приобретении, а не в расточении полезных богатств.

Вообще, изучение столь странного и, однако, столь знакомого нам института (значительное число наших поступков подчиняется законам потлача, имеют тот же смысл, что и у него) занимает привилегированное место в общей экономике. Если внутри нас, сквозь пространство, где мы живем, проходит поток энергии, используемый нами, но несводимый к пользе (к которой мы стремимся разумом), мы можем игнорировать его, но можем также и приспосабливать свою деятельность к тому, что свершается вне нас. Решение поставленной в таком виде задачи требует действий в двух противоположных направлениях: с одной стороны, выйти за ближайшие пределы, которых мы обычно придерживаемся, а с другой — каким-то образом вернуть наш выход за пределы в рамки наших границ. Поставленная проблема — это проблема траты излишков. С одной стороны, мы должны дарить, терять или разрушать. Но дар был бы бессмысленным (а значит, мы никогда и не решились бы ничего дарить), если бы не осмыслялся как приобретение. Таким образом, дарение должно превращаться в приобретение власти. Дар позволяет дарящему субъекту превосходить себя, а взамен подаренного предмета субъект приобретает превосходство; свою доблесть, на которую ему хватило сил, он рассматривает как богатство, как власть, отныне принадлежащую

ему. Он обогащается презрением к богатству, и то, чего он алчет, становится результатом его щедрости.

Но он не смог бы в одиночку приобрести власть, основанную на отказе от власти: если бы он разрушал объект в одиночестве, в тишине, никакая власть из этого не возникала бы, в субъекте было бы только одностороннее отчуждение от власти. А если он разрушает объект перед другим человеком или же дарит его, то в глазах этого другого дарящий действительно обретает власть дарить или разрушать. С этого момента его богатство заключается в том, что он употребил богатства по своему усмотрению в соответствии с сущностью богатства; он богат тем, что демонстративно истребил то, что становится богатством лишь в момент своего истребления. Но богатство, осуществляемое в потлаче — в потреблении ради другого человека, — фактически существует лишь постольку, поскольку в результате истребления богатства этот другой изменяется. В некотором смысле, подлинное истребление богатства должно было бы осуществляться в одиночку, но тогда оно не имело бы завершения, которое сообщается ему действием, оказываемым им на другого. И действие, оказываемое на другого, обладает именно властью дара, которая приобретается в результате утраты. Образцовая сила потлача заключается в возможности для человека завладеть ускользающим от него, сочетать безграничное движение вселенной с присущей ему самому ограниченностью.

2.Кажущаяся бессмысленность даров

Но, как говорится, «нельзя и дарить и удерживать».Желание одновременно быть безграничным и ограниченным противоречиво, и в результате начинается игра: дар ничего не значит с точки зрения общей экономики, расточение существует только для дарящего.

К тому же оказывается, что дарящий лишь на первый взгляд в проигрыше. Он не только имеет власть над тем, кому преподнесен дар, но и последний обязан разрушать эту власть, возвращая дар. Соперничество даже влечет за собой необходимость еще более значительного дара: чтобы отдариться, получивший дар должен не только освободиться, но и, в свою очередь, навязать «власть дара» своему сопернику. В определенном смысле подарки возвращаются с лихвой. Таким образом, дар оказывается противоположностью того, чем он казался: дарение — это очевидная потеря, но эта потеря приносит явный выигрыш тому, кто теряет.

Собственно говоря, эта кажущаяся нелепость и противоречивость потлача обманчива. Первый из дарителей получает очевидную прибыль, возникающую из разницы между его подарками и теми, что ему возвращены. Чувством приобретения — приобретения власти — и победы обладает лишь тот, кто отдаривается. Просто на самом деле, как я уже говорил, потлач в идеале не может быть возвращен. Выигрыш от него никак не отвечает желанию получить прибыль. Напротив, получение его подталкивает — и обязывает — отдать больше, так как в итоге необходимо освободиться от наложенного им обязательства.

3. Приобретение положения в обществе

Несомненно, потлач не сводится к желанию потерять, Но дарителю он приносит не обязательно приращение возвращенных даров тому, за кем остается последнее слово, он обеспечивает положение в обществе.

Престиж, слава, положение не должны смешиваться с властью. Точнее, если престиж и является властью, то лишь постольку, поскольку сама власть не рассматривается в понятиях силы или права, к которым ее обычно сводят. Следует даже сказать, что тождественность власти и способности терять

имеет фундаментальный характер. Многие факторы мешают ей, накладываются на нее и, в конце концов, побеждают. Но, в конечном счете, ни сила, ни право с человеческой точки зрения не составляют основы для дифференцированной ценности индивидов. В ряде очевидных пережитков прошлого положение в обществе решительным образом меняется соответственно способности индивида к дарению. Животный фактор (способность побеждать в схватке) сам в целом подчиняется силе дара. Конечно, это власть присваивать себе место или блага, но также и феномен человека, полностью ставящего самого себя на кон. Собственно, дарственный характер применения животной силы очевиден при борьбе за общее дело, которому боец отдает себя. Слава — следствие превосходства, сама есть нечто иное, чем способность занять чужое место или завладеть чужим имуществом: она выражает поток безумного исступления, неумеренной траты энергии, которые имеют место в пылу борьбы. Сражение считается славным, поскольку оно всегда в какой-то миг выходит за пределы расчета. Но мы плохо поняли бы смысл борьбы и славы, если не соотнесли бы его, хотя бы отчасти, с приобретением положения в обществе, с безрасчетной тратой жизненных ресурсов, наиболее отчетливой формой которой является потлач.

4. Первичные фундаментальные законы

Но хотя потлач действительно есть противоположность захвата, выгодного обмена, вообще присвоения благ, все же его конечной целью является именно приобретение. Так как вызываемый им процесс отличается от нашего, то в наших глазах он выглядит более странно, а стало быть, лучше позволяет обнаружить то, что обычно от нас ускользает, а говорит он нам о нашей двойственности. Отсюда можно вывести следующие законы, и хотя, без сомнения, человек не поддается определению раз и навсегда (в частности, эти законы действуют по-разному

на разных этапах исторического развития, иногда их действие может быть даже нейтрализовано), тем не менее, в основе они никогда не прекращают решительным образом влиять на расстановку сил:

• избыток ресурсов, которыми постоянно, в тех или иных пунктах, в тот или иной момент, располагает общество, не может быть предметом полного присвоения (его нельзя полезно применить, нельзя использовать для роста производительных сил), но расточение этого избытка само становится объектом присвоения;

• в ходе расточения присваивается престиж, который оно дает расточителю (индивиду или группе), который приобретается им как благо и определяет его положение в обществе;

• обратно, положение в обществе (или же положение общества в некотором более крупном единстве) может быть присвоено таким же образом, как орудие или земельный надел; хотя в итоге оно и является источником выгоды, принцип его определяется решительным расточением ресурсов, которые могли бы теоретически быть приобретены.

5. Двусмысленность и противоречие потлача

Хотя ресурсы, которыми располагает человек, могут быть сведены к тем или иным количествам энергии, он не может непрестанно их накапливать в целях роста, который не может быть бесконечным, а главное, не может быть непрерывным. Человеку необходимо растратить избыток, но он жаждет приобретать даже тогда, когда совершает противоположное, и он из самой растраты делает предмет приобретения; когда ресурсы улетучатся, остается престиж, приобретенный тем, кто их растратил. С этой целью расточительность транжирит напоказ, чтобы продемонстрировать свое превосходство над другими, присваиваемое с помощью этого средства. Но она нелогично использует отрицание, которому подвергаются растрачиваемые ею ресурсы. Тем самым она не только сама впа-

дает в противоречие, но и ввергает в него все существование человека. Жизнь человека ввергается в двусмысленность, в которой и пребывает: она приписывает ценность, престиж и жизненную истину отрицанию рабского использования благ, но в то же время сама рабски использует это отрицание. С одной стороны, в полезной и уловимой вещи оно различает то, что ей необходимо, что может служить для ее роста (или поддержания), но как только ее перестает связывать непосредственная необходимость, эта «полезная вещь» уже не может полностью отвечать на ее запросы. Тогда она обращается к неуловимо-бесполезному применению самой себя, своих благ — к игре, но при этом она стремится уловить то, что сама же пожелала оставить неуловимым, использовать то, чью пользу она отвергла. Мало того, что левая рука знает, что дарит правая: она еще и старается исподтишка забрать это назад.

Общественное положение — всецело результат такой искаженной воли. В некотором смысле положение — противоположность вещи: его основа сакральна, и общее распределение социальных рангов называется иерархией. Можно лишь предвзято рассматривать как вещь — готовую к использованию — нечто по сущности своей сакральное, совершенно чуждое той профанно-утилитарной сфере, где рука ничтоже сумняшеся, в рабских целях, машет молотком и вбивает гвозди в дерево. Однако двусмысленность точно так же обременяет собой императивы профанных операций, как она обессмысливает и превращает в явную комедию неистовую ярость желаний.

С этого компромисса, заложенного в нашей природе, начинается длинная цепь обманов, ошибок, ловушек, цепь эксплуатации и гнева, которыми на протяжении веков обусловлена видимая бессмысленность истории. Человек неизбежно живет в мираже, мистифицирует себя собственной рефлексией, поскольку он упорно хочет улавливать неуловимое, использовать как орудие всплески утраченной ненависти. Положение, где потеря оборачивается приобретением, соответствует деятель-

ности ума, сводящего объекты мысли к вещам. В самом деле, противоречие потлача проявляется не только в ходе всей истории, но и более глубоко — в процессе мышления. Дело в том, что мы вообще, в жертвоприношении или потлаче, в действии (истории) или созерцании (мышлении) вечно ищем ту тень — по определению неуловимую, — которую тщетно зовем поэзией, глубиной или сокровенностью страсти. Мы обязательно бываем обмануты, так как хотим уловить эту тень.

Окончательно постичь объект познания мы могли бы лишь при условии, что исчезнет само познание, которое желает свести этот объект к подчиненным и управляемым вещам. Конечная проблема знания та же, что проблема истребления богатств. Нельзя одновременно знать и не уничтожаться, нельзя одновременно истреблять и увеличивать богатство.

6. Роскошь и нищета

Но если задача любых операций определяется жизненными требованиями людей (или групп), выделенных из необъятности живого, то общее движение осуществляется по ту сторону требований индивидов. В конечном счете, эгоизм оказывается обманут. Кажется, будто он победил и прочертил непреложный предел, и все-таки он не справляется со своей задачей. Конечно, соперничество индивидов между собой отнимает у людской массы способность быть непосредственно захлестнутой глобальным избытком энергии. Сильный грабит слабого, эксплуатирует его, потчует грубой ложью. Но это не меняет в целом результатов, когда индивидуальный интерес высмеивается, а ложь богатых превращается в правду.

Дело в том, что, в конечном счете, возможность роста или приобретения имеет в какой-то точке свой предел, а потому энергия, этот предмет вожделения для всякого отдельного существования, обязательно освобождается; освобождается буквально под покровом лжи. В итоге люди лгут, стараются

соотнести это освобождение с корыстью, но оно увлекает их гораздо дальше. А это значит, что в некотором смысле они все равно лгут. Индивидуальное накопление ресурсов в принципе обречено на разрушение; индивиды, осуществляющие его, по-настоящему не обладают этим богатством, этим положением. В первоначальных условиях богатство всегда аналогично складам боеприпасов, которые наглядно олицетворяют собой уничтожение, а не обладание богатством. Но этот образ не менее точен и для выражения столь же убогой истины положения: Это взрывчатый заряд. Человек, занимающий высокое положение, изначально взрывчатый индивид (все люди взрывчаты, но он в особенности). Конечно, он старается избежать, хотя бы отсрочить взрыв. И потому он лжет сам себе, нелепым образом принимая свое богатство и власть за то, чем они не являются. Если ему и удается мирно наслаждаться ими, то только благодаря неузнаванию самого себя, своей истинной природы. Одновременно он лжет и всем остальным, перед которыми, наоборот, утверждает свою истину (взрывчатую природу), а сам пытается от нее уклониться. Конечно же, в этой лжи он погрязнет: положение будет сведено к средству эксплуатации, бесстыдному источнику барышей. Это убожество никоим образом не сможет прекратить безудержное движение.

Независимо от чьих-либо намерений, недомолвок и лжи, медленно или внезапно, это движение богатства источает и расточает энергетические ресурсы. Часто, как ни странно, этих ресурсов не просто оказывается в достатке: если они не могут быть полностью потреблены производительно, то обычно остается избыток, который нужно уничтожить. На первый взгляд потлач плохо осуществляет это истребление ресурсов. Разрушение богатств не является его правилом: обычно они дарятся, то есть при такой операции потеря затрагивает лишь дарителя; сумма богатств сохраняется. Но это всего лишь видимость. Хотя потлач и редко выражается в действиях, вполне схожих с действиями жертвоприношения, тем не менее, он

является дополнительной формой института, смысл которого в изъятии богатств из производственного потребления. Жертвоприношение, как правило, изымает из профанного оборота полезные продукты; дары потлача в принципе приводят в движение предметы изначально бесполезные. Основой потлача является архаическая индустрия роскоши; эта индустрия наглядно растрачивает ресурсы, огромное количество человеческого труда. У ацтеков это «накидки, юбки, дорогие женские сорочки» или «богато расцвеченные перья..., ограненные камни..., раковины, веера, пластины из черепашьего панциря..., шкуры хищных зверей, выделанные и украшенные рисунками». На северо-западе Америки уничтожают дома и лодки, убивают собак или рабов: это полезные богатства. В основном же дары представляют собой предметы роскоши (в других местах дары съестных припасов изначально предназначаются для бесполезно-праздничного истребления).

Можно было бы даже сказать, что потлач — это специфическое проявление, особо значимая форма роскоши. Действительно, и за пределами архаических форм роскошь сохранила функциональное значение потлача, создающего социальное положение. Роскошь по-прежнему определяет собой положение того, кто роскошествует, и нет такого высокого положения, которое не требовало бы пышности. Но мелочные расчеты тех, кто пользуется роскошью, во всем перекрываются другими факторами. Сквозь все изъяны блеск богатства отражает сияние солнца и пробуждает страсть; это не то, что воображают себе низведшие его до своей нищеты, это возвращение бескрайности живого к истине необузданности. Эта истина уничтожает тех, кто не смог ее опознать; самое малое, что можно о ней сказать, — это то, что нынешние формы богатства разлагают и делают всеобщим посмешищем тех, кто полагает себя его обладателем. Таким образом, современное общество представляет собой сплошную подделку, где истина богатства незаметно превращается в нищету.

Примечания:

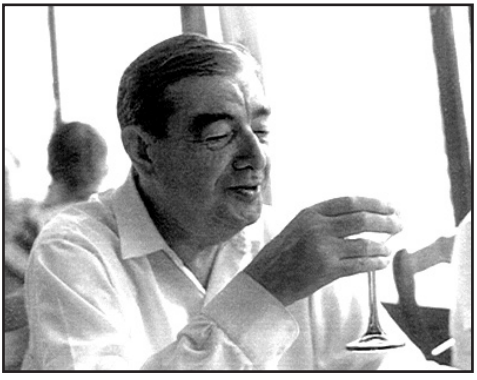
1. Этиданныепочерпнутыизблестящейработы МарселяМосса«Опыт о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах» (см.: Mauss M. Essai sur le don//Annee sociologique. 1923-1924. P. 30-186).
2. Пожалуй, следует указать здесь, что чтение «Опыта о даре» легло в основу исследований, результаты которых я публикую ныне. В первую очередь именно рассмотрение потлача привело меня к формулированию законов общей экономики. Но небезынтересно отметить и специфическую трудность, которую мне стоило немалых сил преодолеть. Основные принципы, вводимые мной и позволяющие интерпретировать большое число фактов, оставляли в потлаче, который для меня оставался их истоком, некоторые необъяснимые элементы. Потлач не может односторонне интерпретироваться как потребление богатства. Только совсем недавно мне удалось преодолеть эту трудность и дать принципам «общей экономики» довольно двойственное обоснование: дело в том, что расходование энергии всегда есть противоположность вещи, но оно принимается во внимание лишь тогда, когда вступает в порядок вещей, превратившись в вещь.

Потлач

Роже Кайуа

ЧЕЛОВЕК И САКРАЛЬНОЕ

Основные черты сакрального[1]



Роже Кайуа

Сакральность принадлежит как стабильное либо преходящее свойство некоторым вещам (предметам культа), некоторым людям (царю, жрецу), некоторым пространствам (храму, церкви, святилищу), некоторым моментам времени (воскресенью, дням Пасхи и Рождества и т. д.). Все что угодно может стать ее носителем и тем самым обрести в глазах индивида или коллектива ни с чем не сравнимый престиж. Также все что угодно может и лишиться ее. Этим качеством вещи не обладают сами по себе — их наделяет им некая мистическая благодать. «Вот птица летит, — объяснял это мисс Флетчер индеец из племени дакота, — сядет и совьет гнездо. Человек идет — остановится где захочет. Так и божество: солнце — это одно из мест, где оно задержалось, другие такие места — деревья, животные. Поэтому мы им молимся: ведь это места, где пребывает сакральное, и от него мы получаем поддержку и благословение».

---

[1] Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. М.: ОГИ, 2003.

Человек или предмет может ничуть не измениться внешне. Тем не менее, он полностью преобразился. С этого момента параллельно изменяется и обращение с ним. Больше нельзя обходиться с ним как попало. Он вызывает чувства страха и почтения, он предстает как «запретный». Соприкасаться с ним стало опасно. Неосторожного автоматически и без промедления постигнет кара, так же неотвратимо, как огонь обжигает дотронувшуюся до него руку; сакральное — это всегда так или иначе «то, к чему нельзя приблизиться, не погибнув».

Это значит, что профанное должно в своих же интересах воздерживаться от близости с ним — близости тем более пагубной, что заразительная сила сакрального действует не только с убийственными последствиями, но и с молниеносной быстротой. Сила, скрытая в освященном человеке или вещи, всегда готова разлиться наружу, хлынуть, как жидкость, разрядиться, как электричество. А потому также необходимо и сакральное оберегать от соприкосновений с профанным. Действительно, от таких соприкосновений оно утрачивает свои особенные качества, становится вдруг пустым, лишенным своей действенной, но нестойкой чудесной силы. Поэтому от освященного места стараются удалить все, что принадлежит миру профанному. В святая святых проникает только жрец. В Австралии место, где сложены священные предметы чуринги, известно не всем: профаны, то есть не посвященные в таинства культа, остаются в неведении относительно точного местонахождения тайника. Они знают его лишь очень приблизительно и, если у них какие-то дела в той стороне, стараются сделать большой крюк, чтобы не обнаружить его случайно. У маори если на верфь, где строят священную лодку, зайдет женщина, то пропадут все качества, которые рассчитывали придать судну, оно не будет держаться на воде; достаточно лишь присутствия профанного существа, чтобы божественное благословение исчезло. Пройдя через священное место, женщина разрушает его святость.

Конечно, профанное отмечено лишь негативными чертами по отношению к сакральному: по сравнению с ним оно кажется таким же скудным и лишенным существования, как небытие перед лицом бытия. Но, по удачному выражению Р. Герца, это активное небытие, которое ведет к принижению, деградации, разорению той полноты, сравнением с которой оно определяется. Оттого нужны непроницаемые перегородки, обеспечивающие полную взаимную изоляцию сакрального и профанного; любое соприкосновение смертельно как для одного, так и для другого. «Эти два рода вещей, — пишет Дюркгейм, — не могут сближаться и при этом сохранять свою природу». С другой стороны, они оба необходимы для развития жизни: одно — как среда, в которой она разворачивается, а другое — как неисчерпаемый источник, который ее творит, поддерживает, обновляет.

Сакральное — источник эффективности

В самом деле, именно от сакрального верующий ждет всяческой помощи и всяческих удач. В его почтении к сакральному сочетаются страх и доверие. Грозящие или обрушивающиеся на него беды, желаемое или выпадающее ему благополучие он связывает с неким началом, которое он старается склонить или принудить к действию. Неважно, каким именно он воображает это высшее начало благодати и испытаний: как всемирного и всемогущего бога в монотеистических религиях, как бога-покровителя города, как души мертвых или как неопределенно-диффузную силу, которая придает каждому предмету функциональное совершенство — делает лодку быстроходной, оружие смертоносным, а пищу питательной. Любая, самая развитая и самая примитивная религия предполагает признание этой силы, с которой человек должен считаться. Все, что кажется вместилищем этой силы, предстает ему как сакральное, опасное, драгоценное. И наоборот, лишенное этой силы он рассматривает как, пожалуй, и безобидное, но зато бессильное и

непривлекательное. Профанное заслуживает лишь презрения, тогда как сакральное влечет к себе благодаря особой завораживающей способности. Оно представляет собой одновременно сильнейший соблазн и величайшую угрозу. Будучи грозным, оно требует осмотрительности; будучи желанным, оно вместе с тем располагает к дерзости.

Итак, в своей элементарной форме сакральное представляет собой прежде всего опасную, непонятную, трудно управляемую и в высшей степени действенную энергию. Для того, кто решился к ней прибегнуть, задача состоит в том, чтобы уловить ее и употребить в своих интересах, в то же время защищаясь от риска, связанного с использованием столь непокорной силы. Чем значительнее преследуемая цель, тем необходимее вмешательство этой силы и тем опаснее ее применение. Ее нельзя приручить, растворить, раздробить. Всюду, где она есть, она всегда присутствует целостно и неделимо. В каждой частице освященной гостии содержится вся божественность Христа, малейший фрагмент святой реликвии обладает такой же силой, какая имелась во всей реликвии. Да остерегутся профаны неосмотрительно присваивать себе эту силу: у неверного, занесшего руку на дарохранительницу, рука отсохнет и рассыплется в прах; неподготовленный организм не может вынести столь мощного переноса энергии. Тело святотатца распухнет, его суставы застынут, вывихнутся, рассыплются, плоть его станет разлагаться, и вскоре он умрет от слабости или судорог. Поэтому люди стараются не прикасаться к вождю, когда считают его особу священной: одежду, которую он носил, посуду, с которой он ел, остатки его пищи уничтожают — сжигают или закапывают. Тюрбан или султан, упавший с головы канакского вождя, не осмеливается подобрать никто, кроме его собственных детей, разделяющих его святость. Остальные боятся заболеть или умереть.

Функция обрядов и запретов

С одной стороны, из-за своей заразительности сакральное рискует мгновенно излиться на профанное и тем самым уничтожить его и пропасть зря; с другой стороны, профанное, все время нуждаясь в сакральном, жадно стремится завладеть им, а тем самым рискует его испортить или само быть уничтоженным. Оттого их взаимоотношения должны строго регламентироваться. Именно в этом и состоит функция обрядов. Одни обряды, позитивные, служат для превращения профанного в сакральное или, наоборот, в зависимости от нужд общества; другие, негативные, имеют целью, напротив, поддерживать каждое из них отдельно, из опасения, что внезапное соприкосновение приведет их к обоюдной гибели. Первые включают в себя обряды освящения, которыми некто или нечто вводится в мир сакрального, и обряды десакрализации, или искупления, которыми, наоборот, чистый или нечистый человек или предмет возвращаются в профанный мир. Благодаря им между двумя областями устанавливается и обеспечивается необходимое сообщение. Напротив того, запреты возводят между ними столь же необходимую преграду, изолирующую их друг от друга и предохраняющую от катастрофы. Такие запреты обычно обозначаются полинезийским словом «табу». «Этим словом, — пишет Дюркгейм, — называют комплекс ритуальных запретов, которые предотвращают опасные последствия магического заражения, препятствуя любому контакту между вещью или разрядом вещей, наделенными, как полагают, некоторым сверхъестественным свойством, и другими, которые не обладают им или же обладают в иной степени». Табу предстает как негативный категорический императив. Оно всегда нечто запрещает, а не предписывает. Оно не обосновывается никакими моральными соображениями. Его нельзя нарушать единственно потому, что это закон, бесповоротно определяющий, что можно делать, а чего нельзя. Оно призвано поддерживать

нерушимый порядок в мире и одновременно — физическое и моральное здоровье соблюдающих его людей. Людям оно не дает умереть, а миру — вернуться в текучее, бесформенное и неустойчивое состояние хаоса, в котором он находился до тех пор, пока боги-творцы или герои-родоначальники не внесли в него порядок и меру, устойчивость и регулярность. В начале времен было дозволено все, запретов не существовало. Установив их, прародители установили правильный строй мироздания и правильный ход его событий. Раз и навсегда они определили все отношения живых существ и вещей, людей и богов. Они разграничили области сакрального и профанного, очертили пределы дозволенного и недозволенного.

В полинезийском языке антонимом tabou является noa («свободное»). Noa — это то, что можно делать, не ставя под угрозу мировой порядок, не вызывая бед и несчастий, то, что не влечет за собой непомерных и непоправимых последствий. Напротив того, «табу» — это такой поступок, который нельзя совершить, не покусившись на порядок мироздания, одновременно природный и общественный. Любое нарушение расстраивает весь этот порядок: земля может перестать давать урожай, скот — плодиться, звезды — двигаться своим обычным путем по небу, а всю округу могут поразить болезнь и мор. Виновный подвергает опасности не только себя самого — вызванное им в мире возмущение расходится вокруг, все дальше и дальше, и могло бы привести в расстройство все мироздание, если бы не теряло свою ядовитую силу по мере распространения, а главное — если бы не предусматривались и сразу же не принимались меры для его обуздания или исправления.

Говоря коротко, в итоге этого предварительного описания область профанного предстает как область повседневного обихода, область жестов, не требующих никаких предосторожностей и образующих ту часто узкую полосу, где человеку предоставлено заниматься своими делами без ограничений. Напротив, мир сакрального — это область опасного или запретного; индивид

не может приблизиться к ней, не приведя в движение неподвластных ему сил, перед которыми он чувствует себя слабым и безоружным. Вместе с тем, без их помощи любое его предприятие обречено на провал. В них источник всякого успеха, всякой мощи, всякой удачи. Но, обращаясь к ним, приходится опасаться, что сам станешь их первой жертвой.

Мировой порядок

Таким амбивалентным положением сакрального в основном и определяется характер его восприятия человеком: на нем должно основываться исследование сакрального с субъективной точки зрения. Но одновременно следует подвергнуть изучению и то, что объективно, в конечном счете, налагает на человека ограничения, которые он полагает обязательным соблюдать. Как мы видели, считается, что эти запреты служат для поддержания порядка во вселенной. В самом деле, слово, обозначающее их нарушение, часто производится простым прибавлением отрицательной частицы к слову, обозначающему закон мироздания. Латинскому fas противопоставляется nefas, включающее в себя все, что посягает на мировое устройство, божественный закон и запрещается этим законом. Сходным образом и греческое themis, гарантирующее упорядоченность космоса, подразумевает не столько моральное понятие справедливости, сколько регулярность, необходимую для правильного хода событий во вселенной и по отношению к которой справедливый дележ составляет лишь одну из сторон или следствий. Табу вводятся формулой ou themis, обозначающей просто несоответствие недозволенного акта священным предписаниям, поддерживающим порядок и стабильность в мире.

Так же и по отношению к индоиранскому rta слово an-rta обозначает все идущее вразрез с порядком мироздания. Когда Ями подговаривает своего брата-близнеца совершить инцест, тот отказывается, ссылаясь на традиционный закон: «Как же

мы станем делать сегодня то, чего не делали никогда? Как же мы будем говорить rta, а совершать an-rta?» Даже сами боги не должны нарушать правил мировой законности. Когда Индра стал виновником убийства — хотя и необходимого — Вритры, обладавшего достоинством брахмана, то это нарушение отяготило его и лишило могущества; он вынужден был бежать па край света и спрятаться в стебле тростника, в то время как весь мир переживал катастрофы. Ибо «тому, кто следует rta, путь удобен и лишен терний», и наоборот, сошедший с предначертанного пути кладет начало неисчислимым и отдаленным бедам. Ксеркс, наведя плавучий мост через Босфор и велевший бичевать морские волны, тем самым вызвал поражение своей армии и привел ее к катастрофе. В Китае, если император или его супруга превышали свои права, происходило затмение солнца или луны.

Опасности смешения

Дело в том, что природный порядок продолжает или отражает собой порядок общественный. Они взаимосвязаны: что нарушает один, то колеблет и другой. Оскорбление величества эквивалентно преступлению против природы и также наносит ущерб правильному ходу событий во вселенной. Сходным образом и всякое смешение есть опасная операция, способная привнести путаницу и беспорядок, — она рискует спутать начала, которые важно держать разделенными, чтобы каждое из них сохраняло свойственную ему чудесную силу. Поэтому большинство запретов, действующих в так называемых первобытных обществах, — это, прежде всего, запреты смешения, считая, что прямое или косвенное соприкосновение, одновременное пребывание в одном замкнутом пространстве уже представляют собой смешение. Опасны, например, смешения, способные сблизить между собой вещи, которые по некоторой причине, в результате заражения или по своей

природе, считаются принадлежащими одному и другому полу. Так, рабочие орудия мужчины и женщины не должны лежать рядом, собранные ими плоды не должны храниться под одной крышей. Сходным образом боятся смешивать то, что относится к разным временам года: так, у эскимосов шкуры зимних животных, моржей, не должны соприкасаться со шкурами летних животных — оленей, а мясо тех и других также не должно вступать в контакт, даже в желудке едоков. Вариантам этого нет числа: любая природная оппозиция, подобно оппозиции полов или времен года, может порождать правила, поддерживающие незыблемость тех начал, противоположность которых в ней проявляется. Оппозиции социального порядка, например, между составляющими племя группами, также определяют собой запреты, с тем, чтобы качества не подвергались губительной порче. У австралийцев племена разделяются на две фратрии — и вот помост, на который возлагается тело умершего, должен быть построен исключительно из дерева тех пород, что принадлежат его фратрии. Напротив, чтобы прогнать зверя, происходящего из одной фратрии, следует пользоваться оружием из такого дерева, которое принадлежит другой. Дело в том, что смешение рассматривается религиозным мышлением не как своего рода химическая реакция с определенными или, во всяком случае, чисто материальными последствиями. Оно затрагивает самую сущность тел. Оно нарушает, искажает ее, вносит в нее скверну, то есть источник заразительной инфекции, который надо немедленно уничтожить, устранить или изолировать.

Качества вещей заразительны: если от чрезмерной близости они вступят в реакцию, то обмениваются, взаимно обращаются, комбинируются и подвергаются порче. Тем самым нарушенным оказывается и весь мировой порядок. Поэтому для его предохранения теоретически требуется не допускать никакого чреватого угрозой смешения, а если уж произвести эту дели-

катную операцию необходимо, то осуществлять ее лишь со всеми предосторожностями, дабы смягчить последствия.

Природа жертвоприношения

С другой стороны, индивид желает достигнуть успеха в своих предприятиях или обрести чудесную силу, которая позволит ему добиться успеха, предотвратить подстерегающие его беды или же заслуженное наказание за грехи. В том же положении находится и все общество — полис или племя: если оно ведет войну, то призывает к себе победу и опасается поражения. Если оно живет в благополучии, то желает его сохранить, и, наоборот, усмотрев в чем-либо предвестие разорения, старается его избежать. Все это — благодать, о которой индивид или государство должны хлопотать у богов, у личных или безличных сил, от которых, как считается, зависит мировой порядок. И тогда, чтобы заставить их наделить его благодатью, проситель не находит ничего лучшего, чем самому сделать первый шаг, принеся им дар, жертвоприношение, то есть освятить, за свой счет ввести в область сакрального нечто такое, что принадлежало ему и от чего он отказывается, или же чем он свободно располагал, но теперь отрекается от всяких прав на него. Таким образом, сакральные силы, которые не могут отказаться от такого кабального дара, становятся должниками дарителя, они связаны полученным даром и, чтобы не оставаться в долгу, вынуждены предоставить ему просимое — материальную выгоду, чудесную силу или снятие наказания. Так восстанавливается мировой порядок. Совершив жертвоприношение, верующий стал заимодавцем — и ждет, что чтимые им силы расплатятся с ним, выполнив его желание. Тем самым они дают ответ, требуемый любым односторонним жестом, и восстанавливают равновесие, которое было нарушено в их пользу корыстной щедростью человека.

Аскетизм и подношение

В этом принцип одновременно и аскетизма и подношения — любого поступка, которым человек по собственной воле лишает себя какого-либо удовольствия или имущества. В самом деле, известно, что аскетизм — прямой путь к могуществу. Индивид добровольно не использует своих юридических или физических возможностей, воздерживается от действий, которые позволены ему законом или его силами, поддерживает и постепенно наращивает разрыв между тем, что он де-юре и де-факто мог бы делать, и тем, чем он довольствуется; в мифическом же мире каждое такое самоограничение записывается ему в актив и обеспечивает ему эквивалентный ресурс сверхъестественных возможностей. В сфере невозможного и запретного он заполучил себе нечто потустороннее, предназначенное ему одному и точно соответствующее тому посюстороннему, от которого он отказался в сфере возможного и дозволенного. Но, по сути, такой обмен представляет собой самое выгодное вложение капитала, ведь то, чем аскет пренебрег в форме профанного, он получает назад в форме сакрального. Так, увеличивая свои способности по мере сокращения своих удовольствий, он удаляется от людей, приближается к богам и скоро становится равным им. Теперь уже равновесие нарушено в его пользу: боги боятся, что им придется сполна расплатиться за столь великое умерщвление плоти, и теперь им приходится вводить аскета в разнообразные соблазны, чтобы отнять у него силу, способную сравняться с их собственной. Этот мотив обильно представлен в мифологиях.

Сходным образом и подношение, когда жертва уничтожается в ходе жертвенного обряда, являет собой добровольное самоограничение в надежде на будущие милости. Точно так же человек подвергает себя мучениям, чтобы заплатить авансом за радость, о которой он молит. Индейцы из племени «толстобрюхих» перед военным походом претерпевают друг от друга

настоящие пытки; хула, чтобы обеспечить успех своих начинаний, купаются в ледяной реке; в одном из племен Новой Гвинеи с бесплодием у женщин борются, делая им надрезы на верхней части бедер; у арунта и варрамунга мужчины и женщины прижигают себе руки раскаленными головнями, чтобы обрести ловкость в разведении огня; наконец, широко распространена практика обрезания мужчин и женщин с целью сделать их пригодными к браку, увеличить плодовитость, сообщить производительную силу или же просто предохранить их половые органы от мистических опасностей, которые несет в себе супружеский союз. При этом всякий раз за выгоду, которой стараются добиться, расплачиваются в форме большей или меньшей боли. Также и от грозящей беды избавляются, добровольно отказываясь от какого-нибудь имущества. Поликрат бросает перстень в море, чтобы отвести от себя превратности судьбы, которых опасается из-за своего чрезмерного блаженства. Смерть родича опасна для всех его близких: она может осквернить их и привести к гибели. Нередко, чтобы искупить грозящую кончину, они наносят себе увечья, обычно отрубая себе палец, — тем самым они жертвуют частью, чтобы сохранить целое.

Первины

На той же самой психологии, по-видимому, основывается и освящение первин. В данном случае отказываются от части не для сохранения, а для приобретения целого. В самом деле, любое начало таит в себе деликатную проблему. Ясно, что им нарушается равновесие, вводится некий новый элемент, который нужно интегрировать в мировой порядок с как можно меньшими возмущениями. Поэтому первый член серии считается опасным. Им не решаются пользоваться для обычного обихода. Он по праву принадлежит порядку божественного — он освящен уже тем, что он первый, что с него начинается новый распорядок вещей, что он причина некоторой перемены. На-

пример, когда созревает урожай, то, прежде чем приступить к его потреблению, его необходимо освободить. Поэтому первые и самые тяжелые колосья, первые и лучшие плоды, первые и самые крупные овощи посвящают богам. Опасную силу, которую они скрывают в себе из-за своей новизны, должны поглощать люди, особо отмеченные своей святостью. Так, у зулусов продукты нового урожая сначала отведывает царь или жрец, затем они дают по кусочку всем присутствующим, а уже дальше те могут и сами их потреблять в течение всего года.

Древние евреи лишь на пятый год начинали собирать для себя плоды с посаженных ими деревьев. Урожай первых трех лет они считали нечистым, а урожай четвертого посвящали Богу. Точно так же приносят в жертву и первенцев домашнего скота. Да и сам человек не составляет исключения: своего первого сына он нередко должен принести в жертву, как Авраам Исаака, или хотя бы посвятить его культу божества. Сын воплощает собой долю, которую забирают себе боги; своим освящением он искупает смуту, которую внесло в распорядок мира его собственное вступление в мир. Одновременно он и выкупает своих братьев, обеспечивает им свободно-профанное существование, позволяет им безоговорочно принадлежать своим родителям.

Сходным образом и всякая перемена состояния включает в себя подношение первин, призванное поглотить связанную с нею опасность: девушка перед свадьбой отдает реке или богу символический цвет своей девственности. У тех народов, у которых дефлорация осуществляется задолго до свадьбы, новобрачная все равно должна до мужа вступить в сношение с другим мужчиной, дабы предохранить мужа от опасности, заключенной в первых объятиях замужней женщины — человека, получающего новый социальный статус и начинающего новую жизнь.

Сходный риск есть и при вселении во вновь построенное здание. Нередко пол в таком жилище специально «освобождают» пляской жрецов. Иногда колдун извлекает душу из человека, который должен войти в новый дом, и помещает ее в безопасное

место. Он возвращает ее владельцу после того, как тот перейдет грозную, впервые нарушаемую границу, очерченную порогом нового жилища. Известна широко распространенная сказка, согласно которой черт участвует в строительстве церкви или же моста, требуя себе в виде платы душу первого вошедшего.

Примеры бесконечно разнообразны; среди них нет ни одного, который не показывал бы, какая опасность связана с любым абсолютным началом, как необходимо освятить некую часть, чтобы включить весь вводимый элемент в порядок вещей.

Изучение сакрального

Однако это все равно лишь меньшее из зол. При заживлении любой раны остается рубец. Восстановление подорванного порядка не возвращает ему первозданную устойчивость, первоначальную девственность. Жизнь существует лишь благодаря нарушениям неподвижности, благодаря непрерывному обновлению, которое неизбежно утомляет организм, вынужденный для продления своего существования все время усваивать новую материю. Искупительные обряды, торжественное удаление скверны, всевозможные практики омовения и очищения, исправляющие последствия непрестанных посягательств на мировой порядок, могут лишь вернуть его к добродетели, но не к невинности, могут дать человеку лишь осмотрительное здоровье исцеленного вместо ликующе-беспечного здоровья того, кто ничем не болел. Невозможно сделать так, «чтобы зерно из мельницы вернулось в сердце колоса», «чтобы тяжелая почка и новая жилка прорвались через кору и развернулись вновь».

Необходимо избавить природу и общество от неизбежного старения, которое приведет их к гибели, если не принимать мер к их омоложению, периодическому сотворению заново. Эта новая обязанность открывает собой новую главу в изучении сакрального: недостаточно показать функционирование мирового порядка, отметить, что силы сакрального считают-

ся благоприятными или неблагоприятными в зависимости от того, способствуют ли они его укреплению или ускоряют его разложение, — требуется еще и показать, каким образом сам человек работает над поддержанием мирового порядка и какие усилия делает для его обновления, когда видит, что он рассыпается и вот-вот рухнет. Но прежде чем выяснять, как общество справляется с этой двойной задачей, прежде чем приступать к очерку социологии сакрального, следует, пожалуй, выделить некоторые постоянные величины в поведении человека перед лицом сакрального, в его представлениях о чарующих силах, перед которыми он склоняется, которых остерегается и которые вместе с тем пытается освоить. Конечно, поскольку любой индивид является членом общества, то и факт сакрального обретает свое истинное значение лишь в масштабе этого общества; тем не менее, завораживает он все-таки индивидуальную душу, живет он именно в ней. Ценность сакрального непосредственно ощутима для нее и прямо соотносится с ее потребностями.

Поэтому, не пытаясь анализировать во всех подробностях чувства, вызываемые сакральным, и не создавая здесь какую-либо его психологию, правильно будет начать с описания того, в каких обличьях оно предстает наивному сознанию, какой вид оно получает для переживающего его человека. В дальнейшем будут рассмотрены и те социальные механизмы, на которых основана его реальность, те социальные функции, которые оно собой определяет.

Амбивалентность сакрального

Акт ни одной религиозной системы — даже если понимать это выражение в широком смысле, — где бы ни играли основополагающей роли категории чистого и нечистого. По мере того как различные стороны коллективной жизни дифференцируются и выделяются в относительно самостоятельные области (политика, науки, искусство и т. д.), слова «чистое» и «нечи-

стое» приобретают новые значения, более точные, чем их древний смысл, но по той же самой причине и более скудные.

Чистота и смешение

Ныне значения этих терминов различаются путем анализа, который вырос не столько из Непорочного Знания, сколько непосредственно из потребностей цивилизации. Между собой они связаны лишь набором довольно зыбких соответствий и метафор; и все же первоначально они как будто были неразрывно связаны и в них многообразно проявлялась какая-то сложная целостность, элементы которой никому не приходило в голову различать. Термины «чистое» и «нечистое» покрыли собой самые разнообразные оппозиции. Тем не менее, в те области, где употребляются, они продолжают так или иначе вносить свое совершенно особенное звучание. В эстетике говорят о «чистоте» линии, в химии — о «чистых» веществах. Применять одно и то же слово к столь разным уровням действительности позволяет, по-видимому, именно сохраняющийся в нем остаток изначального значения. Чистым — веществом или линией — является то, чья сущность не смешана ни с чем искажающим и принижающим; чистое вино — вино, не смешанное с водой, чистый металл — металл, не содержащий грубых примесей, чистый человек — мужчина, не соединявшийся с женщиной, живой и здоровый организм, не осквернённый зачатками смерти и разрушения при соприкосновении с трупом или кровью.

Чистое и нечистое — двусмысленные силы

Следует заметить, что изначально категории чистого и нечистого характеризуют собой не этический антагонизм, а религиозную противоположность. В области сакрального они играют ту же роль, что понятия добра и зла — в области профанной. Между тем, мир сакрального, помимо прочего,

отличается от мира профанного, как мир энергий от мира субстанций. С одной стороны — силы, с другой стороны — вещи. Отсюда прямо вытекает важное следствие для категорий чистого и нечистого: они оказываются в высшей степени подвижными, взаимозаменимыми, двусмысленными. В самом деле, если вещь по определению обладает устойчивой природой, то сила, напротив, может приносить добро или зло в зависимости от конкретных обстоятельств, в которых она проявляется в тот или иной момент. Она бывает и благой и злой — не по природе, а по ориентации, которую она приобретает или которую ей придают. Поэтому не следует ожидать, чтобы определения «чистого» и «нечистого» постоянно и исключительно прилагались к некоторому человеку, предмету, состоянию, за которым признают религиозную действенность. Ему приписывается то одно, то другое определение, в зависимости от того, на благо или во зло станет развиваться эта действенность; а до тех пор подходят сразу оба определения. Этим замечанием сразу отводятся концепции как Робертсона Смита, который в своих работах о семитских религиях утверждает изначальную тождественность чистого и нечистого, так и о. Лагранжа, который, возражая ему, настаивает на их абсолютной независимости. В своем латентном состоянии любая сила вызывает одновременно и влечение и страх, вызывает у верующего боязнь, что она приведет к его поражению, и надежду, что она придет к нему на помощь. Но когда она проявляется, то всякий раз в каком-то одном направлении — как источник благодеяний или же проклятий. В виртуальном состоянии она двойственна; в действии она становится однозначной. Тут уже непозволительно никакое колебание.

Бронислав Малиновский

МАГИЯ, НАУКА И РЕЛИГИЯ

Искусство магии и сила веры[1]

Бронислав Малиновский

Магия — само это слово, кажется, обещает нам целый мир таинственных и неожиданных возможностей! Даже для тех, кто не разделяет тяги к оккультному — этого легковесного стремления кратчайшим путем добраться до «эзотерической истины», этого нездорового интереса, который сегодня так свободно и пошло подогревается «возрождением» полупонятных древних верований и культов, сервируемых под именами «теософии», «спиритизма» или «спиритуализма», а также всяких иных псевдонаук (-логий и -измов) — даже для ясного научного ума тема магии имеет особую привлекательность. Отчасти, может быть, потому, что мы надеемся найти здесь некую квинтэссенцию чаяний и мудрости человека архаической культуры (а их, каковы бы они не были, стоит изучать). Отчасти, потому, что само сочетание этих звуков — «магия», кажется, в любом из нас будит некие скрытые душевные силы, какую-то мерцающую надежду на чудо, какую-то дремлющую веру в чудесные способности человека. Свидетельство тому — власть, которой слова «магия», «заклинание», «чары», «кол-

[1] Малиновский Б. Магия, наука и религия. М., 1997.

довство» обладают в поэзии, где скрытое значение слов и эмоциональная энергия, в них как бы застывшая, сохраняются дольше всего и обнажаются наиболее явно.

Однако когда социолог приступает к изучению магии там, где она до сих пор продолжает господствовать, где даже сейчас ее можно обнаружить во вполне развитых формах — т. е. у дикарей, до сих пор еще живущих в Каменном веке — к своему разочарованию он встречается с совершенно трезвым, прозаичным и даже грубым ремеслом, служащим чисто практическим целям, опирающимся на примитивные и неглубокие верования с незрелой и ограниченной идейной основой и с простыми и однообразными практическими приемами. Все это уже было обозначено в определении магии, данном выше, когда, стремясь отграничить ее от религии, мы охарактеризовали магию как совокупность чисто практических действий, служащих средством для достижения конкретных целей. Такой она представилась нам и тогда, когда мы попытались провести грань между нею, с одной стороны, и рациональными знаниями и искусствами — с другой. С этими последними магия так сильно переплетена и так внешне сходна, что требуется немалое усилие, чтобы вычленить ее по существу совершенно отличные ментальные установки и специфически ритуальный характер ее актов. Каждый полевой антрополог на своем горьком опыте убедился в том, что примитивная магия исключительно монотонна и скучна, узко ограничена в своих приемах и идеях, неглубока в своих основных посылках. Проследите за одним обрядом, изучите одно заклинание, постигните принцип магического верования, приемы и социальный контекст его реализации в каком-то одном случае, и вы будете не только знать все о магических обрядах данного племени, но и сможете — что-то добавив от себя, а что-то изменив по собственному усмотрению — в любой части мира обосноваться в качестве практикующего мага, вполне успешно поддерживающего веру в это вожделенное искусство.

Обряд и заклание

Рассмотрим типичный акт магии и выберем для этого хорошо известный и обычно считающийся стандартным обряд — обряд черной магии. Среди видов колдовства, встречающихся у дикарей, наведение порчи при помощи магического острия, наверное, является самым распространенным. Заостренная кость или палка, стрела или шип какого-нибудь животного символически, имитационным движением вонзается в воздух, бросается или «наводится» в том направлении, где, как предполагается, находится человек, которого вознамерились убить колдовством. Мы располагаем бесчисленными рецептами проведения таких обрядов из восточных или древних книг о магии, а также из этнографических сообщений и рассказов путешественников. Но эмоциональное оформление обряда, жесты и иные внешние проявления колдуна описываются более, чем редко. А ведь они имеют огромнейшее значение. Если бы читателя можно было бы внезапно перенести в какую-то часть Меланезии и дать ему поглядеть на колдуна в действии, не осведомив о смысле наблюдаемого, он бы подумал, что перед ним либо душевнобольной, либо человек, охваченный неукротимым гневом. Ибо для обряда абсолютно необходимо, чтобы колдун не просто указал костяным острием на свою жертву, но с выражением глубокой ненависти и гнева ткнул бы им в воздух и... повернул, как поворачивал бы в глубокой ране, а затем выдернул бы внезапным рывком. Таким образом инсценируется не только действие насилия, закапывания, а и страсть насилия.

Итак, мы видим, что «драматическое» изображение эмоции является сущностью этого ритуала, ибо что еще воспроизводится в нем? Не его цель, так как в этом случае колдун должен был бы показывать смерть жертвы, но эмоциональное состояние исполнителя, состояние, близко соответствующее той реальной ситуации, в которой подобное действие совершается, и

именно это состояние должно быть сымитировано со сценическим артистизмом.

Я мог бы привести в пример целый ряд подобных обрядов из своего собственного опыта и, конечно же, еще больше — из других источников. Так, когда в некоторых видах черной магии колдун повреждает, увечит или уничтожает фигурку или иной предмет, символизирующий жертву, это действие прежде всего ярко изображает ненависть и ярость. Или, скажем, при исполнении обряда любовной магии требуется действительно схватить, сжать в объятиях, ласкать желанную женщину или какой-то предмет, представляющий ее, воспроизводя поведение несчастного влюбленного, потерявшего рассудок и одолеваемого страстью. В военной магии гнев и ярость атаки, эмоции боевого духа, как правило, выражаются более или менее непосредственным образом. При совершении магии, призванной преодолеть страхи — обрядов изгнания духов, например, или сил зла и тьмы — маг ведет себя так, как будто его самого одолевает чувство страха или, по крайней мере, будто он отчаянно борется с ним. Крики, размахивание оружием или горящими факелами часто составляют содержание такого обряда. Или, скажем, в наблюдавшемся мною обряде, призванном отвратить злые силы тьмы, исполнитель должен был ритуально дрожать и произносить заклинания медленно, как будто парализованный страхом. Предполагалось, что такой же страх охватит и неведомого колдуна, если тот приблизится: страх передастся ему и прогонит его прочь.

Все подобные действия, хотя обычно исследователи их рационализируют и объясняют некими принципами магии, на самом деле являются prirna facie изображением или выражением эмоций. Материалы и принадлежности, используемые в них, часто служат тому же. Кинжалы, острые колющие предметы, дурно пахнущие или ядовитые вещества, используемые в черной магии, ароматические вещества, цветы, опьяняющие средства, употребляемые в магии любовной; ценности — в хо-

зяйственной магии — все эти вещи связаны с конечной целью обрядов преимущественно посредством эмоций, а не идей.

Однако наряду с такими магическими обрядами, в которых доминирующее действие служит выражению эмоций, существуют и другие, в которых доминирующее действие как бы предвосхищает результат. Это, используя формулировку сэра Джеймса Фрэзера, обряды, имитирующие свою цель. Так, в наблюдавшемся мною обряде черной магии меланезийцев характерен ритуальный способ произнесения заклинания: голос колдуна слабеет, он издает предсмертный хрип и падает, имитируя оцепенение смерти. Приводить какие-либо другие примеры нет необходимости, так как этот вид магии и близкая к нему контагиозная магия были прекрасно описаны и исчерпывающе документированы Фрэзером. Сэр Джеймс показал также, что целый свод представлений о магических субстанциях, считающихся таковыми в силу своей близости, родственности, сходства или соприкосновения* с объектами колдовства, создан магической псевдонаукой.

Но есть также ритуальное поведение, в котором нет ни имитации, ни предвосхищения, ни выражения какой-либо особой эмоции или идеи. Существуют настолько простые обряды, что они могут быть охарактеризованы только как непосредственное применение магических чар. Например, исполнитель встает и в буквальном смысле «вызывает» ветер, просит, чтобы он подул. Или опять же человек произносит заклинание над каким-то веществом, которое впоследствии будет применено то ли к вещи, то ли к индивиду, на которых направлены чары. Предметы, используемые в таком обряде, также имеют свойства, строго соответствующие магическим целям — они должны быть как нельзя лучше приспособлены, чтобы вбирать в себя, хранить и передавать магические чары — это оболочки, способные заключать внутри и удерживать эти чары, покуда они не будут приложены к объекту назначения.

Но что представляет собой магическая сила, которая фигурирует не только в последнем упомянутом типе обрядов, но и в

каждом магическом ритуале? Ибо будь то действие, выражающее определенные эмоции, обряд имитации и предвосхищения или же просто акт проклятия, они всегда имеют одну общую особенность: сила магии, ее чары, всегда должны быть доставлены к объекту колдовства. Что же это? Если коротко, то это всегда сила, заключенная в заклинании, ибо, хотя это редко акцентируется должным образом, Например, магической субстанцией считаются вещи, экскременты, следы ног, изображения намеченной жертвы. Самым важным элементом в магии является заклинание. Заклинание — это та часть магии, которая и является собственно оккультной, передается как магическое наследие и известна только лицам, практикующим магию. Для туземцев знание магии означает знание заклинаний, и при анализе любого акта колдовства всегда можно видеть, что ритуал сосредоточивается вокруг произнесения заклинания.

Ядром магического действия всегда является формула.

Изучение текстов и формул заклинаний примитивной магии показывает, что существуют три типичных элемента, ассоциирующиеся с верой в действенность магии. Это, во-первых, фонетические эффекты, имитация природных звуков, таких как завывание ветра, раскаты грома, шум разбушевавшегося моря, голоса различных животных. Эти звуки символизируют определенные явления и потому считается, что они магически воспроизводят их. Или же эти звуки выражают некоторые эмоциональные состояния, связанные с желанием, которое должно быть осуществлено посредством магии.

Вторым элементом, весьма выраженным в примитивных заклинаниях, является использование слов, которые должны спровоцировать наступление желаемого события, заявить о нем как об уже случившемся или потребовать его свершения императивно. Так, колдун перечисляет все симптомы болезни, которую он хочет наслать, а в заклинании, несущем смерть, он вербально описывает кончину жертвы. В целительной магии знахарь дает словесную картину состояния совершенного здоровья и физи-

ческой силы. В хозяйственной магии описывается рост растения, появление животного, приход рыбы на мелководье. Или опять же маг использует слова и фразы, выражающие эмоцию, под влиянием которой он вершит свою магию, и характеризующие действие, в котором проявляется эта эмоция. Воспроизводя ярость, колдун повторяет глаголы: «ломаю», «выворачиваю», «сжигаю», «разбиваю», перечисляя при этом части тела и внутренние органы своей жертвы. Мы видим, что заклинания строятся по тому же самому принципу, что и обряды, а слова выбираются по тому же критерию, что и магические вещества.

И, в-третьих, почти в каждом заклинании есть один элемент, которому нет соответствия в ритуале. Я имею в виду мифологический подтекст — апелляция к предкам и культурным героям, от которых эта магия получена. И здесь мы подошли, пожалуй, к самому важному аспекту настоящей темы, к традиционному контексту магии.

В английском языке слово «традиция» многозначно, одно из значений — произведения устного творчества, мифы, предания, легенды и т.п. В следующем разделе традиции будут рассматриваться именно в этом смысле.

Традиции магии

Традиции, как мы уже неоднократно подчеркивали, царствующие в примитивной цивилизации, во множестве концентрируются вокруг магического ритуала и культа. Всякий сколько-нибудь значительный магический обряд обязательно имеет свою историю, рассказывающую о его основах. В ней говорится о том, где и когда человек получил этот обряд, как он стал достоянием отдельной группы, семьи, клана. Но такая история не является рассказом о происхождении магии. Магия никогда не «рождалась», не создавалась и не изобреталась. Она просто «была»: она была изначально непременным спутником всех тех вещей и процессов, которые входят в сферу жизнен-

но важных интересов человека, но не могут быть обеспечены обычными рациональными усилиями. Заклинание, обряд и то, чем они управляют, возникли одновременно.

Так, в Центральной Австралии вся магия существовала уже во времена алчеринга, тогда она возникла вместе со всем остальным, и от этой эпохи она была унаследована. В Меланезии магия ведется с того времени, когда все человечество жило под землей: тогда магия тоже входила в обычный круг занятий предков. В более высокоразвитых обществах считается, что магия унаследована от духов и демонов, но и они, как правило, по преданию не являются ее создателями, а получают ее в готовом виде. Таким образом, вера в первозданность, природную исконность магии универсальна. Универсально и убеждение в том, что только при абсолютно безукоризненной передаче безо всяких изменений магия сохраняет свою действенность. Мельчайшие отклонения от первоначального варианта просто губительны. Затем существует представление, что между предметом и его магическими свойствами имеется сущностная связь. Магия является свойством вещи или, точнее, свойством связи между человеком и вещью, ибо, не будучи созданной человеком, магия всегда была предназначена для человека. Во всякой традиции, во всякой мифологии магия всегда выступает как принадлежность человека, полученная от человека же или какого-то человекоподобного существа. Магия обязательно предполагает существование колдуна-исполнителя, как и предмета и способа колдовства. Она является частью наследия первобытных времен — мура-мура или алчериша в Австралии, эпохи подземного народа в Меланезии, Золотого века во всем подлунном мире.

Магия является человеческой не только по субъектам своего исполнения, но также и по объектам своего назначения. Главным образом она прилагается к деятельности и состояниям человека — охоте, земледелию, рыболовству, торговле, любви, болезням и смерти. Она направлена не столько на природу, сколько на отношение человека к природе и на его заня-

тия, воздействующие на природу. Более того, результат магии обычно воспринимается не как производное природы, подвергнутой воздействию магических чар, а как нечто исключительно собственно магическое, как нечто такое, что не может быть произведено природой, но может быть произведено лишь магией. Тяжелый недуг, любовь в точке накала, страсть к ритуальному обмену и другие подобные проявления человеческого тела и духа — все это воспринимается как прямые следствия заклинаний и обрядов. Итак, магия не исходит из наблюдений за природой или знания ее законов, а считается исконным достоянием человека, обретаемым только через традицию и утверждающим автономную способность человека достигать желаемых целей.

Таким образом, сила магии не является универсальной силой, пребывающей повсюду и направляемой куда угодно и кем угодно. Магия есть уникальная и специфическая сила, присущая исключительно человеку и высвобождаемая только его искусством, оживляемая его голосом, выбрасываемая вовне лишь пусковым механизмом его обряда.

Здесь можно упомянуть о том, что человеческое тело, будучи вместилищем магии и источником ее движения, должно отвечать ряду условий. Так, маг должен соблюдать всевозможные табу, чтобы заклинания не потеряли свою силу. Это особенно выражено в некоторых частях света, например, в Меланезии, где считается, что заклинания находятся в животе колдуна — вместилище как пищи, так и памяти. Когда это необходимо, они «призываются» к гортани, где «сидят» мысли, а уже отсюда посылаются наружу голосом, основным орудием человеческого сознания. Следовательно, магия не просто является принадлежностью человека, она буквально и фактически заключена в самом человеке и может быть передана только от человека к человеку, согласно очень строгим правилам наследования магического искусства, посвящения и обучения. Таким образом, она никогда не воспринимается как природная

сила, которая пребывает в вещах, действует независимо от человека и подлежит выявлению и познанию с помощью тех же процедур, которые человек использует, приобретая обычные знания о природе.

Мана и магические чары

Очевидным следствием сказанного является то, что все теории, которые закладывают в основание магии и другие подобные ей понятия, идут в совершенно неверном направлении. Ибо если сила магии локализована исключительно в человеке, управляется им только при соблюдении весьма специфических условий и предписанным традицией образом, то это, конечно же, не та сила, которую когда-то описал доктор Кодрингтон: «Эта мана не закреплена ни в чем и может быть перенесена почти на все». Мана также «действует всевозможными способами, как на благо, так и во зло... Проявляется в физической силе или в могуществе и достоинствах любого иного рода, которыми обладает человек». Теперь ясно, что эта сила, описанная Кодрингтоном, почти прямо противоположна той магической силе, которую мы находим отраженной в мифологии дикарей, в их поведении и в построении их магических формул. Ведь истинная сила магии, как я хорошо постиг это в Меланезии, заключается только в заклинании и обряде, не может быть «перенесена» на что угодно, а передается лишь в соответствии со строго регламентированной процедурой. Она никогда не действует «всевозможными способами», а лишь так, как это предписано традицией. Она никогда не проявляется в физической силе, а возможности ее воздействия на способности и качества человека строго ограничены и определены.

Близкое понятие, обнаруженное у североамериканских индейцев, также не может иметь ничего общего со специфической конкретной силой магии. Так, о вакане дакота мы читаем: «Вся жизнь есть вакан. Так же, как и все, что обнаруживает

силу, будь то в действии, как ветер и плывущие облака, или в инертной непоколебимости, как камень у дороги... Он охватывает все таинственное, все скрытые силы, все божественное». Об аренде (слово взято из языка ирокезов) нам говорят: «Эта сила считается свойством всех вещей... скал, вод, приливов, трав и деревьев, животных и человека, ветра и бурь, туч, грома и молний... неискушенный разум человека видит в ней действительную причину всех явлений, всего происходящего в его окружении».

После того, как мы прояснили сущность магической силы, едва ли необходимо подчеркивать, что между преставлением о мане и иными, подобными ему, с одной стороны, и специфической силой магического заклинания и обряда, с другой, мало общего. Мы видели, что ключевым моментом всей магической веры является явное разграничение между традиционной силой магии и иными силами и энергиями, которыми наделены человек и природа. Понятия типа вакан, аренда и мана, которые включают всевозможные силы и энергии, кроме магических, являются просто примерами первых попыток генерализации еще незрелых метафизических представлений. Подобные генерализации мы находим также и в ряде других слов из туземных языков. Они чрезвычайно важны для нашего понимания умственного развития человека примитивной культуры, но при нашем нынешнем объеме данных они лишь поднимают проблему соотношения между ранними представлениями о «силе», о «сверхъестественном» и о «магических чарах». С той информацией, которой мы располагаем, невозможно определить, каково же первоначальное значение столь сложных понятий, как понятия «физической силы» и «сверхъестественных возможностей». В представлениях американских индейцев упор, по-видимому, делается на первом, а в представлениях океанийцев — на втором. Я хочу подчеркнуть, что при любых попытках постичь ментальность туземцев необходимо вначале изучить и описать типы их поведения, а затем уже на-

чать объяснять их словарный запас, исходя из обычаев и жизни. Нет более обманчивого проводника на пути к знаниям, чем язык, а в антропологии «онтологическая аргументация» особенно опасна.

На этом необходимо сделать особый упор. Теория о мане как о сущности примитивной магии и религии столь блестяще отстаивалась и так беспечно передавалась из рук в руки, что нельзя не указать для начала на противоречивость нашей информации о мане, особенно в Меланезии. Главное же — нельзя было не подчеркнуть, что мы почти не имеем никаких данных о том, как это понятие соотносится с религиозными или магическими культами и верованиями.

Одно несомненно: магия не рождается из абстрактного представления об универсальной силе, последовательно прилагаемого к конкретным случаям. Магия, без сомнения, возникает независимо в разных реальных ситуациях. Каждый вид магии рожден своей собственной ситуацией и ее эмоциональным настроем, обусловлен стихийным ходом мысли и стихийной реакцией человека. Лишь единообразие ментальных процессов во всех этих конкретных случаях привело к определенным универсальным особенностям магии и общности концепций, которые мы находим в основе магического мировоззрения и поведения человека. Теперь следует представить анализ ситуаций, в которых люди обращаются к магии, и того опыта, который они при этом извлекают.

Магия и опыт

До сих пор мы главным образом имели дело с представлениями и взглядами на магию у туземцев. Мы подошли к тому, что дикарь просто утверждает, что магия дает человеку власть над некоторыми вещами. Теперь мы должны проанализировать это утверждение с точки зрения наблюдателя-социолога. Давайте еще раз представим себе те обстоятельства, в кото-

рых мы встречаем магию. Человек, занимающийся разного рода практической деятельностью, попадает в тупиковую ситуацию; охотник, которому изменила удача, моряк, который не дождется попутного ветра, строитель каноэ, который не уверен, что его строительные материалы выдержат нагрузку, или, наконец, мужчина, который долгое время был здоров, но вдруг почувствовал, что его силы уходят. Каковы естественные действия в таких условиях, если оставить в стороне магию, верования и обряды? Знания отказали, прошлый опыт и технические навыки не помогают — человек чувствует себя беспомощным. Однако стремление к желаемому охватывает его еще сильнее; тревога, страх и надежда — все это вместе взятое вызывает напряжение в организме, которое требует каких-то действий. Пассивное бездействие, единственный выход, диктуемый разумом, оказывается последним, что выбирает человек в такой ситуации, будь то дикарь или цивилизованный, знакомый с магией или совершенно не знающий о ее существовании. Его нервная система и организм в целом побуждают к активности. Одержимый идеей достижения желаемой цели, он видит и ощущает ее. Его организм воспроизводит действия, которые предполагает осуществленная надежда, диктуют эмоции, столь страстно испытываемые.

Человек в приступе бессильной ярости или переполняемый ненавистью к тому, кто расстроил его планы, автоматически сжимает кулак и наносит воображаемый удар своему врагу, бормоча проклятия и бросая слова ненависти и гнева. Влюбленный, страстно жаждущий недоступную или равнодушную красавицу, видит ее в своих грезах, обращается к ней, умоляет, взывает к ее благосклонности и, в мечтах уже ощущая себя принятым, прижимает ее к своей груди. Озабоченный рыболов или охотник видит в своем воображении запутавшуюся в сетях добычу, зверя, пронзенного копьем; он произносит их названия, описывает словами воображаемые картины великолепной добычи, он даже начинает изображать жестами то, чего

желает. Человек, заблудившийся ночью в лесу или в джунглях, осаждаемый суеверными страхами, видит вокруг себя демонов, преследующих его, обращается к ним, пытается их прогнать, напугать или же цепенеет в страхе, подобно животному, пытающемуся спастись, притворившись мертвым.

Эти реакции человека на переполняющие его эмоции или неотвязное желание — естественны и обусловлены универсальными психофизиологическими механизмами. Они порождают то, что можно назвать распространением эмоции во вне через выражение ее в слове и действии: угрожающих жестах бессильного гнева и проклятиях, в спонтанном изображении желаемой цели в практически безвыходном положении — в жестах страстной ласки безнадежно влюбленного и т.п. Этими спонтанными действиями и спонтанными усилиями человек как бы инсценирует желаемое событие; или он разряжает свое напряжение в неконтролируемых жестах, или же разражается потоками слов, которые дают выход желанию и предвосхищают свершение.

В чем же состоит при этом чисто интеллектуальный процесс, какие мысли появляются у человека в момент подобного взрыва эмоций и остаются после него? В первую очередь, возникает яркий образ желаемой цели или ненавистного человека, опасности или призрака. И каждый образ сливается с соответствующей эмоцией, что формирует активную установку по отношению к образу. Когда эмоция достигает своего пика и человек теряет контроль над собой, тогда произносимые им слова, его спонтанное поведение помогают разрядить психологическое напряжение. Однако во всем этом взрыве психической активности главенствующее место занимает образ цели. Он обусловливает мотивирующую силу реакции, он выстраивает и направляет слова и движения. Замещающее действие, в котором прорывается страсть и которое вызвано бессилием, субъективно обладает всеми достоинствами действия реального, к которому естественно привела бы эмоция, если бы ей ничто не мешало.

Когда напряжение спадает, получив выход в словах и жестах, навязчивые видения уходят, желаемая цель кажется ближе, и мы снова обретаем контроль над собой и оказываемся в гармонии с жизнью. При этом мы остаемся в убеждении, что слова проклятий и жесты ярости достигли ненавистного нам человека и поразили свою цель; что мольба о любви и воображаемые объятия не могли остаться без желательных последствий, что воображаемое достижение успеха в наших занятиях не может не оказать благотворного влияния на реальный исход дел. Если мы испытывали страх, то когда он, побудивший нас к безумному поведению, постепенно уходит, мы склонны думать, что именно такое поведение прогнало его. Короче говоря, сильное эмоциональное переживание, которое находит выход в чисто субъективном потоке образов, слов и поведенческих реакций, оставляет очень глубокое убеждение в реальности некоей перемены, как если бы действительно имело место какое-то практическое положительное достижение, как если бы что-то в действительности было совершено силой, открывшейся человеку. Кажется, что эта сила, на самом деле рожденная собственной психической и физиологической одержимостью, воздействует на нас откуда-то извне, и человеку примитивной культуры — или доверчивому и наивному рассудку во все времена — стихийное заклинание, непроизвольный образ и спонтанная вера в их эффективность должны представляться прямым откровением, исходящим из какого-то внешнего и несомненно безличного источника.

Если мы сравним этот своего рода спонтанный обряд, это словоизвержение бьющей через край эмоции или страсти, с устоявшимся в традиции магическим обрядом, с принципами, воплощенными в магических заклинаниях и субстанциях, то поразительное сходство между ними покажет нам, что они отнюдь не независимы друг от друга. Магический ритуал, большинство принципов магии, большинство ее заклинаний и приемов открылись человеку во время накала переживаний, которые овла-

девали им в тупиковых ситуациях его инстинктивной жизни и его практических занятий — в тех щелях и проломах, что остаются в вечно недостроенной стене культуры, которую человек возводит, чтобы оградить себя от постоянных искушений и превратностей судьбы. В этом, я думаю, мы должны признать не просто один из источников, но подлинный первоисточник веры в магию.

Большинству типов магических обрядов соответствуют спонтанные ритуалы выражения эмоций или предвосхищения желаемого. Большинству типичных магических заклинаний, повелений, взываний, метафор соответствует естественный поток слов — проклятий, мольбы или же описаний несбывшихся надежд. Всякая вера в действенность магии имеет параллель среди иллюзий субъективного эмоционального опыта, быстро улетучивающихся из сознания цивилизованного рационалиста (хотя даже оно никогда не бывает полностью избавлено от таких иллюзий), но властно завладевающих умами простых людей любой культуры, а тем более — умами дикарей.

Таким образом, основы веры в магию, как и основы магических обрядов не берутся из воздуха, а обусловлены реальным эмоциональным опытом, в котором к человеку как будто бы приходит особая сила, способствующая достижению желаемой цели. Теперь мы должны задать вопрос: каково отношение между упованиями, рождаемыми таким опытом, и реальностью? Пусть эти иллюзии представляются человеку примитивного общества весьма правдоподобными, но как могут они долгое время оставаться не разоблаченными?

Ответ будет следующим. Во-первых, хорошо известно, что в человеческой памяти свидетельства положительного исхода всегда затмевают свидетельства отрицательного. Один выигрыш легко перевешивает несколько проигрышей. Поэтому примеры, подтверждающие действенность магии, всегда оказываются гораздо более убедительными, чем те, что отрицают ее. Но есть и другие факты, которые реальными или иллю-

зорными свидетельствами оправдывают упования на магию. Мы видели, что магический обряд должен был зародиться из откровения, как бы полученного в момент реального эмоционального испытания. Но человек, который в результате такого испытания постиг, сформулировал и передал своим соплеменникам ядро нового магического действа — сам при этом, о чем непременно следует помнить, движимый искренней верой — явно был гением. Люди, унаследовавшие эту магию и практиковавшие ее после него, — без сомнения, постоянно достраивая ее и развивая, хотя и веря, что просто следуют традиции, — непременно должны были быть утонченными интеллектуалами, натурами энергичными и предприимчивыми. Это должны были быть люди, достигавшие успеха во всех начинаниях. Эмпирическим фактом является то, что во всех примитивных обществах магия и выдающаяся личность всегда идут рука об руку. Таким образом, магия всегда совпадает с личными удачами, мастерством, отвагой и силой ума. Неудивительно, что она считается источником успеха.

Такая персональная репутация мага и ее роль в укреплении веры в эффективность магии обусловливают интересное явление: его можно назвать «текущей мифологией» магии. Каждый «большой» маг обрастает ореолом историй об удивительных исцелениях или убийствах, добычах, победах и любовных завоеваниях. В каждом обществе дикарей такие истории образуют костяк веры в магию, так как непрерывная хроника магических чудес, подтверждаемых личными эмоциональными переживаниями, которые имеются у каждого, упрочивает веру в магию до такой степени, что она оказывается вне всяких сомнений и подозрений. Всякий выдающийся специалист, практикующий магию, помимо того, что он апеллирует к традиции и к наследию предшественников, создает свой личный вариант «наработанных чудес».

Таким образом, миф — это не мертвый продукт ушедших веков, сохраняющийся лишь как любопытное повествование.

Это живая сила, постоянно порождающая новые явления, постоянно окружающая магию новыми подтверждениями. Магия движется славой древней традиции, но она также создает свою атмосферу вечно рождающегося мифа. Существует как совокупность устоявшихся, стандартизованных и составляющих фольклор данного племени легенд, так и постоянный поток рассказов о текущих событиях, подобных тем, что происходили в мифические времена. Магия является связующим звеном между исконным мастерством Золотого Века и чудотворной силой настоящего. Поэтому магические формулы изобилуют мифологическими аллюзиями, которые, будучи высказаны, высвобождают силы прошлого и переносят их в настоящее.

Все это позволяет нам увидеть роль и значение мифологии в новом свете. Миф — не есть дикарское гипотезирование о происхождении вещей, порожденное философским интересом. Не является он также и результатом наблюдений над природой — чем-то вроде символического представления ее законов. Миф — это историческое изложение одного из тех событий, которые раз и навсегда утверждают истинность того или иного рода магии. Иногда это действительное свидетельство магического откровения, исходящее непосредственно от первого человека, которому магия открылась при каких-то драматических обстоятельствах. Чаще же миф состоит в изложении того, каким образом магия стала достоянием клана, общины или племени. В любом случае он является свидетельством ее истинности, ее родословной, верительной грамотой ее притязаний на состоятельность. И как мы уже видели, миф является естественным продуктом человеческой веры, потому что каждая сила должна явить свидетельства своей эффективности, должна действовать и славиться своим действием, чтобы люди могли верить в ее могущество. Каждое верование порождает свою мифологию, ибо нет никакой веры без чудес, и главный миф — это просто рассказ о первом чуде магии.

Можно сразу же добавить, что миф может относиться не только к магии, но и к любой форме социальной власти или социального притязания. Он всегда используется для объяснения особых привилегий или обязанностей, впечатляющего социального неравенства, тяжкого бремени социального ранга — как очень высокого, так и очень низкого. Мифологические рассказы также прослеживают истоки религиозных верований и власти религии. Религиозный миф, однако, является скорее откровенной догмой — утверждением веры в потустороннюю реальность, в сотворение мира, в природу богов — представленной в форме рассказа. Вместе с тем, «социологический миф», особенно в примитивных культурах, обычно сливается с легендами об источниках магической силы. Можно без преувеличения сказать, что самой типичной, самой высокоразвитой мифологией примитивных обществ является мифология магии, и функция мифа заключается не в объяснении происхождения вещей, а в утверждении существующего порядка, не в удовлетворении человеческой любознательности, а в упрочении веры, не в развертывании занимательной фабулы, а увековечивании тех деяний, которые свободно и часто совершаются сегодня и столь же достойны веры, как свершения предков. Эту тесную и глубокую связь между мифом и культом, эту прагматическую функцию мифа, состоящую в укреплении веры, ученые так упорно не замечали в своем непомерном увлечении этиологической, или объяснительной, теорией мифа, что было совершенно необходимо подробно осветить ее.

Магия и наука

Нам пришлось сделать экскурс в проблемы мифологии, чтобы обнаружить, что миф порождается воображаемыми или реальными успехами магии. Ну а как насчет ее неудач? При всей той мощной поддержке, которую магия черпает в стихийной вере и стихийном обряде — производных острого желания

или неконтролируемого чувства — при всей той впечатляющей ауре, какую придают ей личный авторитет, социальное влияние практикующих магов и слава об их успехах — при всем этом случаются и провалы, и срывы. Мы бы сильно недооценили ум и логику дикаря, его способность извлекать реалистические выводы из практического опыта, если бы посчитали, что он не осознает этого или пренебрегает этим.

Во-первых, магия требует строгого соблюдения множества условий: точное воспроизведение заклинания, безукоризненное исполнение обряда, неукоснительное следование табу и предписаниям, которые сильно сковывают мага. Если одно из многочисленных условий не выполняется, магия не удается. И даже если магический акт выполнен совершенно безупречно, его результат все же может быть сведен на нет: ибо на всякую магию существует своя противомагия. Если, как мы показали, магия рождается из сочетания упорного желания человека со своенравной прихотью случая, то каждое желание, положительное или отрицательное — каждое «хочу» и каждое «не хочу» — должно иметь свою магию. Во всех своих социальных и вселенских амбициях, во всех своих стремлениях добиться счастья и завоевать благосклонность судьбы человек действует в атмосфере противодействия, соперничества, зависти и недоброжелательства. Ибо удача, собственность и даже здоровье — вещи соизмеримые и сопоставимые, и если ваш сосед имеет больше скота, больше жен, больше здоровья и больше власти, чем вы, то вы чувствуете себя превзойденным и униженным. И такова уж натура человека, что он испытывает от чужих неудач столь же острое удовлетворение, как и от своих успехов. Этой социологической игре желания и «противожелания», амбиций и враждебности, успеха и зависти соответствует игра магии и «контр-магии», или же магии белой и магии черной.

В Меланезии, где я непосредственно изучал эту проблему, не существует ни одного магического действия, относительно которого нет твердого убеждения в том, что ему имеется про-

тиводействие: если оно окажется сильнее, то может полностью свести на нет результат первого. В некоторых видах магии, как, например, в тех, что имеют дело со здоровьем и болезнями, формулы фактически представлены парами. Колдун, обучающийся ритуалу, вызывающему какую-то болезнь, в то же время выучивает формулу и обряд, которые могут полностью аннулировать действие вредоносной магии. Так же и в любовной магии: здесь тоже не только действует убеждение, что если для того, чтобы завоевать одно сердце, используются две формулы, то более сильная возьмет верх над более слабой, но имеются и заклинания, призванные охладить чувства любовницы или жены своего соперника. Представлен ли этот дуализм магии в остальном мире так же последовательно, как и на островах Тробриан — трудно сказать, но тот факт, что оппозиция белой и черной, положительной и отрицательной магии существует повсюду, не подлежит сомнению. Таким образом, неудачу магии всегда можно объяснить ошибкой памяти, небрежностью исполнения, несоблюдением табу, и — последнее, но не менее важное, — тем, что кто-то применил «контр-магию».

Теперь мы можем более полно определить соотношение магии и науки, в общих чертах уже обозначенное выше. Магия сродни науке в том, что она всегда имеет определенную цель, тесно связанную с человеческими инстинктами, потребностями и занятиями. Искусство магии направлено на достижение практических целей. Подобно другим умениям и ремеслам, она также руководствуется «теорией», системой принципов, которые диктуют то, каким образом должно быть выполнено действие, чтобы оно было эффективным. Анализируя магические заклинания, обряды, вещества и предметы, мы обнаружили, что имеется ряд общих принципов, которые в них выражены. Как наука, так и магия развивают свой собственный метод. В магии, как и в других искусствах, человек может уничтожить то, что он сделал, или исправить нанесенный им ущерб. Действительно, в магии количественные эквиваленты черно-

го и белого, по всей вероятности, должны быть намного более уравновешены, а следствия колдовства в большей степени могут быть ликвидированы анти-колдовством, чем это возможно в любом другом практическом мастерстве или ремесле. Одним словом, как магия, так и наука проявляют определенное сходство, и вслед за сэром Джеймсом Фрэзером мы можем вполне обоснованно назвать магию псевдонаукой.

Ложный характер этой псевдонауки отнюдь не трудно распознать. Наука, даже в форме примитивных знаний дикаря, основывается на обычном, универсальном опыте повседневной жизни, опыте, добытом человеком в борьбе с природой за свое существование и безопасность, основанном на наблюдении и закрепленном рассудком. Магия основывается на специфическом опыте эмоциональных состояний, когда человек наблюдает не над природой, а над самим собой, когда не рассудок постигает истину, а игра эмоций с человеческим организмом создает иллюзию откровения. Наука основывается на убеждении, что опыт, усилия и логика действенны; а магия — на вере в то, что надежда не может не сбыться, а желание не может быть обмануто. Научные учения диктуются логикой, а учение магии — ассоциацией идей под воздействием желания. Эмпирическим фактом является то, что совокупность рациональных знании и совокупность знании магических, каждая, включены в различные традиции, в различный социальный контекст, в различные виды деятельности. И все эти отличия ясно осознаются дикарями. Одно составляет сферу мирского; другое, окруженное таинственностью, предписаниями и табу, является частью сферы сакрального.

Магия и религия

Как магия, так и религия зарождаются и функционируют в ситуациях эмоционального стресса, таких, как кризисы жизненного цикла и жизненные тупики, смерть и посвящение в

племенные таинства, несчастная любовь и неудовлетворенная ненависть. Как магия, так и религия предлагают выход из ситуаций и состояний, не имеющих никакого эмпирического разрешения, только посредством ритуала и веры в сверхъестественное. Эта сфера в религии охватывает веру в призраков и духов, мифических хранителей племенных тайн, примитивных посланцев провидения; в магии — веру в ее первозданную силу и могущество. Как магия, так и религия основаны строго на мифологической традиции и обе существуют в атмосфере чуда, в атмосфере постоянных проявлений чудотворной силы. Обе они окружены запретами и предписаниями, которые отграничивают сферу их влияния от мира профанного.

Что же тогда отличает магию от религии? В качестве отправного пункта мы выбрали самое отчетливое и ясное разграничение: мы определили магию как практическое искусство в сфере сакрального, состоящее из действий, которые являются только средствами достижения цели, ожидаемой как их следствие; религию же — как совокупность самодостаточных актов, цель которых достигается самим их свершением. Теперь мы можем проследить это отличие более глубоко. Практическое ремесло магии имеет свою ограниченную, узко очерченную технику: заклинание, обряд и наличие исполнителя — вот что образует ее нехитрое триединство, своего рода магическую Троицу. Религия, с ее многосложными аспектами и целями, не имеет такой простой техники, и ее единство может быть обнаружено не в форме ее действий и даже не в единообразии ее содержания, а, скорее, в функции, которую она выполняет, и в ценностном смысле ее веры и ритуала. И опять же, вера в магию, сообразно своему незамысловатому практическому характеру, исключительно проста. Она всегда заключается в убеждении в способности человека достигать некоторых определенных результатов посредством определенных заклинаний и обрядов. В религии же мы имеем целый мир сверхъестественных объектов веры: пантеон духов и демонов, благо-

склонные силы тотема, дух-хранитель, племенной Всеотец и образ загробной жизни образуют вторую сверхъестественную реальность примитивного человека. Мифология религии также более разнообразна, сложна и креативна. Обычно она сосредоточена вокруг различных догматов веры и развивает их в космогонии, сказаниях о деяниях культурных героев, богов и полубогов. Мифология же магии, несмотря на всю свою значимость, состоит лишь из неизменно повторяющихся переутверждений первичных достижений.

Магия, особое искусство, предназначенное для особых целей, во всякой своей форме становится однажды достоянием человека и дальше должна передаваться по строго определенной линии из поколения в поколение. Поэтому с самых ранних времен она остается в руках избранных, и самой первой профессией человечества является профессия колдуна или знахаря. Религия же, напротив, в примитивных условиях является делом всех, в котором каждый принимает активное и равноценное участие. Каждый член племени должен пройти инициацию, а затем сам участвует в инициациях других, каждый причитает, скорбит, копает могилу и поминает, и в должное время каждый, в свою очередь, тоже будет оплакан и помянут. Духи существуют для всех, и каждый становится духом. Единственная специализация в религии — т.е. ранний спиритуалистический медиумизм — является не профессией, а индивидуальным даром. Еще одно отличие магии от религии — игра черного и белого в колдовстве. Религии на ранних стадиях не присуще столь явное противопоставление добра и зла, благотворных и вредоносных сил. Это также связано с практическим характером магии, которая стремится к конкретным, легко поддающимся оценке результатам, в то время как ранняя религия, хотя и является носительницей нравственности по сути своей, оперирует с роковыми, непоправимыми событиями, а также входит в контакт с силами и существами куда более могущественными, чем человек. Не ее это дело — пере-

делывать дела человеческие. Афоризм — страх прежде всего создал богов во вселенной — представляется определенно неверным в свете антропологии.

Чтобы в полной мере понять различие между религией и магией и иметь ясную картину тройственного созвездия магии, религии и науки, давайте кратко очертим культурную функцию каждой.

Функция примитивных знаний и их значение уже рассматривались, и действительно понять их несложно. Знакомя человека с его окружением, позволяя ему использовать силы природы, наука, примитивные знания даруют ему огромное биологическое преимущество, высоко поднимая над остальным мирозданием. К пониманию функции религии и ее значения мы пришли в обзоре верований и культов дикаря, представленном выше. Там мы показали, что религиозная вера обосновывает, закрепляет и развивает все полезные установки, такие, как почтение к традиции, гармония с окружающим миром, мужество и самообладание в борьбе с трудностями и перед лицом смерти. Эта вера, воплощаемая в культе и обряде и поддерживаемая ими, имеет огромное биологическое значение и открывает человеку примитивной культуры истину в более широком, прагматическом смысле слова.

В чем же культурная функция магии? Мы видели, что любой инстинкт и эмоция, любое практическое занятие могут завести человека в тупик или подвести его к пропасти — когда пробелы в его знаниях, ограниченность его способности к наблюдению и размышлению в решающий момент делают его беспомощным. Человеческий организм реагирует на это спонтанным взрывом эмоций, в котором рождаются зачатки магического поведения и зачаточная вера в его эффективность. Магия закрепляет эту веру и этот рудиментарный обряд, отливает их в стандартные, освящаемые традицией формы. Таким образом, магия обеспечивает примитивного человека готовыми ритуальными способами действий и верованиями, опреде-

ленными духовными и материальными техниками, которые в критические моменты могут послужить как бы мостами, перебрасываемыми через опасные пропасти. Магия позволяет человеку с уверенностью заниматься своими важными делами, сохранять устойчивость и целостность психики при вспышках гнева, в приступах ненависти, при безответной любви, в минуты отчаяния и тревоги. Функция магии заключается в ритуализации человеческого оптимизма, в укреплении его веры в победу надежды над страхом. Магия есть свидетельство того, что для человека уверенность важнее сомнения, упорство лучше, чем колебания, оптимизм предпочтительнее пессимизма.

Глядя издалека и свысока, с вершин нашей развитой цивилизации, нам, куда более надежно защищенным, легко увидеть всю вульгарность и несостоятельность магии. Но без ее силы и руководства ранний человек не мог бы справляться со своими практическими трудностями так, как он это делал, не смог бы продвинуться к более высоким стадиям развития культуры. Вот почему в примитивных обществах магия имеет универсальное распространение и такую огромную власть. Вот почему мы находим магию неизменным спутником всякого важного занятия. Я думаю, мы должны видеть в ней воплощение высокого безрассудства надежды, которое и сегодня остается наилучшей школой человеческого характера.

Примечания:

1. Наиболее важными работами по примитивной религии, магии и знаниям, прямо или косвенно цитируемыми в тексте, являются: E.B.Tylor, Primitive Culture, 4th ed., 2 vols., 1903; J.F.McLennan, Studies in Ancient History, 1886; W.Robertson Smith, Lectures on the Religion of the Semites, 1889; A.Lang, The Making of Religion. 1889; A.Lang. Magic and Religion, 1901. Эти работы, хотя и содержат устаревшие материалы, а также некоторые устаревшие выводы, тем не менее дают пищу для размышлений и заслуживают изучения. Совершенно новыми и представляющими самые

современные точки зрения являются классические работы Фрэзера: J.Frazer, The Golden Bough, 3rd ed.; Toteniism and Exogamy, 4 vols., 1910; Folklore in the Old Testament, 3 vols., 1919; The Belief in Immortality and The Worship of the Dead, 3 vols., 1913-24.

2. Наряду с работами Фрэзера следует прочитать две превосходные работы Кроули: E.Crawley, The Mystic Rose, 1902; The Tree of Life, 1905. См. также две исключительно важные работы, посвященные морали: E.Westenuarck, The Origin and Development of the Moral Ideas, 1 vols., 1905; L.T. Hobhouse, Morals in Evolution, 2nd ed., 1915. Далее:O.O.Вгт1.оп, Religions of Primitive Peoples, 1899; K.Th.Preuss, Der Ursprung der Religion, und Kunst, 1904 (in: «Globus» serially);^ R.R.Marett, The Threshold of Religion, 1909; H.Hubert., M.Mauss, Melanges d'histoire des religions, 1909; A.van Gennep, Les Rites de passsage, 1909; J.Hariison, Themis, 1910-12; I.King, The Development of Religion, 1910; VV.Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, 1912; E.Durkheini, Les Formes element. aires de la Vie religieiise, 1912; P. Ehrenreich, Die Allgemeine Mytlmlogie, 1910; R.H.Lowie, Pri initive religion, 1925. Энциклопедический обзор фактов и мнений можно найти в объемной книге Вундта: W.Wundt, V' oikerpsychologie, 1904 ff.
3. Превосходной и незаменимой для серьезного ученого является и энциклопедия Хастингса: J. Hastings, Encyclopedia of Religion and Ethics. Примитивные знания в частности обсуждаются Леви-Брюлем: LevyBruhl, Les fonctiofis mentalees dans les societes inferieures, 1910. См. также: F.Boas, The Mind of Primitive Man, 1910; R.Thuniwald, Psycfiologie des Priniitiven Mensclien, in: Hfindbncli der vergl. Psycliol., ed. by G.Kafka, 1922; A.A.Goldenwasser, Early Civilization, 1923; R.H.Lowie, Primitive Society, 1920; A.L.Kroeber, Anthropology, 1923. Более подробную информацию о туземцах Меланезии см.: R.H.Codrington, The Melanesia/is, 1891; C.G.Selignian, The Melanesians of British New Guinea, 1910; R.Thuniwald, Forschungeit auf den Solominsein und Bismarckarchipel, 1 vols., 1912; R.T.Thumwald, Die Gemeinde der Banaro, 1921; B.Malinowski, T lie Natives of Mail и, 1915 (in: Trans. of the R. Soc. of S. Australia, Vol.XXXIX); «Baloma», in: Journ. of the R. Anthrop. Institute, 1916; B. Malinowski, Argonauts of the Western Pacific, 1922, см. также: B. Malinowski, in: Psyche, III, 2; IV, 4; V, 3, 1923-5.

Жорж Дюмезиль

ТРИ ФУНКЦИОНАЛЬНЫХ РОДА У СЕВЕРНЫХ ОСЕТИН[1]

Жорж Дюмезиль

В то время как в других национальных циклах герои происходят из разных родов, здесь различаются три основных рода, которые, по правде говоря, оставляют на долю других мало героев.

Эти три рода — Алагата, Ахсартагката и Бората. Они составляют то, что в сказаниях часто называется ærtæ Narty «три группы Нартов», по существу, все общество в целом [1]. Все они живут на одном горном склоне — Ахсартагката вверху, Алагата посередине, Бората внизу, составляя три квартала или три села, постоянно связанные друг с другом, — «Верхние Нарты», «Средние Нарты», «Нижние Нарты» (Uællag Nart, Astsæukkag Nart, Dællag Nart) [2]. Остальные живут в другом месте, в отдалении: например, чтобы попасть от Ахсартагката во «Внешнюю деревню», где живут Ацата, нужен проводник [3].

Эти три рода созданы по образу и подобию осетинских: та же главенствующая роль принадлежит старикам, то же место отводится женщинам, младшим, детям от наложниц (kævdæsard), рабам. Осетины не представляют себе иначе и небожителей, которые при едином исламском или христиан-

[1] Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. Москва, 1976.

ском боге продолжают жить как древние божества [4]. Таким образом, существует род Уациллата, «святые Ильи» (Уацилла — дух грозы), род Тутырта «Теодоры» (Тутыр, один из многих святых, именуемых «Теодором», повелитель волков). Как мы видим, все эти роды носят во множественном числе имя своего постоянного главы. Нартовские же роды, которые считают себя всего лишь человеческими, носят имя своего основателя, вне зависимости от того, жив он или нет. Правда, об Алаге ничего не известно, зато Ахсартагката происходят от Ахсартага, героя патетического приключения, а Бората — от Бора.

У каждого из трех родов есть свое преимущество, которое его и отличает. Теоретически оно определяется так, как записал фольклорист М. С. Туганов [5]: «Бориатæ адтæнцæ фонсæй гъæздуг, Алæгатæ адтæнцæ зундæй тухгин, Ахсæртæгкатæ адтæнцæ бæгъатæр æмæ хъаруæгин лæгтæй. Бората (Бориата) были богаты скотом (fons), Алагата были сильны умом (zund), Ахсартагката отличались храбростью (bæhatyr) и были сильны людьми (læg)».

Относительно Бората и Ахсартагката эти определения тут же могут быть проверены.

Бората

Фамилия не поддается ясному толкованию, но отличительное свойство Бората, их жизненный принцип — богатство. И только глава рода проявляет как-то свою личность. Имя его — Буræфæрнyg или Боræфæрнug; первый элемент этого имени, может быть, является родовым (Абаев), а возможно, представляет собой видоизменение beuræ (ирон. biræ), т. е. «много» (Шифнер, Миллер), второй — farn — авестийское χvarənah элемент φαρν-, φερν стольких персидских имен, транскрибированных греками (Φαρνάβαζος, Τισσαφέρνης…), который у осетин означает довольство, богатство и также счастье [6]. Бурафарныг

действительно тип спесивого богача, почти карикатурный. Прежде всего, у него отсутствует даже не храбрость, — элементарное чувство чести. Вместо того чтобы сражаться, он действует как заговорщик и подстрекает других. И вот он и его сыновья оказываются неизбежной жертвой героя Батраза [7] из рода храбрецов. Он знаменит своей роскошью [8]:

«В Нижних Нартах жил Нарт Бурафарныг. Было у него семеро сыновей. Очень баловал Бурафарныг своих семерых сыновей: были у них шапки из одной хорасанской мерлушки, рубашки из одного сукна, ноговицы и чувяки — из одной кожи» (Уыдис сын иу уæлдзармæй хорасан худтæ, иу фæсмынæй куырæттæ, иу сæракæй сæнгæйттæ æмæ дзабыртæ).

Ну, а когда Бурафарныг хочет задать пир... [9]

«Из одного ущелья велел пригнать вереницу быков, из другого ущелья — стадо мелкого скота. Забили их. Собрались, конечно, все Нарты,– сидят, пируют на нартовском кувде,– а то как же!».

Не отстает от него и весь род. Чтобы почтить достойной тризной своих предков, Бората за семь лет до срока начинают копить плоды своих трудов, за три года приглашают гостей, обещая, что получит награду не только победитель, как это обычно бывает [10], но и каждый, кто примет участие в игрищах.

Сыновья Бурафарныга, юноши из Нижней деревни, считают себя хорошими стрелками. Но достаточно появиться малолетнему Батразу из Верхних Нартов, чтобы поставить их на место: их прекрасные стрелы превращены в мишень и разлетаются на мелкие части [11].

Вся Нижняя деревня пировала у Бурафарныга [12]: «Когда поели, попили вдосталь, Сырдон и говорит молодым, чтобы потешились с луком да стрелами. Молодежь из Нижних Нартов вся как есть отправилась на игры.

Игра у них была в самом разгаре, когда вдруг из Верхних Нартов выбрался Батраз, весь в золе. Нижненартовская сытая молодежь и говорит ему для забавы:

– Стрельни и ты разок, мальчик!

Он пустил стрелу, но она до мишени и не долетела. Ну, молодые Нарты, конечно, засмеялись.

А Батраз им и говорит:

– Я в такую мишень не бью, а хотите, чтоб я выстрелил,– поставьте мишенью свои стрелы.

Поставили они свои стрелы. Батраз прицелился, и стрелы молодежи из Нижних Нартов взлетели вверх и, словно снег, мелкими кусочками на землю посыпались.

Помертвела нижненартовская спесивая молодежь. А Батраз повернулся, сел на землю, оперся подбородком на руки и стал насвистывать.

Один юноша пошел к пирующим и говорит:

– Стрелы нашей молодежи разнес на кусочки чумазый мальчишка Ахсартагката!

Тогда Бурафарныг говорит ему [Батразу]: «Если ты такой лучник и стрелок, вон на берегу моря наши избранные молодцы всемером целятся в яйцо, поди, потягайся с ними». Повернулся Батраз и, ничего не сказав, отправился на берег моря. Подошел он к семерым юношам, поздоровался и говорит:

– Я пришел к вам — слыхал, будто целитесь в яйцо с одного берега моря на другой.

В ответ один из них дал ему лук и стрелы. Батраз пустил стрелу, и она упала на самую середину моря.

Ну, посмеялись и они над ним, конечно.

– Я в такую мишень не бью,– снова говорит Батраз,– воткните в яйцо иглу и пусть попадает в нее тот, кто считает себя мужчиной.

Воткнули в яйцо иглу. Стреляет нижненартовская избранная молодежь, да куда там. Батраз пустил стрелу, и прошла она сквозь игольное ушко.

Батраз не стал ахать и охать, а связал всех семерых и принес их на ныхас в Нижние Нарты. Свалил их там, а сам повернулся, руки за спину, снова засвистел песню и направился домой».

Ахсартагката

Ab uno disce omnes: в юном Батразе лишь проявились в крайней степени фамильные черты Ахсартагката. Этот род включает два поколения самых прославленных героев: Урызмаг и Хамыц — «старшие», Сослан (Созырыко) и Батраз — «младшие». Большая часть эпоса посвящена их подвигам. Имя родоначальника показательно: Æxsærtæg произошло от Æxsar(t), имени его брата-близнеца, которое означает «силу», «храбрость», «героизм»: это закономерное в осетинском фонетическое развитие индоиранского слова, которое на санскрите — ksatra означает «мощь» и «принцип военной функции», несомой кастой кшатриев, а в авестийском — χšoθra, при зороастрийской реформе дало имя архангелу второй функции, заменившему Индру. Когда Ахсартагката после набегов возвращаются с добычей, они тут же проедают ее, раздают и без предусмотрительной Сатаны, хозяйки их дома, часто оставались бы ни с чем. Об их богатстве, как таковом, нигде ничего не говорится, зато их воинские доблести превозносятся торжественно и многократно. Когда пятеро из них пришли сватать разборчивую Уадзафтау, мать девушки польщена [13]: «Я согласна, но спросите самое мою дочь. Ахсартаговых ни в чем не упрекнешь. Даже небо не смеет греметь от страха перед этими братьями, такой силой славятся они среди Нартов».

Когда духи (зэды и дуаги), собравшиеся у Сафы — покровителя домашнего очага, видят юного Сослана, они восхищены: «О Ахсартагката — большой и сильный род, ничего он не страшится, синим огнем пылает в жажде боя» [14].

Они и сами знают, на что равняться: когда Батраз срубает одним махом шесть из семи голов некоего чудовища,– жертва молит поскорее с нею покончить. «Нарты Ахсартагката,– отвечает герой,– так же как Илья, не повторяют удара» [15].

Уже в силу данных им характеристик эти два рода обречены на столкновение — ниже мы рассмотрим рассказ о нем

[16]. Оговоримся пока только, что противоречия между Бората и Батразом продлятся далеко за пределы детства героя. В мрачном заговоре, который завершается убийством отца Батраза, Хамьща, Бурафарныг выступает не исполнителем, а подстрекателем. Правда, у него веские основания жаловаться на этого блестящего вояку [17].

«Нарт Хамыц был среди Нартов именитым человеком. В походы ходил, в битвах бился и много добра сделал Нартам. Но Бурафарныг Бората давно на него злобу таил. А вышло это так. Во рту у Хамыца был зуб Аркыза. Он имел такое свойство: стоило Хамыцу показать этот зуб — и во всем женском роду-племени не нашлось бы такой, которая бы устояла перед его волей. Много обид навлек на себя Хамыц через это. Когда не стало жены его Биценон, случилось ему согрешить и с женой Бурафарныга Бората. Бурафарныг затаил в душе злобу, но не знал, как отомстить — не решался пойти против Хамыца».

Бурафарныг обращается к союзнику Сайнаг-алдару и втягивает в заговор «отребье Ахсартагката» (предатели есть всюду). Затем Бората предусмотрительно ограничивают свое участие тем, что указывают убийце дорогу, по которой обычно следует намеченная жертва: Хамыца убивают врасплох. Месть Батраза страшна. Одного за другим карает он Сайнаг-алдара, Бурафарныга, его сыновей и становится гонителем не только Нартов, но и небесных духов, так что сам бог вынужден вмешаться и предать его смерти. Обращение Батраза с Бурафарныгом и его родными жестоко до крайности [18].

«Едет он, едет, и дорога привела его к дому Бурафарныга Бората. Направил коня во двор, спешился и крикнул в сторону дома: «Бурафарныг! Выйди-ка, гость к тебе пожаловал». Бурафарныг вышел и, увидев, что это Батраз, схватился за меч, но не успел вытащить, Батраз ударил его, и голова Бурафарныга скатилась на землю.

Вскочил Батраз на коня и сделал вид, будто удирает, чтобы выманить в погоню семерых сыновей Бурафарныга. Семеро

сыновей Бурафарныга стали гнаться за ним по пятам, а когда растянулись по всему пути, Батраз обернулся и по одному стал убивать. Перебил всех семерых, снял с них головы, сложил в переметную суму, вернулся во двор Бурафарныга и прокричал:

– Выгляньте наружу, ваши семеро мужей прислали вам яблок! Выглянули жена Бурафарныга и его семеро снох. Батраз бросил перед ними срубленные головы.

Заголосили жена Бурафарныга и его семеро снох и стали клясть Батраза последними словами. Батраз разгневался и погнал их перед собой всех восьмерых, мол, хлеб молотить с вами стану, и пригнал их на берег Черного моря. Накосил там терновника, сложил, как для молотьбы, поставил мать посередине, а снох по краям, запряг [19], как скотину на току, и целый день гонял босыми по колючкам. Когда ноги их стали сплошной раной, отпустил домой».

Алагата

Рядом с этими двумя родами — «богачей» и «воинов» — род «умных», как его определяют, играет частную, очень ограниченную роль, которая не имеет отношения к уму, но затрагивает другую, не менее важную сторону «первой функции». Именно у них собираются все три рода на коллективное бражничанье.

Вспомним, как Квинт Курций толкует значение чаши-талисмана древних скифов: «patera cum iisdem [т. е. amicis] uinum diis libamus». Для него, или, вернее, для тех, кто рассказал ему эту историю, в этом-то и заключалась «первая функция» в противовес сельскохозяйственному изобилию или войне. Это и у осетин высшее священнодействие, так как пиры такого рода — важнейший религиозный культовый акт общественной и частной жизни. Слово, означающее у них «пир» — kuvd, производное от глагола kuvyn «молиться». Собрание начинается всегда с молитвы и жертвоприношения духу или святому, праздник которого отмечают,– то и другое совершает старей-

ший из присутствующих; и только после того как первый рог хмельного и первый кусок (называемые словом того же корня — «кувæгкаг») переданы самым старшим за столом самому младшему, у сотрапезников начинается пантагрюэлевское веселье. Великое бражничанье ирландских эпических героев во время сезонных праздников свидетельствует если не о таких же верованиях, то о таком же ритуале.

Алагата не участвуют ни в каких столкновениях и никогда не упоминаются среди участников походов. Из сказаний в их нынешнем виде нельзя понять, откуда они берут яства для пиров [20]. Во всяком случае, пиры они задают не частным образом, а выполняя свои общественные обязанности [21]. Потому что речь идет именно об этом, а не просто о тех более или менее многолюдных трапезах, которые бывают в каждом доме. Все нартовское общество собирается у них, собирается по праву и не всегда по их инициативе: бывает, что в чрезвычайных обстоятельствах, например, когда Нарты встревожены вестью о прибытии неизвестного богатыря, Сатана, хозяйка дома Ахсартагката, говорит им [22]: «Ступайте быстро на пир в большой дом Алагата, сядьте семью рядами. Сослана поставьте виночерпием».

Пиршествами, устройством которых ведают Алагата, они не руководят. Обычно Нарты рассаживаются, за тремя-четырьмя длинными столами, во главе каждого из которых сидит старший из числа собравшихся героев [23], а обслуживает другой герой, также не принадлежащий к роду Алагата.

Но Алагата берут на себя руководство, когда появляется хранимая ими волшебная чаша [24] Нартамонга или Уацамонга — «указующая Нарта» [25] (...).

Таким образом, Алагата играют ту же роль, что у Геродота νομάρχης, а также маги, потому что ведь чаша — волшебная. Они хранят у себя Нартамонга и торжественно приносят на кувд. Возможно, она используется ими и для других целей, и тогда Алагата сами ставят условия. Например, во время кувда, когда соперничающие друг с другом Сослан и Челахсартаг пля-

сали и на полу и на столах, а один из них — даже на концах поднятых кверху нартовских мечей. «Алагата вынесли Уацамонга, четырехугольную чашу Нартов, полную ронга, и сказали:

– Кто спляшет с чашей на голове, не пролив ни капли, тот и есть лучший плясун» [26].

Пиршества у Алагата предоставляют случай для другой, менее приятной церемонии, которую нартовские сказания осуждают и охотно прерывают вторжением юного героя-мстителя, — она соответствует другому старинному скифскому обычаю — умерщвлению стариков. По свидетельству Плиния («Естественная история», IV, 26) и Помпония Мела (III, 5), по обычаю satietas vitae требовалось от стариков покончить с собой, бросившись в море с некоей скалы. В мартовском эпосе описан подобный случай [27].

«Урызмаг под старость превратился в посмешище Нартов, молодежь стала плевать на него и вытирать о платье его свои грязные стрелы. Напрасно Сатана пытается успокоить мужа: «Ведь есть же поговорка: и камень стареет, и дерево стареет»,– все мудрые увещевания напрасны: Урызмаг решил умереть.

Он приказал заколоть своего коня, сделать из шкуры бурдюк, зашить себя в него и бросить в море».

Пир нартов. Худ. Махарбек Туганов

Однако чаще всего старика устраняли насильственно и иным путем. Его приглашают к Алагата [28], чтобы за столом либо отравить, либо усыпить, во всяком случае, с ним произошло бы одно из двух, если б не появился Батраз и не пресек ход событий мечом [29].

«Батраз жил на небе. А на земле его дядя Урызмаг в это время одряхлел и перестал бывать на пирах и увеселениях. Он с трудом приходил только на ныхас. Молодые Нарты собрались в доме Алагата на пир и решили предать Урызмага постыдной смерти».

При пособничестве коварного Сырдона они добиваются того, что Урызмаг принимает приглашение. Но Сатана дает ему волшебный платок: если будет грозить опасность, он только должен бросить платок на пол,– и она тут же узнает обо всем и выручит мужа из беды. И в самом деле, видя, что его спаивают, Урызмаг бросает на пол платок. Чудом предупрежденная Сатана обращается к Богу с просьбой отпустить с неба на землю юного Батраза. Тот спускается и узнает от нее обо всем.

«Опоясался Батраз своим мечом, пришел к дому Алагата и стал на пороге. Умар Алагата пропел такую песню: «О Нарты! Послушайте! Наши дворняги загнали в щель старого черного кабана, не выйти ему оттуда, и мы его там уморим». Урызмаг, заметив на пороге Батраза, в ответ пропел: «Нарты! А я ведь поставил против дворняг самую лихую борзую, которая им не уступит!». После чего Батраз бросился на Нартов и всех перебил».

В древности такие сцены не были из ряда вон выходящим преступлением, кознями против того или иного старика, это было общее правило, которому подчинялись все. Пир в доме Алагата — естественная обстановка, в которой совершались эти насилия, освященные одновременно и религией и правом.

Таким образом, Алагата действительно несут первую функцию, и это иллюстрируется характерными чертами: бражничанье на многолюдных собраниях, чудесные свойства волшебной чаши,

физическое уничтожение стариков. Определение этой функции, записанное Тугановым, выявляет другую ее сторону — ум.

Функциональное значение рода Алагата на первый взгляд проявляется не столь четко, как у двух других, поскольку понятия «богатство» и «воинственность» представляются при определенных военных и экономических условиях более простыми и неизменными, чем религия, глубоко нарушенная обращением в ислам или в христианство. Как подразумевает их родовое имя, в старину они рассматривались также как самые высокопоставленные из Нартов. Alæg фонетически закономерно восходит к *āгуaka при помощи словообразовательного суффикса, который широко использовался еще в скифском и особенно в осетинском языке,– это производное от древнего индоиранского слова агуа «ариец» [30].

Примечательно это настойчивое распределение «æртæ Нарты» — трех нартовских родов по трифункциональной структуре не только в теории, но и в самом материале сказаний. Выявляется та же «модель» идеального общества, которая рисовалась две тысячи четыреста лет назад в легенде Геродота о талисманах, упавших с неба, и, конечно, о γένη, происшедших от трех сыновей Таргитая. И это несмотря на то, что после скифских времен общество имело весьма отличную социальную организацию. Следовательно, преемственность фольклорных традиций осетин выдержала такое испытание временем, равного которому я не знаю.

Примечания:

1. В частности, таково нартовское общество во всех сказаниях сборника «Нарты кадджытæ». Nart — собирательное (род. п. Narty), единственное число — Nærton.
2. Так в «Нарты кадджытæ», стр. 221–224.
3. В «Нарты кадджытæ», стр. 197 — Fæs Nart.
4. G. Dumézi1, A propos de quelques représentations folkloriques des Ossètes.

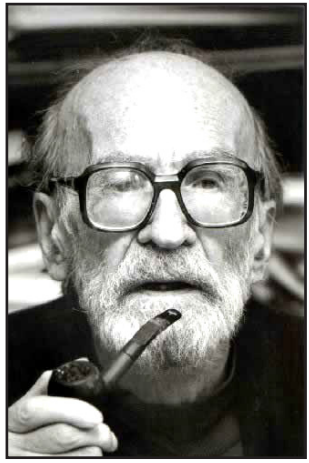
5. «Кто такие нарты?» — ИОНИИК, I, 1925, стр. 373. Формы дигорского диалекта, соответствующие иронским fos, zond; Boriatæ — довольно распространенный вариант.
6. H. W. Bailey, Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books, Oxford, 1943, стр. 63. Мы имеем сейчас много персидских собственных имен в эламской транскрипции, образованных от этого слова (см.: E. Benveniste, Titres et noms propres en iranien ancien, Paris, 1966, стр. 78, 79,81-84,86,90,93). (...)
7. Я употребляю везде имя Батраз, которое кажется предпочтительнее, хотя чаще встречается Батрадз; см.: В. И. Абаев, Историко-этимологический словарь осетинского языка, I, М.–Л., 1958, стр. 240–241.
8. «Нарты кадджытæ», стр. 193–194.
9. Там же, стр. 195.
10. Там же, стр. 346.
11. Там же, стр. 194.
12. Там же, стр. 195–196.
13. «Памятники», II, стр. ,49.
14. «Нарты кадджытæ», стр. 67.
15. Там же, стр. 239.
16. Ж. Дюмезиль. Осетинский эпос и мифология. М., Наука, 1977. с.198.
17. «Нарты кадджытæ», стр. 249.
18. Там же, стр. 256.
19. Это tribulum и tribulatio.
20. Иногда сами сказители задаются этим вопросом и отвечают на него простейшим образом: «Поскольку Алагата были богатым родом. Нарты собирались у них — гъæздуг хæдзарæ адтæй Алæгатæ, зæгъгæ, ма Нарт уонæма æмбурд адтæнцæ», «Ирон адæмы сфæлдыстад», I.
21. Дж. Шанаев. Осетинские народные сказания, стр. 5.
22. В «Нарты кадджытæ», стр. 341: «Ступайте быстро на кувд к Алагата и садитесь семью рядами...».
23. В тексте, цитируемом в предыдущем примечании,–«семь рядов»; в «Нарты кадджытæ», стр. 98–99 — «три ряда» (старшие над столами: Урызмаг, Хамьщ, Сырдон); в публикации Дж. Шанаева (Осетинские народные сказания, стр. 5–9) — «четыре ряда» (столы возглавляют Урызмаг, Хамыц, Созырыко, Чилахсартон).

24. Подробнее об этом см. Ж. Дюмезиль. Осетинский эпос и мифология. М., Наука, 1977. с. 100–101.
25. См. статью «По поводу некоторых фольклорных представлений осетин» (G. Dumezil, A propos de quelques représentations folkloriques des Ossètes), стр. 44–46, прим. 4; Ж. Дюмезиль. Осетинский эпос и мифология. М., Наука, 1977. с. 145, прим. 17; см. также «Памятники», I, стр. 75, прим. I.
26. «Нарты кадджытæ», стр. 99.
27. «Памятники», I, стр. 38.
28. Когда дело представлено как злобная выходка одного рода против старика из другого рода: пир-ловушка, на который приглашают в гости, состоится, конечно, у этого второго рода, например у Бората в «Нарты кадджытæ», стр. 204, «Ирон адæмы сфæлдыстад», I, стр. 239.
29. «Памятники», I, стр. 72–74; ср. «Нарты кадджытæ», стр. 204–207.
30. Фонетически эта этимология вполне удовлетворительна: *ārya-ka и не могло привести ни к чему другому. Между тем В. И. Абаев отвергает ее, предположив черкесское происхождение; это à priori мало правдоподобно: имена всех трех родов должны быть все одного происхождения, а Æхсæртæгкатæ — бесспорно осетинское. Небесный Кузнец — Kurd-alægon, должно быть когда-то принадлежал к этому роду: кузнец (kurd) — колдун (другая этимология В. И. Абаева в кн. «Осетинский язык и фольклор», I, стр. 592–594 исходит из неопределенного варианта Kurd-alæuærgon, где последний элемент должен соответствовать лат. Volcanus); существует вариант Kurd-Alæugon, который появляется (без kurd), в заимствованиях балкарцев в виде Alaugan — старший сын «золотого кузнеца» (С. Урусбиев, Сказания о нартских богатырях, стр. 7–26). В «Нарты кадджытæ» на стр. 326–335 патетический образ противника Сослана-Созырыко Тот(ы)радза связывается с родом Алагата; насколько мне известно, этого нет ни в одном из других многочисленных вариантов: в книге под редакцией В. И. Абаева «Ирон адæмы сфæлдыстад», т. I, Тотрадз из рода Албегата (отец его Алыбег, Албег), в другом варианте — из рода Алита.

Мирча Элиаде

ШАМАНИЗМ. АРХАИЧЕСКИЕ ТЕХНИКИ ЭКСТАЗА[1]

Общие замечания



Мирча Элиаде

С начала века этнологи привыкли к не слишком точному использованию таких понятий, как шаман, знахарь, маг или колдун, для определения некоторых лиц, наделенных магико-религиозными способностями и встречающихся в каждом «первобытном» обществе. В дальнейшем эта терминология распространилась и на исследования по религиозной истории «цивилизованных» народов; говорят, например, об индийском, иранском, германском, китайском и даже вавилонском шаманизме, подразумевая «примитивные» элементы соответствующих религий.

Если словом шаман обозначать каждого мага, колдуна, знахаря или мистика, упоминающегося в истории религий и религиозной этнологии, то в итоге получаем чрезвычайно сложное и в то же время неточное понятие, полезность которого крайне сомнительна, поскольку уже существуют термины маг и колдун для обозначения понятий столь же разнотипных, сколь и расплывчатых, — таких, как магия или первобытная мистика.

[1] Элиаде М. Шаманизм. Архаические техники экстаза. Киев: София., 2000.

Целесообразно ограничить область употребления слов шаман и шаманизм во избежание такой неоднозначности и для более ясного взгляда на саму историю «магии» и «волшебства». Ведь шаман действительно является и магом, и знахарем: считается, что он исцеляет, как и все знахари, и совершает факирские чудеса, как и все первобытные или современные маги. Но он к тому же является проводником душ, а нередко также жрецом, мистиком и поэтом. На сером, «перемешанном» фоне магико-религиозной жизни архаических обществ шаманизм в своем точном и конкретном значении имеет собственную структуру и «историю», которые стоит очертить более подробно.

Шаманизм в строгом смысле — это прежде всего сибирское и центральноазиатское религиозное явление. Это слово пришло к нам через русский язык от тунгусского шаман. В других языках Центральной и Северной Азии соответствующими ему терминами являются якутское ойун, монгольское боге (в диалектах — бо) и удаган (существуют также бурятское и якутское удаган как обозначение женщины-шаманки), тюркско-татарское кам (алтайское кам, гам, монгольское ками и т.д.). Были попытки объяснить тунгусский термин палийским самана, и к этой возможной этимологии (она относится к обширной проблематике индийских влияний на сибирские религии) мы вернемся в последней главе книги. На всей огромной территории Центральной и Северной Азии магико-религиозная жизнь общества сосредоточивается вокруг шамана. Это, конечно, не значит, что он является единственным, кто имеет доступ к сакральному, или же что он взял на себя контроль за всей религиозной деятельностью. Во многих племенах наряду с шаманом существует также жрец-жертвоприноситель, не считая того, что каждый глава семьи является также главой домашнего культа. Тем не менее, шаман остается центральной фигурой, поскольку во всей этой сфере, где экстатическое переживание является в высшей степени религиозным, шаман и только шаман является безусловным мастером экстаза. Пото-

му первым и, возможно, наименее рискованным определением этого сложного явления будет формула: шаманизм — это техника экстаза.

Шаманизм как таковой был обнаружен и описан первыми путешественниками по различным регионам Центральной и Северной Азии. Позже подобные магико-религиозные явления были зафиксированы в Северной Америке, Индонезии, Океании и т.д.; мы вскоре убедимся, что это тоже чисто шаманские формы, и их исследование параллельно с шаманизмом сибирским представляет безусловный интерес. Однако сразу же необходимо отметить, что наличие какого-либо шаманисткого феномена в том или ином регионе вовсе не означает, что магико-религиозная жизнь данного народа сосредоточена именно вокруг шаманизма. То есть, это не исключено (пример — некоторые районы Индонезии), но это не самый распространенный случай. Обычно шаманизм сосуществует с другими формами магии и религии.

Именно здесь мы видим целесообразность термина «шаманизм» в его собственном строгом значении. Если мы попытаемся установить различие между шаманом и другими «магами» и знахарями первобытных обществ, то идентификация феномена шаманизма в том или ином регионе сразу приобретет существенный смысл. Магию и магов мы встречаем почти во всем мире, тогда как шаманизм представляет собой особую магическую «специальность», которую мы выделяем особо: «укрощение огня», магический полет и т.д. По этой причине, хотя шаман является, помимо всего прочего, также и магом, не каждого мага можно определить как шамана. Это же относится и к шаманским исцелениям: каждый знахарь является целителем, но только шаман обладает своими особыми методами. Что касается шаманских техник экстаза, то они не исчерпывают всех разновидностей экстатических переживаний, зафиксированных в истории религий и религиозной этнологии; поэтому нельзя каждого экстатика считать шаманом: шаман является специалистом

по трансу, во время которого его душа, как принято считать, покидает тело, чтобы подняться на Небо или спуститься в Ад.

Такого же рода различение обычно необходимо для определения связи шамана с «духами». Во всем первобытном и современном мире мы находим людей, утверждающих, что они якобы поддерживают связи с «духами», что они ими «одержимы» или сами ими владеют. Потребовалось бы несколько томов, чтобы должным образом проанализировать все проблемы, связанные с самой идеей «духа» и его гипотетическими связями с людьми, поскольку «дух» может быть как душой умершего, так и «духом Природы», мифическим животным и т.д. Но при исследовании шаманизма не обязательно заходить так далеко; достаточно определить позицию шамана по отношению к его духам-помощникам. Мы легко убедимся, что шаман отличается, например, от «одержимого»: шаман повелевает своими «духами» в том смысле, что, как человеческое существо, умеет налаживать контакты с умершими, «демонами» и «духами Природы», не становясь при этом их орудием. Несомненно, среди шаманов встречаются настоящие одержимые, но они являются скорее исключениями, которым есть свое объяснение.

Эти несколько вводных замечаний уже указывают дорогу, по которой мы предлагаем пройти, чтобы правильно понять шаманизм. В связи с тем, что этот магико-религиозный феномен в самой полной своей форме проявился в Центральной и Северной Азии, мы возьмем шаманизм этих регионов в качестве типичного примера. Мы отдаем себе отчет в том — и постараемся это показать, — что центрально– и североазиатский шаманизм, по крайней мере в его современной форме, не является феноменом оригинальным и свободным от внешних влияний; совсем наоборот — это явление с длительной «историей». Но достоинством сибирского и среднеазиатского шаманизма является то, что он предстает как структура, в которой элементы, существующие независимо друг от друга в остальных частях мира (специальные связи с «духами», экстатические

способности, позволяющие осуществить магический полет, вознесение на Небо, нисхождение в Ад, укрощение огня и т.п.), в этих регионах объединены в своеобразную цельную идеологию, которая является обоснованием специфических практик.

Такой строго определенный шаманизм не ограничен только Центральной и Северной Азией, и в дальнейшем мы постараемся привести как можно больше параллелей. С другой стороны, некоторые любопытные элементы шаманизма встречаются в различных архаических формах религии и магии; они весьма интересны, поскольку показывают, в какой мере собственно шаманизм сохранил сущность «первобытных» верований и техник, а в какой — внедрил новшества. Уделяя постоянное внимание точному определению места шаманизма среди первобытных религий (со всеми их атрибутами — «магией», верой в Высшие Существа и «духов», мифологическими концепциями, техниками экстаза и т.п.), мы должны будем всюду указывать на явления более или менее сходные, хотя и не причисляемые к «шаманским». Всегда, однако, полезно сравнивать и показывать, что привнес тот или иной магико-религиозный элемент (аналогичный определенному шаманскому элементу), оказавшись включенным в другой культурный ансамбль с иной духовной ориентацией [1].

Хотя шаманизм и доминирует в религиозной жизни Центральной и Северной Азии, однако он не является общей религией этой огромной территории. Только недоразумение или соображения удобства могли привести к тому, что религии арктических или тюрко-татарских народов считали шаманизмом. Религии Центральной и Северной Азии выходят за рамки шаманизма во всех отношениях, подобно тому, как каждая религия выходит за рамки мистического опыта ее главных носителей, «избранных». Шаманы являются «избранными», и, как таковые, они причастны к сфере сакрального, недоступной остальным членам сообщества. Их экстатические переживания оказывали и по-прежнему оказывают огромное влияние

на стратификацию религиозной идеологии, на мифологию, комплекс ритуалов. Но ни идеология, ни мифология, ни обряды арктических, сибирских и азиатских народов не являются творениями их шаманов. Все эти элементы предшествовали шаманизму или, по крайней мере, параллельны ему в том смысле, что являются плодом общего религиозного опыта, а не опыта определенного класса «избранных» — экстатиков. Наоборот, как мы еще убедимся неоднократно, повсюду наблюдается стремление шаманского (т.е. экстатического) опыта выразить себя посредством идеологии, которая не всегда для него благоприятна.

Чтобы не забегать вперед, пока что констатируем, что шаманы — это личности, выделяющиеся на фоне своих обществ определенными чертами, которые в культурах современной Европы считаются признаками «призвания» или, по крайней мере, «религиозного кризиса». От остальных членов сообщества их отличает интенсивность их личного религиозного переживания. Другими словами, более корректным было бы отнести шаманизм к мистическим, а не к «религиозным» феноменам. Мы еще встретимся с шаманизмом внутри многих религий, поскольку он всегда остается техникой достижения экстаза как прерогатива определенной элиты, составляя в некотором смысле мистическое ядро данной религии. Сразу же напрашивается сравнение с монахами, мистиками и святыми христианской Церкви. Не следует, однако, заходить слишком далеко в этом сравнении; в отличие от того, что наблюдается в христианстве (по крайней мере, наблюдалось в его недавней истории), народы, считающиеся «шаманскими», приписывают существенное значение экстатическим экспериментам своих шаманов; этот опыт касается непосредственно каждого, так как именно шаманы с помощью своих трансов исцеляют соплеменников, провожают их покойников в Царство Теней и служат посредниками между ними и их богами — небесными или адскими, большими или малыми. Эта избранная мистическая элита не только управляет религиозной жизнью общества,

но и определенным образом заботится о его «душе». Шаман является великим специалистом по человеческой душе; только он «видит» ее, поскольку знает ее «форму» и предназначение.

В случаях, когда происходящее не касается непосредственно «судьбы души», болезни (= потери души), смерти, несчастья или великого жертвоприношения, требующего какого-либо экстатического переживания (мистического путешествия в Небо или в Ад), без шамана можно обойтись. Без него и проходит значительная часть религиозной жизни.

Как известно, арктические, сибирские и центральноазиатские народы состоят в основном из охотников, рыбаков, скотоводов. Их характеризуют определенные навыки кочевничества, и, несмотря на этнические и языковые различия, главные черты их религий совпадают. Чукчи, тунгусы, самоеды (самодийские народы — ненцы и др.), тюрко-татары — упоминаем лишь несколько важнейших групп — почитают Великого небесного Бога, всемогущего Творца, преобразующегося постепенно в deus otiosus, «отдыхающего бога» [2]. Нередко само имя Великого Бога означает «Небо», как, например, Нум самоедов, Буга тунгусов или Тэнгри монголов (ср. также Тэнгери бурятов, Тэнгере поволжских татар, Тингир бельтиров, Тангара якутов и т.д.). Даже если в именовании бога не присутствует слово «небо», мы встречаем какой-либо из его наиболее характерных атрибутов: «высокий», «возвышенный», «светящийся» и т.д. Так, у прииртышских остяков (хантов) имя небесного бога происходит от санке, первичным значением которого является «светлый, блестящий, свет». Якуты называют его «Высочайший Господин» (ар тожон), алтайские татары — «Белый Свет» (ак айяс), коряки — «Один свыше», «Господин высоты» и т. д. Тюрко-татары, у которых Великий небесный Бог почитается в большей степени, чем у их соседей с севера и северо-востока, также называют его «Хозяином», «Властелином», «Господином», а часто и просто «Отцом» [3].

У этого небесного бога, обитающего в наивысшем небе, несколько «сыновей» или «посланцев», подчиненных ему и царствующих на нижних небесах. Их число и имена различны в различных племенах; обычно это семь или девять «Сыновей» или «Дочерей», и с некоторыми из них шаман поддерживает очень тесные отношения. Задача этих Сыновей, Посланцев или Слуг небесного Бога — наблюдать за людьми и помогать им. Иногда пантеон бывает чрезвычайно многочисленным, как, например, у бурятов, якутов и монголов. У бурятов пятьдесят пять «добрых» богов и сорок четыре «злых»; они ведут между собой бесконечную борьбу. Но, как будет показано ниже, есть основания полагать, что такое множество богов, как, впрочем, и их противостояние, относится к нововведениям, притом, видимо, довольно поздним.

У тюрко-татар богини играют весьма скромную роль [4]. Божество Земли — фигура достаточно аморфная. Например, у якутов никак не представлена богиня земли, и ей не приносят жертв [5]. Тюрко-татарские и сибирские народы знают различные женские божества, но им поклоняются только женщины, поскольку их сферами являются роды и детские болезни [6].

Мифологическая роль женщины также весьма ограничена — хотя в некоторых шаманских традициях еще живы ее следы. Единственным Великим Богом после небесного Бога или Бога атмосферы [7] у алтайцев является Бог Преисподней, Эрлик Хан, также хорошо знакомый шаману. Очень значительный культ огня, охотничьи обряды, концепция смерти — к которой мы неоднократно будем возвращаться — дополняют этот краткий эскиз религиозной жизни в Центральной и Северной Азии. Морфологически эта религия близка в своих общих чертах религии индоевропейцев: тот же статус Великого Бога неба или бури, то же отсутствие богинь (столь характерных для индо-средиземноморской сферы), та же функция, приписываемая «сынам» или «посланцам» (асвины, диоскуры и т.д.), то же обожествление огня. В социологическом и экономическом

плане сходство протоисторических индоевропейцев и древних тюрко-татар еще более выразительно: оба общества имеют патриархальную структуру с большим авторитетом главы семейства, а их экономика является преимущественно экономикой охотников и скотоводов. Давно замечена мистическая роль коня у тюрко-татар и индоевропейцев. Также и в древнейшем греческом жертвоприношении — олимпийском — обнаруживаются следы культа, характерного для тюрко-татар, угро-финских и арктических народов — то есть первобытных охотников и скотоводов. Эти факты касаются интересующей нас проблемы: учитывая экономическую, общественную и религиозную симметрию между древними индоевропейцами и древними тюрко-татарами (или, точнее, прототюрками) [8], нам следует определить, в какой мере еще существуют у различных исторических индоевропейских народов остатки «шаманизма», сравнимые с тюрко-татарским шаманизмом.

Однако — и мы настаиваем на этом — нелепо рассчитывать найти где бы то ни было в мире или в истории «чистое» и совершенно «первоначальное» религиозное явление. Палеоэтнологические и доисторические материалы, которыми мы располагаем, не восходят далее эпохи палеолита, и ничто не дает оснований утверждать, что на протяжении сотен тысяч лет, предшествующих самому древнему каменному веку, человечество не имело религиозной жизни столь же интенсивной и разнообразной, как в более поздние времена. Почти с уверенностью можно сказать, что, по меньшей мере, часть магико-религиозных верований доисторического периода сохранилась в более поздних религиозных концепциях и мифологиях. Но весьма вероятно и то, что это духовное наследие докаменной эпохи не переставало подвергаться модификациям вследствие многочисленных культурных контактов между до– и протоисторическими народами. Таким образом, в истории мы вовсе не имеем дело с «первоначальными» явлениями, поскольку «история» проходила, везде модифицируя, глубоко

изменяя, обогащая или обедняя религиозные концепции, мифологические произведения, обряды, техники экстаза. Разумеется, каждая религия, после долгого процесса трансформации становящаяся наконец автономной структурой, предстает в свойственной ей «форме» и, как таковая, переходит в более позднюю историю человечества. Однако никакая религия не является совершенно «новой», никакое религиозное послание не опровергает прошлого полностью; речь идет скорее о преобразовании, обновлении, переоценке, интеграции элементов — причем самых существенных! — незапамятной религиозной традиции.

Этих нескольких замечаний пока достаточно для предварительного определения исторического горизонта шаманизма; отдельные его элементы, которые в дальнейшем следовало бы уточнить, являются чисто архаическими, но это не значит, что они — «чистые» и «первоначальные». Тюрко-татарский шаманизм в той форме, в которой он себя представляет ныне, даже слишком насыщен восточными влияниями, и, хотя существуют и другие типы шаманизма, свободные от этих характерных поздних влияний, они не являются, однако, более «первоначальными».

Что касается арктических, сибирских и центральноазиатских религий, в которых шаманизм достиг наиболее высокой степени интеграции, то они характеризуются, с одной стороны, едва заметным присутствием Великого небесного Бога, а с другой — охотничьими обрядами и культом предков, придающими им совершенно другую религиозную ориентацию. Как мы увидим в дальнейшем, шаман в большей или меньшей степени причастен к каждому из этих религиозных секторов. Но всегда создается впечатление, что в одном секторе он в большей степени «у себя дома», чем в другом. Шаманизм, сформировавшийся на основе экстатического опыта и магии, лучше или хуже адаптируется к различным предшествовавшим ему религиозным структурам. Иногда мы поражаемся, перенося описание шаманского обряда на комплекс религиозной жизни

данного народа (например, Великий небесный Бог и связанные с ним мифы): создается впечатление, что речь идет о двух совершенно различных религиозных мирах. Но это впечатление ложное: разница состоит не в структуре религиозных миров, а в интенсивности религиозного переживания, возбужденного шаманским обрядом, который почти всегда прибегает к экстазу; а история религий ясно демонстрирует, что никакой религиозный опыт не подвержен в большей степени искажениям, чем экстатический опыт.

Ограничиваясь этими несколькими вступительными замечаниями, мы, изучая шаманизм, всегда должны помнить, что он связан с определенным количеством особых и даже «частных» религиозных элементов, но в то же время он далеко не исчерпывает всей религиозной жизни остальной части общества. Шаман начинает свою новую истинную жизнь через «отъединение», то есть, как мы сейчас увидим, через духовный кризис, не лишенный трагического величия и красоты.

Обретение шаманских способностей

В Сибири и Северо-Восточной Азии главными методами отбора шаманов являются: 1) наследственная передача шаманской профессии; 2) природное призвание («призыв» или «выбор»). Встречаются также случаи, когда шаманами становятся по своей воле (как, например, у алтайцев) или по воле рода (тунгусы и др.). Последние, однако, считаются более слабыми, чем те, кто унаследовал эту профессию или последовал «зову» богов и духов [9]. Однако выбор, совершаемый родом, зависит от экстатического опыта кандидата: если такого опыта нет, то юноша, намеченный заранее на место старого шамана, исключается из перечня кандидатов (см. об этом ниже).

Независимо от метода отбора, кандидат признается шаманом только после наставления двойного порядка: 1) экста-

тического (сны, трансы и т.д.); 2) традиционного (шаманские техники, имена и функции духов, мифология и генеалогия рода, тайный язык и т.д.). Это двойное наставление, даваемое духами и старыми наставниками-шаманами, равнозначно посвящению. Иногда посвящение является публичным и само по себе составляет автономный ритуал. Однако отсутствие подобного рода ритуала вовсе не означает отсутствия посвящения: оно вполне может осуществляться во сне или в экстатическом переживании неофита. Имеющиеся у нас материалы о шаманских снах ясно показывают, что речь здесь идет о посвящении, структура которого хорошо известна в истории религий; здесь нет и речи о беспорядочных галлюцинациях и о чисто индивидуальной фантазии: эти галлюцинации и фантазирования соответствуют вполне определенным традиционным моделям, хорошо выраженным и с удивительно богатым теоретическим содержанием.

Этот факт, как мы считаем, ставит на более твердую почву проблему психопатии шаманов, к которой мы вскоре вернемся. Будущий шаман, психопат он или нет, в связи с посвящением должен пройти определенные испытания и получить наставления — иногда чрезвычайно сложные. Только это двойное посвящение — экстатическое и дидактическое — превращает кандидата из возможного невротика в признанного обществом шамана. То же замечание относится и к происхождению шаманских способностей: существенную роль играет не отправная точка в обретении этих способностей (наследство, дар духов, добровольный поиск), а техника и лежащая в ее основе теория, передаваемые при посвящении.

Это утверждение кажется существенным, поскольку было несколько попыток сделать важные выводы о структуре и даже истории этого религиозного явления исходя из того, является ли тот или иной вид шаманизма наследственным или спонтанным, или из того, обусловлено ли определяющее карьеру шамана «призвание» признаком его

психопатологии. В дальнейшем мы вернемся к этим методологическим проблемам. А пока удовлетворимся просмотром избранных сибирских и североазиатских материалов об отборе шаманов, не пытаясь классифицировать их по типам (наследственная передача, призвание, назначение родом, личное решение), поскольку, как мы скоро увидим, большинство интересующих нас народов почти всегда используют несколько путей отбора шаманов [10].

Отбор шаманов в Западной и Центральной Сибири

У вогулов (манси) — как утверждает Гондатти — шаманизм является наследственным и передается также по женской линии. Но будущий шаман отличается от других людей уже с юности: нередко он становится нервным и иногда даже бывает подвержен припадкам эпилепсии, которые расцениваются как встречи с богами [11]. Иначе выглядит ситуация у восточных остяков (хантов); согласно Дунину-Горкавичу, там не обучаются шаманизму, так как считают его даром Неба, который получают в момент рождения. В Прииртышьи его считают даром Санке (бог Неба), проявляющимся с детских лет. Васюганы тоже считают, что шаманом человек рождается [12]. Но, как замечает Карйалайнен, шаманизм, независимо от того, наследственный он или спонтанный, всегда является даром богов или духов; в определенном смысле, наследственным он только кажется.

Обычно обе формы обретения шаманских полномочий сосуществуют друг с другом. Например, у вотяков шаманизм является наследственным, но он дается непосредственно высшим божеством, которое само обучает будущего шамана через сны и видения [13]. Точно так же обстоит дело у лапландцев, где этот дар передается в семье, однако духи дают его и тем, кому пожелают [14].

У сибирских самоедов и остяков шаманизм наследственный. После смерти отца сын делает деревянное изображение его руки, и через этот символ осуществляется передача его способностей [15]. Но быть просто сыном шамана недостаточно; неофит должен быть принят и утвержден духами [16]. У юраков-самоедов (ненцев-юраков) будущий шаман определяется в день его рождения; фактически, дети, появляющиеся на свет "в рубашке", должны стать шаманами (те, кто рождается "в шапочке" только на голове, станут меньшими шаманами). В период созревания у кандидата начинаются видения, он поет во сне, любит бродить в одиночестве и т.д. После этого "инкубационного" периода он связывается со старым шаманом, чтобы тот его обучил [17]. У остяков иногда сам отец выбирает наследника среди сыновей; в этом случае принимается во внимание не старшинство, а способности кандидата. Затем ему передается традиционное тайное знание. Бездетный шаман передает его другу или ученику. В каждом случае, однако, будущие шаманы проводят свою молодость в овладении доктринами и техникой этой профессии [18].

У якутов — пишет Вацлав Серошевский [19] — дар шаманизма не считается наследственным. Однако эмеген (знак, дух-покровитель) не исчезает после смерти шамана и пытается воплотиться в члена той же семьи. Припузов [20] приводит следующие подробности: человека, который должен стать шаманом, охватывает бешенство, затем он вдруг теряет рассудок, убегает в лес, питается корой деревьев, бросается в воду и в огонь, ранит себя ножами. Тогда семья обращается за помощью к старому шаману, который начинает обучать растерянного юношу, знакомя его с различными родами духов, способами их вызывания и овладения ими. Это только начало настоящего посвящения, включающего в себя целый ряд церемоний (мы еще вернемся к ним ниже).

У забайкальских тунгусов тот, кто стремится стать шаманом, говорит, что во сне ему явился дух умершего шамана,

приказывая принять на себя его функции. Чтобы это заявление было правдоподобным, оно, по правилам, должно сопровождаться значительным умственным расстройством [21]. Согласно верованиям туруханских тунгусов, тот, кто должен стать шаманом, видит во снах "черта" — Харги, выполняющего шаманские обряды. Пользуясь этой возможностью, претендент обучается тайнам шаманского ремесла [22]. Нам еще предстоит вернуться к этим "тайнам", т.к. они составляют сущность шаманского посвящения, которое иногда осуществляется во снах и трансах болезненного характера.

Отбор у тунгусов

У маньчжуров и маньчжурских тунгусов существуют два класса «великих» шаманов (амба саман): родовые и те, кто не зависит от рода [23]. В первом случае передача шаманских способностей осуществляется обычно от деда к внуку, поскольку сын, обязанный заботиться о делах отца, не может стать шаманом. У маньчжуров сын может стать шаманом, но если сына нет, то дар, то есть «духов», оставшихся свободными после смерти шамана, наследует внук. Если в роду нет никого, кто овладел бы этими духами, то обращаются к чужому человеку. В случае независимого шамана нет никаких правил преемничества [24], то есть шаман следует собственному призванию.

Широкогоров в «Psychomental Complex of the Tungus» описывает несколько случаев шаманского призвания. По-видимому, обычно речь идет об истерическом или истероидном кризисе, после которого наступает период обучения; посвящение неофита совершает признанный старый шаман [25]. Обычно эти кризисы происходят в зрелом возрасте, но все равно шаманом можно стать только через несколько лет после первого переживания [26], только после признания целым сообществом и только после прохождения инициационного испытания [27], без которого ни один шаман не может исполнять свои функ-

ции. Многие отказываются от этого предназначения, если род не признает их достойными быть шаманами [28].

Обучение играет существенную роль, но начинается оно только после первого экстатического переживания. Например, у маньчжурских тунгусов ребенок выбирается и воспитывается для того, чтобы стать шаманом, но решающим является первый экстаз: если переживание не состоялось, то род отвергает кандидата [29]. Иногда поведение молодого человека оказывается решающим и ускоряет посвящение; случается, что он убегает в горы и остается там семь или больше дней, питаясь животными, которых «хватает собственными зубами» [30], а возвращается в деревню грязный, окровавленный, в разодранной одежде и со спутанными волосами, «как дикарь» [31]. Только по истечении около десяти дней кандидат начинает произносить бессвязные слова [32]. Тогда старый шаман начинает осторожно задавать ему вопросы; кандидат (точнее, «дух», которым он одержим) молчит, злится и наконец указывает на того из шаманов, который должен будет принести жертвы богам и подготовить церемонию посвящения и освящения [33].

Отбор у бурятов и алтайцев

У аларских бурятов, исследования среди которых проводились Санжеевым, шаманизм передается по линии отца или матери, — но встречается также и спонтанный. В обоих случаях призвание проявляется через сны и приступы конвульсий, вызванные духами предков (утха). Шаманское призвание является обязательным; от него нельзя уклоняться. Если нет соответствующих кандидатов, духи предков начинают терзать детей; такие дети плачут во сне, становятся нервными и задумчивыми, и в возрасте тринадцати лет их посвящают в шаманскую профессию. Подготовительный период включает целый ряд экстатических опытов, являющихся также посвящением: духи предков появляются во сне и уносят неофита иногда даже

в преисподнюю. Юноша продолжает учебу одновременно у стариков и шаманов; он изучает генеалогию и традиции рода, мифологию и шаманскую лексику. Инструктор называется «Отцом-Шаманом». Во время экстаза кандидат поет шаманские гимны [34]. Это знак, что контакт с тем светом уже налажен.

У южносибирских бурятов шаманизм преимущественно наследуется, но бывает и так, что шаманом становятся после выбора богов или случая; например, боги выбирают будущего шамана, ударяя в него молнией или указывая ему свою волю камнями, упавшими с неба [35]: кто-то случайно пьет тарасун (молочную водку), в котором оказывается такой камень, и превращается в шамана. Но этих избранных богами шаманов также должны вести и обучать старые шаманы [36]. При назначении нового шамана существенная роль принадлежит молнии: она указывает на небесное происхождение шаманских способностей. Этот случай не единственный: у сойотов (тувинцев) также становятся шаманом после поражения молнией [37]. Молния нередко изображается на шаманском наряде.

В случае наследственного шаманизма души предков-шаманов выбирают юношу из семьи; при этом он становится "отсутствующим" и задумчивым, любит одиночество, у него бывают пророческие видения и иногда — припадки, во время которых он теряет сознание. При этом, как считают буряты, духи уносят душу на запад, если он должен стать белым шаманом, или на восток, если он должен стать черным (разницу между этими двумя типами шаманов мы увидим далее). Принятую во дворцах богов душу неофита предки-шаманы обучают тайнам своего ремесла, знанию форм и имен богов и т.д. Только после этого первого посвящения душа возвращается в тело [38]. Вскоре мы убедимся, что посвящение продолжается еще в течение долгого времени.

Для алтайцев шаманский дар преимущественно является наследственным. Еще будучи ребенком, будущий кам бывает болезненным, замкнутым, склонным к размышлениям ребен-

Камлание шамана

ком; но отец долго готовит его, обучая песням и традициям рода. Если в каком-то роду юноша подвержен приступам эпилепсии, алтайцы уверены, что один из его предков был шаманом. Но камом можно стать также и по собственной воле, хотя такой шаман обычно почитается не слишком высоко [39].

У казахов и киргизов предназначение баксы обычно передается от отца к сыну; в исключительных случаях отец передает ее двум сыновьям. Но еще жива память о древних временах, когда неофит выбирался непосредственно старыми шаманами. “В те времена баксы выбирали среди всех казахских или киргизских юношей — чаще всего это были сироты, — чтобы посвящать их в профессию; для успеха ремесла необходима была, однако, склонность к нервным заболеваниям. Для лиц, готовящихся к баксылыку, были характерны резкие изменения настроения, быстрый переход от раздражения к нормальному состоянию, от меланхолии к оживлению” [40].

Передача по наследству и соискание шаманского могущества

Из этого краткого просмотра сибирских и среднеазиатских фактов следует извлечь два вывода: 1) наследственный шаманизм сосуществует с шаманизмом, которым наделяют непосредственно боги и духи; 2) нередко наблюдаются болезненные явления, сопутствующие спонтанному проявлению или наследственной передаче шаманского призвания. Теперь посмотрим, как выглядит ситуация в других регионах, вне Сибири, Средней Азии и арктической зоны.

Нет необходимости уделять слишком много внимания проблеме наследственной передачи или спонтанного призвания мага или знахаря. Обычно ситуация везде одна и та же: два пути доступа к магико-религиозным возможностям сосуществуют друг с другом. Достаточно будет нескольких примеров.

Профессия знахаря является наследственной у зулусов и бечуанов из Южной Африки [41], у ниимов Южного Судана [42], негритов и джакунов Малайского полуострова [43], у батаков и других народов Суматры [44], у даяков [45], у колдунов Новых Гебридов [46] и у нескольких гвианских и амазонских племен (шипибо, кобено, макуши и т.д.) [47]. «В глазах кобенов каждый шаман по праву преемничества обладает большей силой, чем тот, чей статус происходит из его собственной инициативы» [48]. У племен Скалистых Гор Северной Америки шаманские возможности также могут быть унаследованы, но передача их всегда осуществляется через экстатический опыт (сон) [49]. Как замечает Парк (p. 29), унаследование кажется скорее стремлением одного из детей или других членов семьи шамана после его смерти приобрести шаманские способности, черпая из того же источника. У пуйаллупов, замечает Мэриэн Смит [50], способности имеют тенденцию оставаться в семье». Известны также случаи, когда сам шаман при жизни передает умения своему ребенку. Наследование шаманских способностей является, по-видимому, правилом у племен Плоскогорья (томпсон, шусвап, южные оканагоны, клаллам, нез персе, кламас, тенино), в Северной Каролине (шаста и др.); мы встречаем его также у хупа, чимарико, винту и западных моно [51]. Передача «духов» всегда остается основой шаманского наследства, в отличие от метода, более часто используемого почти у всех североамериканских племен, — обретения этих «духов» в спонтанном переживании (сон и т.п.) или специально предпринятом поиске. Шаманизм довольно редко бывает наследственным у эскимосов. Один иглулиец стал шаманом после того, как

его ранил морж, но он унаследовал дар матери, — а та стала шаманкой вследствие вхождения в ее тело огненного шара [52].

Функция знахаря не является наследственной у многих первобытных народов, перечислять которые здесь нет необходимости [53]. Это значит, что во всем мире допускается возможность приобретения магико-религиозных способностей как спонтанно (болезнь, сон, случайное нахождение источника «могущества» и т.п.), так и по собственной воле (соискательство). Следует заметить, что ненаследственное получение магико-религиозных способностей насчитывает почти неограниченное количество форм и вариантов, интересующих скорее общую историю религий, чем систематическое исследование шаманизма. Они охватывают как возможность получения магико-религиозных способностей спонтанным или добровольным образом и превращения таким образом в шамана, знахаря или мага, так и возможность получения таких способностей для личной безопасности и личной выгоды, как мы это видим почти во всем древнем мире. Эта последняя возможность получения магико-религиозных сил не подразумевает религиозного или общественного отличия по отношению к остальной части сообщества. Человек, добившийся возрастания своего магико-религиозного потенциала благодаря определенным элементарным, но традиционным техникам — для обеспечения хорошего урожая или для защиты от сглазу и т.п., — не стремится изменить свой общественно-религиозный статус и стать знахарем, пользуясь своими преимуществами. Он просто хочет расширить свои жизненные и религиозные возможности. Поэтому его поиск — скромный и ограниченный — магико-религиозных возможностей принадлежит к самому типичному и элементарному поведению человека по отношению к сакральному, поскольку, как мы это показали ранее, у первобытного человека, как и у каждого человеческого существа, стремлению наладить контакты с сакральным противостоит опасение, что он будет вынужден просто отречься от своего

обычного человеческого состояния и превратиться в более или менее послушное орудие какого-либо проявления сакрального (бога, духа, предка и т.д.) [54].

На следующих страницах соискание магико-религиозных возможностей или получение таких возможностей от богов и духов будут интересовать нас лишь постольку, поскольку речь будет идти о массовом поиске сакрального, влекущем за собой коренное изменение общественно-религиозного статуса личности, которая в связи с этим преобразуется в мага-”специалиста”. Даже в подобного рода случаях у нас будет возможность заметить некоторое сопротивление “выбору богов”.

Шаманизм и психопатология

Теперь проанализируем связь, которая, как принято считать, существует между арктическим и сибирским шаманизмом и нервными болезнями, — прежде всего, различными формами арктической истерии. Начиная со времен Кривошапкина (1861, 1865), Богораза (1910), Виташевского (1911) и Чаплицкой (1914), не прекращается выяснение психопатологической феноменологии сибирского шаманизма [55]. Ольмаркс (A. Ohlmarks), сторонник объяснения шаманизма арктической истерией, даже определил различия между арктическим и субарктическим шаманизмом на основе степени душевных болезней их представителей. По мнению этого автора, шаманизм изначально был явлением сугубо арктическим, вызванным, прежде всего, влиянием космической среды на психическую неустойчивость жителей полярных регионов. Чрезмерный холод, одиночество, недостаток витаминов и т.п. должны были повлиять на нервное строение арктических народов, вызывая или психические болезни (арктическая истерия и т.д.), или шаманский транс. Единственное различие между шаманом и эпилептиком состоит, по его мнению, в том, что последний не может вызвать транс по собственной воле [56]. В арктической зоне шаманский экстаз

является спонтанным и ограниченным явлением; только в этой зоне можно говорить о «большом шаманизме», то есть церемонии, заканчивающейся настоящим каталептическим трансом, во время которого душа, как принято считать, оставляет тело и путешествует в Небеса или в преисподнюю [57]. В субарктических регионах шаман, уже не будучи жертвой космического воздействия, не достигает спонтанно подлинного транса и вынужден вызывать полутранс при помощи наркотиков или драматической игры — «путешествия» души [58].

Идея о равнозначности шаманизма и психических заболеваний высказывалась и по отношению к неарктическим формам шаманизма. Еще Вилькен утверждал, что у истоков индоевропейского шаманизма лежала настоящая болезнь, и только позже шаманы стали вызывать у себя подлинный транс [59]. Нет недостатка и в сообщениях о поразительной связи, существующей между умственной неуравновешенностью и различными формами южноазиатского и тихоокеанского шаманизма. Согласно Лоэбу [60], шаманы с острова Ниуэ являются эпилептиками или личностями чрезвычайно нервными, а происходят они из семейств, в которых нервная неуравновешенность является наследственной. Основываясь на описаниях М. А. Чаплицкой, Лэйяр [61] утверждал, что обнаружил точное подобие между сибирским шаманом и бвили у малекул. Сикерей ментавея [62] и Бомор келантана [63] также больны. На Самоа эпилептики становятся прорицателями. Батаки с Суматры и другие индонезийские народы чаще всего выбирают магами болезненных или слабых людей. У субанумов Миндао наилучший маг обычно неврастеник или, по меньшей мере, эксцентрик. Это находит подтверждение и в других регионах: на Андаманском архипелаге эпилептики считаются великими магами; у лотуко из Уганды калеки и душевнобольные обычно являются кандидатами в маги (хотя прежде чем они будут квалифицированы по своей профессии, они должны пройти длительное посвящение) [64].

Согласно Уссу [65], кандидаты-шаманы у арауканов Чили "всегда болезненны и сверхчувствительны, со слабым сердцем, разрушенным желудком, склонны к потере зрения. Они утверждают, что не могут сопротивляться зову божества, а неминуемым наказанием за их упорство и неверность была бы преждевременная смерть". Иногда, как, например, у хиваро [66], будущий шаман должен быть непременно мрачным и молчаливым существом или, как у селькнамов и йяманов Огненной Земли, — склонным к медитации и аскетизму [67]. Поль Радэн [68] указывает на эпилептоидную или истероидную структуру большинства знахарей, описания которых он приводит в подтверждение своего тезиса о психопатологическом происхождении класса колдунов и жрецов, добавляя точно в соответствии с Вилькеном, Лэйяром и Ольмарксом: "То, что поначалу возникало из психических закономерностей, стало навязанной механической формой для использования всех тех, кто стремится стать жрецом или наладить контакт со сверхъестественным". Ольмаркс [69] утверждает, что нигде в мире умственные болезни не являются такими интенсивными и распространенными, как в Арктике, и приводит замечание русского этнолога Дмитрия Зеленина: "На Севере эти психозы были намного более распространены, чем где бы то ни было". Но подобные наблюдения имели место и по отношению ко многим другим первобытным народам, и мы не видим, в чем они могли бы облегчить нам понимание какого-либо религиозного явления [70].

Душевнобольной, рассматриваемый как homo religiosus — единственный, кто нас здесь интересует, — оказывается неудачным, даже, если говорить точнее, обезьяноподобным мистиком. Его переживание лишено религиозного содержания, даже если внешне напоминает религиозное переживание, — как акт автоэротизма ведет к тому же физиологическому результату, что и настоящий половой акт (выделение семени), будучи всего лишь обезьяньей имитацией, поскольку лишен конкретного присут-

ствия партнера. Возможно, впрочем, что отождествление нервного человека с личностью, "одержимой" духами, считающееся довольно частым в архаичном мире, является во многих случаях всего лишь результатом несовершенных наблюдений со стороны первых этнологов. У суданских племен, недавно исследованных Нэйделем [71], эпилепсия довольно распространена; но ни эпилепсия, ни какая бы то ни была другая душевная болезнь не считаются местными жителями настоящей одержимостью. Независимо от этого мы должны признать, что якобы арктическое происхождение шаманизма не обязательно исходит из нервной неуравновешенности народов, живущих близко к полюсу, а специфические эпидемии Севера зависят от определенной географической широты. Как мы убедились, подобные психопатологические явления встречаются на всем земном шаре.

Нет ничего удивительного в том, что такие болезни почти всегда имеют связь с призванием знахаря. Человек религиозный, как и больной, переносится на витальный уровень, открывающий ему фундаментальные предпосылки человеческого существования, то есть одиночество, недолговечность, враждебность окружающего мира. Часто, когда призвание шамана или знахаря проявляется через болезнь или эпилептический припадок, посвящение кандидата равнозначно его исцелению [72]. Известный якутский шаман Тюспют (то есть "упавший с неба") заболел в возрасте 20 лет; он начал петь и почувствовал себя лучше. Когда с ним познакомился Серошевский, ему было 60 лет, но его энергии можно было позавидовать: "Если нужно, он может бить в бубен, танцевать, скакать целую ночь". Этот человек, кроме того, много путешествовал, работал даже на золотых приисках в Сибири. Но он чувствовал постоянную потребность в шаманской деятельности: если он не занимался ею длительное время, то чувствовал себя хуже [73].

Вот что один гольдский шаман рассказал Штернбергу [74]: "Старики говорят, что несколько поколений тому назад в моем роду были три великих шамана. Среди моих ближайших пред-

ков шаманов не знали. У моих родителей было прекрасное здоровье. Мне 40 лет; я женат, но детей у меня нет. До двадцатого года жизни я чувствовал себя прекрасно; потом заболел, все мое тело ныло, у меня были страшные головные боли. Шаманы пытались меня вылечить, но безуспешно. Когда я сам стал шаманом, мое состояние улучшилось. Я стал шаманом десять лет назад, но поначалу я упражнялся на себе; других я лечу только последние два года. Профессия шамана чрезвычайно изнурительна".

Санжеев встретил бурята, который в молодости был "антишаманистом", но потом заболел и после напрасных попыток вылечиться (в поисках хорошего врача он ездил даже в Иркутск) попробовал сам стать шаманом. Он сразу выздоровел и остался шаманом до конца своих дней [75]. Штернберг также замечает, что выбор шамана проявляется через довольно тяжелую болезнь, обычно совпадающую с периодом полового созревания. В итоге, однако, будущий шаман выздоравливает с помощью все тех же духов; впоследствии они становятся его духами-покровителями и помощниками. Иногда это предки, которые пожелали передать ему неиспользованных духов-помощников. По сути, речь идет о своего рода наследственной передаче: в этих случаях болезнь является признаком "выбора" и всего лишь временным явлением [76].

Итак, главным является вопрос исцеления, овладения собой, равновесия, которые осуществляются именно благодаря занятиям шаманской практикой. Например, эскимосский или индонезийский шаман обязан своей силой и престижем не своей подверженности эпилептическим припадкам, а тому, что он может эту эпилепсию обуздать. Внешне очень легко заметить большое сходство между феноменологией истерии и трансом сибирского шамана, однако принципиальным фактом остается способность шамана произвольно вызывать свой "эпилептоидальный транс". Более того, шаманы, внешне так похожие на эпилептиков и истериков, демонстрируют более чем нормальную нервную конституцию: они умеют концентрироваться с

интенсивностью, недоступной простым смертным; они способны на изнурительные усилия; они контролируют свои экстатические движения и т.д.

Согласно собранным Карйалайненом материалам Белявского и других, вогульский шаман отличается живой интеллигентностью, у него прекрасное гибкое тело, а его энергия кажется неограниченной. В процессе самой подготовки к будущей работе неофит старается укрепить свое тело и усовершенствовать умственные способности [77]. Знакомый Серошевскому якутский шаман Мичилла, несмотря на свой преклонный возраст, во время сеанса превосходил молодых высотой прыжков и энергией жестов. “Он оживлялся, он поражал своей ловкостью и пылом. Он протыкал себя ножом, глотал палки, хватал раскаленные угли” [78]. У якутов хороший шаман “должен быть рассудительным, тактичным, должен уметь убеждать окружающих; прежде всего, он не может быть заносчивым, тщеславным, резким. В нем должна чувствоваться внутренняя сила, которая не поражает, но осознает свое могущество” [79]. Трудно распознать в таком портрете эпилептика, которого мы представляли на основании других описаний...

Хотя шаманы выполняют свой экстатический танец в юрте, полной зрителей, в ограниченном пространстве, в нарядах, содержащих свыше 15 кг железа в форме кружков и разных других предметов, они никогда никого не задевают [80]. И хотя во время транса казахско-киргизский бакса бросается во все стороны с закрытыми глазами, однако всегда находит все нужные ему предметы [81]. Эта поразительная способность контролирования даже экстатических движений подтверждает замечательную нервную конституцию. Обычно сибирский или североазиатский шаман не выказывает признаков умственного расстройства [82]. Его память и способность самоконтроля явно выше средних. Согласно Каю Доннеру [83], “можно считать, что у самоедов, остяков и некоторых других племен шаман обычно здоров, а в интеллектуальном отношении часто

превосходит свою среду". У бурятов шаманы являются главными хранителями устного эпического творчества [84]. Поэтический словарь якутского шамана включает 12 000 слов, тогда как общеупотребительный язык — единственный, которым пользуется остальная часть общества, — составляет всего 4 000 слов (H. M. and N . K. Chadwick, The Growth of Literature, III, p. 199). У казахов и киргизов бакса, "певец, поэт, музыкант, прорицатель, жрец и врач, является, очевидно, хранителем религиозных и народных традиций, хранителем легенд, которым несколько сотен лет" [85].

Подобные наблюдения удалось выполнить и по отношению к шаманам других регионов. Согласно Кох-Грюнбергу [86], "шаманы у таулипангов (Южная Америка) обычно люди интеллигентные, иногда хитрые, но обычно обладающие большой силой духа, поскольку во время подготовки и выполнения своих функций они должны проявлять невероятную энергию и самообладание". А. Метро делает замечание относительно амазонских шаманов: "Никакая аномалия или физическая или физиологическая особенность не считается, по-видимому, проявлением какой-то особой предрасположенности к шаманизму" [87].

У винту передача и совершенствование знаний находится в руках шаманов [88]. Интеллектуальные усилия даякского пророка-шамана огромны и указывают на значительно более высокие, чем у большинства, умственные способности [89]. То же наблюдение относится и к африканскому шаманизму вообще [90]. А в исследованных Нэйделем суданских племенах "нет шамана, который был бы в нормальной жизни личностью "ненормальной", неврастеником или параноиком: если бы таковой появился, его признали бы сумасшедшим и не чтили бы как шамана. Так что шаманизм ни в коем случае нельзя связывать с зарождающейся или скрытой ненормальностью; я не припоминаю ни одного шамана, у которого профессиональная истерия переродилась бы в умственное помешательство" [91]. В Австралии дело обстоит еще проще: знахари должны быть

совершенно здоровыми и нормальными, и чаще всего они такими и являются [92].

Необходимо также считаться с тем фактом, что настоящее посвящение включает не только экстатический опыт, но и, как мы сейчас убедимся, теоретическое и практическое обучение, слишком сложное, чтобы оно могло быть доступно больному. Независимо от того, подвержены ли они настоящим припадкам эпилепсии или истерии, шаманы, колдуны и знахари не могут рассматриваться как обычные больные: их психопатологический опыт включает в себя теоретическое содержание. Ведь если они вылечились сами и могут лечить других, то это происходит, между прочим, и потому, что им известен механизм или, точнее, теория болезни.

Все эти примеры так или иначе подтверждают особое положение знахаря внутри общества. Независимо от того, избрали ли его боги или духи своим представителем, или он был предрасположен к этой функции в силу физических увечий, или же был носителем наследства, равнозначного магико-религиозному призванию, — знахаря отделяет от мира простых смертных то, что он находится в более непосредственной связи с сакральным и более успешно манипулирует его проявлениями.

Примечания:

1. В этом и только этом смысле идентификация «шаманских» элементов в развитой религии или мистике кажется нам весьма ценной. Открытие какого-либо шаманского символа или обряда в древней Индии или Иране приобретает значение только при условии, что мы умеем видеть в шаманизме четко определенное религиозное явление; в противном случае мы будем без конца говорить о «первобытных элементах», присутствующих в каждой религии, сколь бы «развитой» она ни была. Ведь религии Индии и Ирана, как и всякая другая религия древнего или современного Востока, имеют много «первобытных элементов», не являющихся, однако, шаманскими. Нельзя считать «шаманской» и каждую встреченную

на Востоке технику экстаза, насколько «первобытной» она бы ни казалась.

2. Это явление, особенно важное для истории религий, вовсе не ограничивается Центральной и Северной Азией. Мы встречаем его во всем мире, но оно еще не до конца изучено. См. мой Traite de l'Histoire des Religions (Трактат об истории религий). Я надеюсь, что настоящий труд, хотя и опосредованно, также прольет определенный свет на эту проблему.
3. См. M. Eliade, Traite..., p. 65 sq; а также J. P. Roux, Tangri. Essai sur le ciel-dieu des peuples altaques, «Revue de l'histoire des religions», CXLIX, 1956, p. 49-82, 197-230; CL, 1956, p. 27-54, 173-231. О сибирских и угро-финских религиях см. также работы I. Paulson: I. Paulson, A. Hultkrantz и K. Jettmar, Les Religions arctiques et finnois, Paris, 1965, p. 15-265.
4. Ср. E. Lot-Falk, A propos d'Atugan, deese mongole de la terre, «Revue de l'histoire des Religions», CXLIX, 2, 1956, p. 157-196.
5. U. Harva (Holmberg), Die religiosen Vorstellungen der altaische Volker, "Folklore Fellows Communications", LII, 125, Helsinki, 1938, p. 247.
6. Ср. G. Rank, Lapp Female Deities of the Madder-Akka Group («Studia septentrionalia», VI, Oslo, 1955, p, 7-79), p. 48. sq.
7. В Центральной Азии хорошо известен переход от небесного бога к богу атмосферы или бури; см. мой Traite de l'Histiore des Religions, p. 94.
8. О доисторических временах и древнейшей истории тюрков см. великолепный обзор Rene Grousset, L'Empire des Steppes, Paris, 1938; см. также W. Koppers, Urturkentum und Urindogermanentum im Lichte der Volkerkundlichen Universalgeschichte, «Belleten», 20, Istambul, 1941, p. 481-525; W. Barthold, Histoire des Turcs d'Asie Centrale, Paris, 1945; Karl Jettmar, Zur Herkunft der turkischen Volkerschaften, «Archiv fur Volkerkunde», III, Wien, 1948, p. 9-23; его же, The Altai before the Turks, «Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities», 23, Stockholm, 1951, p. 135-223; id., Urgeschichte Innerasiens (в Karl J. Narr et alia, Abriss der Vorgeschichte, p. 150-161).
9. Об алтайцах см. Г. Н. Потанин, Очерки северо-западной Монголии, IV, Санкт-Петербург, 1883, стр. 57; V. M. Michailowski,

Shamanism in Siberia and European Russia («Journal of the Royal Anthropological Institute», vol. 24, 1894, стр. 62-100, 126-158).

10. Об обретении шаманских способностей см. Georg Nioradze, Der Schamanismus bei den sibirischen Volkern, Stuttgart, 1925, p. 54-58; Leo Sternberg, Divine Election in Primitive Religion, Congres International des Americanistes, отчет о второй части XXI сессии, состоявшейся в Гетеборге в 1924 г., Goteborg, 1925, p. 472-512, passim; id., Die Auserwahlung im sibirischen Schamanismus, «Zeitschrift fur Missionskunde und Religionswissenschaft», vol. 50, 1935, p. 229-252, 261-274, passim; Harva, Die religiosen Vorstellungen, p. 452 sq.; Ake Ohlmarks, Studien zum Problem des Schamanismus, Lund-Kopengagen, 1939, p. 25 sq.; Ursula Knoll-Greiling, Berufungserlebnis bei den Schamanen, «Tribus», n. s., II-III, Stuttgart, 1952-1953, p. 227-238.
11. K. F. Karjalainen, Die Religion der Jugra-Volkern, vol. III, FFC, 63, Helsinki, 1927, p. 248.
12. Karjalainen, op cit., III, p. 248-249.
13. Mikhailowski, op. cit., p. 153.
14. Mikhailowski, p. 147-148; T. I. Itkonen, Heidnische Religion und spatere Aberglaube bei den finnischen Lappen, “Memoires de la Societe Finno-Ougrienne”, t. 87, Helsinki, 1946, p. 116, 117, n. 1.
15. П. И. Третьяков, «Туруханский Край, его природа и жители», Санкт-Петербург, 1871, p. 211; Mikhailowski, p. 86.
16. A. M. Castren, Nordische Reisen und Forschungen, III, IV, Санкт-Петербург, 1853, 1857, т. IV, стр. 191; Mikhailowski, p. 142.
17. T. Lehtisalo, Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden, “Memoires de la Societe Finno-Ougrienne”, vol. 53, Helsinki, 1927, p. 146.
18. Белявский, цитируемый в работе Mikhailowski, стр. 86.
19. 19. W. Sieroszewski, Du chamanisme d’apres les croyances des Yakoutes, “Revue de l’Histoire des Religions”, t. 46, 1902, p. 204-235, 299-338, p. 312.
20. Цитируется в работе Mikhailowski, стр. 85.
21. Mikhailowski, p. 85.
22. П. И. Третьяков, Туруханский Край, с. 211; Mikhailowski, p. 85.
23. S. Shirokogorov, Psychomental Complex of the Tungus, Shanghai-London, 1935, p. 344.
24. Shirokogorov, op. cit., p. 346.

25. Shirokogorov, p. 346 sq.
26. Ibid., p. 349.
27. S. Shirokogorov, p. 350-351; об этом посвящении см. ниже, в гл. IV.
28. Ibid., p. 350.
29. Ibid., p. 350.
30. Это указывает на превращение в дикое животное, то есть, в определенном смысле, воплощение в предка.
31. Все эти детали имеют инициационное значение, которое будет освещено ниже.
32. Именно в течение периода молчания завершается инициация духами, ценные подробности которой сообщают тунгусские и бурятские шаманы; см. ниже.
33. Shirokogorov, p. 351; о проведении собственно церемонии см. ниже.
34. Garma Sandschejew, Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten (перевод с русского R. Augustin, «Anthropos», vol. 22, 1927, p. 576-613, 933-955, vol. 23, 1928, p. 538-560, 967-986), 1928, p. 977-978.
35. О «громовых камнях», упавших с неба, см. Eliade, Traite, p. 59 sq.
36. Mikhailowski, p. 86.
37. Г. Н. Потанин, Очерки северо-западной Монголии, IV, с. 289.
38. 38. Mikhailowski, p. 87; W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, vol. X, Munster, 1952, p. 395 sq.
39. Г. Н. Потанин, Очерки..., IV, с. 56-57; Mikhailowski, p. 90; Radlov, Aus Sibirien, Leipzig, 1884, II, p. 15; А. В. Анохин, Материалы по шаманизму у алтайцев, с. 29; H. von Lankenau, Die Schamanen und das Schamanenwesen, «Globus», XXII, 1872, p. 278 sq.; W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, vol. IX, Munster, 1949, p. 245-248 (алтайские татары), p. 687-688 (абаканские татары).
40. J. Castagne, Magie et exorcisme chez les Kazak-Kirghizes et autres peuples turcs orientaux (“Revue des Etudes islamiques”, 1930, p. 53-151), p. 60.
41. Max Bartels, Die Medizin der Naturvolker, Leipzig, 1893, p. 25.
42. S. F. Nadel, A Study of Shamanism in the Nuba Mountains, “Journal of the Royal Anthropological Institute”, LXXVI, 1, London, 1946, p. 25-37, p. 27.

43. Ivor H. N. Evans, Studies in Religion, Folkolore and Customs in British North Borneo and the Malay Peninsula, Cambridge, 1923, p. 159, 264.
44. E. M. Loeb, Sumatra: Its History and People (вместе с R. von Heine-Geldern, «The Archeology and Art of Sumatra»), Wien, 1935, p. 81 (северные батаки), 125 (менангкабау), 155 (ниаси).
45. H. Ling Roth, Natives of Sarawak and British North Borneo, 2 vol., London, 1896, I, p. 260; также у нгаджу даяков, см. H. Scharer, Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Sud-Borneo, Leyde, 1946, p. 58.
46. J. L. Maddox, The Medecine Man, New York, 1923, p. 26.
47. Alfred Metraux, Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amerique du Sud tropical, "Acta Americana", II, 3-4, Mexico, 1944, p. 200.
48. A. Metraux, op. cit., p. 201.
49. W. Z. Park, Shamanism in Western North America, "Northwestern University Studies in the Social Sciences", 2, Evanston-Chicago, 1938, p. 22.
50. Marian Smith, цитируется по Marcelle Bouteiller, Du «chaman» au «penseur de secret»(Actes du XXVII-e Congres Intternational des Americanistes, Paris, 1947, Paris, 1948, p. 237-245), p. 243. "Одна известная нам девушка получила способность исцеления ожогов от старой, ныне покойной соседки, которая передала ей тайну, поскольку у нее не было семьи. Сама она была посвящена своим предком" (Bouteiller, p. 243).
51. Park, Shamanism, p. 121. См. также Bouteiller, Don chamanistique et adaptation a la vie chez les Indiens de l'Amerique du Nord, «Journal de la Societe des Americanistes», N. S., t. 39, 1950, p. 1-14.
52. Knud Rasmussen, Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos, "Report of the Fifth Thule Expedition", VI, 1, Kopengagen, 1930, p. 120. Иногда у эскимосов с Островов Диомеда шаман передает свои способности непосредственно одному из сыновей; см. E. M. Weyer Jr., The Eskimos: Their Environment and Folkways, New Haven — London, 1932, p. 429.
53. См. Hutton Webster, Magic. A Sociological Study, Stanford, California, 1948, p. 185.
54. О значении этой двойственной позиции по отношению к сакральному см. мой Traite..., p. 454.

55. A. Ohlmarks, Studien zum Problem des Schamanismus, p. 20 sq.; G. Nioradze, Der Schamanismus, p. 50; M. A. Czaplicka, Aboriginal Siberia, Oxford, 1914, p. 179 sq. (чукчи); В. Г. Богораз, К психологии шаманизма у народов северо-восточной Азии, «Этнографическое Обозрение», 1910, том 22, 1-2, с. 5; см. также W. I. Jochelson, The Koryak (Memoirs of the American Museum of Natural History, X, Jesup North Pacific Expedition, VI, Leyde — New York, 1905-1908), p. 416-417; id., The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus (Memoirs of the AMNH, XII, 2-3, JNP Expedition, IX, 2 volumes, Leyde — New York, 1924-1926), p.30-38.
56. Ake Ohlmarks, Studien zum Problem des Schamanismus, p. 11; см. Eliade, Le probleme du chamanisme, «Revue de l'Historie des Religions», vol. 131, 1946, p. 5-52), p. 9 sq.; Harva, Die religiosen Vorstellungen, p. 452; D. F. Aberle, «Arctic Hysteria» and Latah in Mongolia (Transactions of the New York Academy of Science, serie II, vol. XIV, 7, mai 1952, p. 291-297. Об экстазе как характерной черте арктической религии см. R. T. Christiansen, Ecstasy and Arctic Religion, «Studia septentrionalia», IV, 1953, p. 19-92.
57. Об этих путешествиях см. последующие главы.
58. Ohlmarks, op. cit., p, 100 sq., 122 sq. etc.
59. G. A. Wilken, Het Shamanisme bij de Volken van den Indischen Archipel, Гаага, 1887, перепечатка статьи в «Bijdragey tot de Taal-, Land-, en Volkekkunde van Nederlandsch Indie», V, 2, Гаага, 1887, p. 427-497.
60. E. M. Loeb, The Shaman of Niue, "American Anthropologist", XXVI, 3, 1929, p. 393-402, p. 395.
61. J. W. Layard, Shamanism, "Journal of the Royal Anthropological Institute", LX, 1930, p. 525-550, p. 544. То же наблюдение см. у Лоэба, Shaman and Seer, «American Anthropologist», XXXI, 1, 1929, p. 60-84, p. 61.
62. Loeb, ibid., p. 67.
63. Jeanne Cuisinier, Dances magiques de Kelantan, Paris, 1936, "Travaux et Memoirs de l'Institut d'Ethnologie", p. 5.
64. Этот список можно легко продолжить: см. H. Webster, Magic, p. 157. См. также обширные анализы T. K. Oesterreich, Les Possedes, франц. пер., Paris, 1927, p. 167, 293.

65. E. Housse, Une epopee indienne, les Araucans du Chili, Paris, 1939, p. 98.
66. R. Karsten, цитируемый в Metraux, Le schamanisme, p. 201.
67. M. Gusinde, Die Feuerland Indianer, I: Die Selk'nam, 1931, p. 779; II: Die Yamana, 1937, p. 1394.
68. Paul Radin, La religion primitive, trad. Metraux, Paris, 1941, p. 110.
69. M. Ohlmarks, op. cit., p. 15.
70. Даже Ольмаркс признает (op. cit., p. 24, 35), что шаманизм не должен считаться исключительно умственной болезнью, поскольку это явление более сложное. Метро (Metraux) лучше рассмотрел суть проблемы, когда писал о южноамериканских шаманах, что нервные или религиозные субъекты «чувствуют влечение к такому образу жизни, который обеспечивает им тесный контакт со сверхъестественным миром и позволяет свободно использовать их жизненные силы. Беспокойные, изменчивого характера или просто склонные к медитации, они находят в шаманизме соответствующую атмосферу» (Le schamanisme, p. 200). Для Нэйделя проблема уравновешивания невротиков через шаманизм по-прежнему остается открытой (Nadel, A Study of Shamanisme of the Nuba Mountains, p. 36); однако см. ниже его выводы относительно умственного здоровья шаманов ниимов.
71. S. F. Nadel, A Study of Shamanism, p. 36.
72. Jeanne Cuisinier, Dances magiques de Kelantan, p. 5; J. W. Layard, Malekula: Flying Trickers, Ghost, Gods and Epileptics, "Journal of the Royal Anthropological Institute", LX, London, 1930, p. 501-524; Nadel, op. cit., p. 36; Harva, Die religiosen Vorstellungen, p. 457.
73. W. Schieroszewski, Du chamanisme d'apres les croyances des Yakoutes, p. 310.
74. Leo Sternberg, Divine Election in Primitive Religion, p. 476. Продолжение этой любопытной шаманской биографии см. в разделе "Шаманский отбор у гольдов и якутов".
75. Garma Sandschejew, Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten, p. 977.
76. L. Sternberg, Divine Election in Primitive Religion, p. 474.
77. K. F. Karjalainen, Die Religion der Jugra-Volker, II, p. 247-248.
78. Du Chamanisme d'apres les croyances des Yakoutes, p. 317.
79. Ibid., 318.

80. E. J. Lindgren, The Reindeer Tungus of Manchuria, “Journal of the Royal Central Asia Society”, vol. 22, 1935, p. 218 sq., цитируется в N. K. Chadwick, Poetry and Prophesy, Cambridge, 1942, p. 17.
81. Castagne, Magie et exorcisme, p. 99.
82. H. M. and N. K. Chadwick, The Growth of Literature, Cambridge, 3 vol., 1932-1940, III, p. 214; N. K. Chadwick, Poetry and Prophecy, p. 17 sq. Лапландский шаман должен быть совершенно здоровым; Itkonen, Heidnische Religion, p. 116.
83. Kai Donner, La Siberie. La Vie en Siberie, les temps anciens, Paris, 1946, p. 223.
84. G. Sandschejew, op. cit., p. 983.
85. Castagne, Magie et exorcisme, p. 60.
86. Koch-Grunberg, цитировано в A. Metraux, Le Shamanisme chez les indiens de l’Amerique du Sud tropical, p. 201.
87. A. Metraux, op. cit., p. 202.
88. Cora du Bois, Wintu Ethnography (University of California, Publications in American Archaeology and Ethnology, XXXVI, 1, Berkeley, 1935), p. 118.
89. N. K. Chadwick, Poetry and Prophesy, p. 28 sq.; H. M. and N. K. Chadwick, The Growth of Literature, III, p. 476.
90. N. K. Chadwick, Poetry and Prophesy, p. 30.
91. S. F. Nadel, A Study of Shamanisme, p. 36. Таким образом, нельзя сказать, что “шаманизм абсорбирует умственные аномалии, рассеянные в обществе, или что он основывается на известной и явной психопатологической предрасположенности. Вне всяких сомнений, шаманизм нельзя объяснить только как культурный механизм, целью которого является исправление аномалий или корыстное использование наследственной психопатологической предрасположенности” (ibid., p. 36).
92. A. P. Elkin, Aboriginal Men of High Degree, Sydney, 1946(?), p. 22-25.

Люсьен Леви-Брюль

ПЕРВОБЫТНОЕ МЫШЛЕНИЕ[1]

Люсьен Леви-Брюль

«Первобытное мышление» является выражением, которым очень часто пользуются с некоторого времени. Быть может, небесполезно будет напомнить здесь в нескольких словах, что я разумею под «первобытным мышлением».

Выражение «первобытное» является чисто условным термином, который не должен быть понимаем в буквальном смысле. Первобытными мы называем такие народности, как австралийцы, фиджийцы, туземцы Андаманских островов и т. д. Когда белые вошли в соприкосновение с этими народностями, те не знали еще металлов, и их цивилизация напоминала общественный строй каменного века. Отсюда и взялось название первобытных народов, которое им было дано. Эта «первобытность», однако, весьма относительна. О первобытном человеке в строгом смысле слова мы ровно ничего не знаем. Поэтому следует иметь в виду, что мы продолжаем пользоваться словом «первобытный» потому, что оно уже вошло в употребление, что оно удобно и что его трудно заменить.

Как бы там ни было, уместно будет предостеречь читателей против недоразумений, которые часто возникают несмотря на мои разъяснения. Выражение «пралогическое» переводят термином «алогическое» как бы для того, чтобы показать, что пер-

[1] Психология мышления. Под ред. Ю.Б. Гиппенрейтер и В.В. Петухова. М: Изд-во МГУ, 1980. С. 130-140

вобытное мышление является нелогическим, т. е. неспособно осознавать, судить и рассуждать подобно тому, как это делаем мы. Очень легко доказать обратное. Первобытные люди весьма часто дают доказательства своей поразительной ловкости и искусности в организации своих охотничьих и рыболовных предприятий, они очень часто обнаруживают дар изобретательности и поразительного мастерства в своих произведениях искусства, они говорят на языках, подчас очень сложных, имеющих порой столь же тонкий синтаксис, как и наши собственные языки, а в миссионерских школах индейские дети учатся так же хорошо и так же быстро, как и дети белых. Кто может закрывать глаза на столь очевидные факты?

Однако другие факты, не менее поразительные, показывают, что в огромном количестве случаев первобытное мышление отличается от нашего. Оно совершенно иначе ориентировано. Там, где мы ищем вторичные причины, устойчивые предшествующие моменты (антецеденты), первобытное мышление обращает внимание исключительно на мистические причины, действие которых оно чувствует повсюду. Оно без всяких затруднений допускает, что одно и то же существо может в одно и то же время пребывать в двух или нескольких местах. Оно обнаруживает полное безразличие к противоречиям, которых не терпит наш разум. Вот почему позволительно называть это мышление, при сравнении с нашим, пралогическим.

Отсюда вовсе не следует, однако, что подобная мыслительная структура встречается только у первобытных людей. Можно, с полным правом утверждать обратное, и что касается меня, то я всегда имел это в виду. Не существует двух форм мышления у человечества, одной пралогической, другой логической, отделенных одна от другой глухой стеной, а есть различные мыслительные структуры, которые существуют в одном и том же обществе и часто, — быть может, всегда — в одном и том же сознании.

Представления, называемые коллективными, если их определять только в общих чертах, не углубляя вопроса об их

сущности, могут распознаваться по следующим признакам, присущим всем членам данной социальной группы: они передаются в ней из поколения в поколение; они навязываются в ней отдельным личностям, пробуждая в них сообразно обстоятельствам, чувства уважения, страха, поклонения и т. д. в отношениях своих объектов. Они не зависят в своем бытии от отдельной личности, их невозможно осмыслить и понять путем рассмотрения индивида как такового.

Изучение коллективных представлений и их связей и сочетаний в низших обществах сможет, несомненно, пролить некоторый свет на генезис наших категорий и наших логических принципов. Точно исследовать, каковы руководящие принципы первобытного мышления, — вот та проблема, которая служит объектом настоящего труда. Без работ моих предшественников — антропологов и этнографов разных стран, в особенности без указаний, полученных мной из работ французской социологической школы, я бы никак не мог надеяться на разрешение этого вопроса или хотя бы даже на правильную его постановку.

Очень много помогли мне те, достаточно многочисленные в наши дни, психологи, которые вслед за Рибо стараются показать и выявить значение эмоциональных и моторных элементов в психической жизни вообще, вплоть до интеллектуальной деятельности в точном смысле слова. «Логика чувствований» Рибо (1905), «Психология эмоционального мышления» проф. Генриха Майера (1908) (ограничимся указанием этих двух трудов) разрушили те слишком узкие рамки, в которые под влиянием формальной логики традиционная психология пыталась заключить жизнь мысли.

Безусловно, существуют черты, общие всем человеческим обществам: в этих обществах существует язык, в них передаются от поколения к поколению традиции, в них существуют учреждения более или менее устойчивого характера; следовательно, высшие умственные функции в этих обществах не мо-

гут не иметь повсюду некоторую общую основу. Но, допустив это, все же приходится признать, что человеческие общества могут иметь структуры, глубоко различные между собой, а следовательно, и соответствующие различия в высших умственных функциях. Следует, значит, наперед отказаться от сведения умственных операций к единому типу и от объяснения всех коллективных представлений одним и тем же логическим и психологическим механизмом.

То, что я пытаюсь сделать, это предварительное исследование самых общих законов, которым подчинены коллективные представления в малокультурных обществах, особенно в самых низших из тех, которые нам известны. Я попытаюсь построить если не тип, то, по крайней мере, сводку свойств, общих группе близких между собой типов, и определить таким образом, существенные черты мышления, свойственного низшим обществам.

Для того чтобы лучше выявить эти черты, я буду сравнивать это мышление с нашим, т. е. с мышлением обществ, вышедших из средиземноморской цивилизации, в которой развивались рационалистическая философия и положительная наука. Существенные различия между этими двумя типами резче всего бросаются в глаза, поэтому мы меньше рискуем упустить их. Для исследования мышления первобытных людей, которое является новым делом, нужна была бы, может быть, и новая терминология. Во всяком случае, необходимо будет, по крайней мере, специфицировать тот новый смысл, который должно приобрести известное количество общепринятых выражений в применении их к объекту, отличному от того объекта, который они обозначали раньше. Так, например, обстоит дело с термином «коллективные представления».

В общепринятом психологическом языке, который разделяет факты на эмоциональные, моторные (волевые) и интеллектуальные, «представление» отнесено к последней категории. Под представлением разумеют факт познания, поскольку сознание наше просто имеет образ или идею какого-нибудь объекта.

Совсем не так следует разуметь коллективные представления первобытных людей. Деятельность их сознания является слишком мало дифференцированной для того, чтобы можно было в нем самостоятельно рассматривать идеи или образы объектов, независимо от чувств, от эмоций, страстей, которые вызывают эти идеи и образы или вызываются ими. Чтобы сохранить этот термин, нам следует изменить его значение. Под этой формой деятельности сознания следует разуметь у первобытных, людей не интеллектуальный или познавательный феномен в его чистом или почти чистом виде, но гораздо более сложное явление, в котором то, что собственно считается у нас «представлением», смешано еще с другими элементами эмоционального или волевого порядка, окрашено и пропитано ими. Не будучи чистыми представлениями в точном смысле слова, они обозначают или, вернее, предполагают, что первобытный человек в данный момент не только имеет образ объекта и считает его реальным, но и надеется на что-нибудь или боится чего-нибудь, что связано с каким-нибудь действием, исходящим от него или воздействующим на него. Действие это является то влиянием, то силой, то таинственной мощью, смотря по объекту и по обстановке, но действие это неизменно признается реальностью и составляет один из элементов представления о предмете.

Для того, чтобы обозначить одним словом это общее свойство коллективных представлений, которые занимают столь значительное место в психической деятельности низших обществ, я позволю себе сказать, что эта психическая деятельность является мистической. За неимением лучшего я буду употреблять этот термин не в силу его связи с религиозным мистицизмом наших обществ, который является чем-то в достаточной мере иным, а потому, что в самом узком смысле термин «мистический» подходит к вере в силы, влияния, действия, неприметные, неощутимые для чувств, но тем не менее реальные.

Другими словами, реальность, среди которой живут и действуют первобытные люди, сама является мистической. Ни

одно существо, ни один предмет, ни одно явление природы не являются в коллективных представлениях первобытных людей тем, чем они кажутся нам. Почти все то, что мы в них видим, ускользает от их внимания или безразлично для них. Зато, однако, они в них видят многое, о чем мы и не догадываемся. Например, для «первобытного» человека, который принадлежит к тотемическому обществу, всякое животное, всякое растение, всякий объект, хотя бы такой, как звезды, солнце и луна, наделен определенным влиянием на членов своего тотема, класса или подкласса, определенными обязательствами в отношении их, определенными мистическими отношениями с другими тотемами и т. д. Так, у гуичолов «птицы, полет которых могуч, например, сокол и орел, видят и слышат все: они обладают мистическими силами, присущими перьям их крыльев и хвоста... эти перья, надетые шаманом, делают его способным видеть и слышать все то, что происходит на земле и под землей, лечить больных, преображать покойников, низводить солнце с небес и т. д.».

А если мы возьмем человеческое тело? Каждый орган его, как об этом свидетельствуют столь распространенные каннибальские обряды, а также церемонии человеческих жертвоприношений (в Мексике, например), имеет свое мистическое значение. Сердцу, печени, почке, глазам, жиру, костному мозгу и т. д. приписывается определенное магическое влияние.

Для первобытного сознания нет чисто физического факта в том смысле, какой мы придаем этому слову. Текучая вода, дующий ветер, падающий дождь, любое явление природы, звук, цвет никогда не воспринимаются так, как они воспринимаются нами, т. е. как более или менее сложные движения, находящиеся в определенном отношении с другими системами предшествующих и последующих движений. Перемещение материальных масс улавливается, конечно, их органами чувств, как и нашими, знакомые предметы распознаются по предшествующему опыту, короче говоря, весь психофизиоло-

гический процесс восприятия происходит у них так же, как и у нас. Первобытные люди смотрят теми же глазами, что и мы, но воспринимают они не тем же сознанием, что и мы. Можно сказать, что их перцепции состоят из ядра, окруженного более или менее толстым слоем представлений социального происхождения. Но и это сравнение было бы неточным и довольно грубым. Дело в том, что первобытный человек даже не подозревает возможности подобного различения ядра и облекающего его слоя представлений, у него сложное представление является еще недифференцированным.

Общеизвестен факт, что первобытные люди и даже члены уже достаточно развившихся обществ, сохранившие более или менее первобытный образ мышления, считают пластические изображения существ, писанные красками, гравированные или изваянные, столь же реальными, как и изображаемые существа. «У китайцев, — пишет де-Гроот, — ассоциирование изображений с существами превращается в настоящее отождествление. Нарисованное или скульптурное изображение, более или менее похожее на свой оригинал, является alter ego (вторым «я») живой реальности, обиталищем души оригинала, больше того, это — сама реальность». В Северной Америке мандалы верили, что портреты заимствовали у своих оригиналов часть их жизненного начала. «Я знаю, — говорил один из мандалов, — что этот человек уложил в свою книгу много наших бизонов, я знаю это, ибо я был при том, когда он это делал, с тех пор у нас нет больше бизонов для питания».

Если первобытные люди воспринимают изображение иначе, чем мы, то это потому, что они иначе, чем мы, воспринимают оригинал. Мы схватываем в оригинале объективные реальные черты, и только эти черты: например, форму, рост, размеры тела, цвет глаз, выражение физиономии и т. д. Для первобытного человека изображение живого существа представляет смешение признаков, называемых нами объективными, и мистических свойств. Изображение так же живет, так же может

быть благодатным или страшным, как и воспроизводимое и сходное с ним существо, которое замещается изображением.

Первобытные люди рассматривают свои имена как нечто конкретное, реальное и часто священное. Вот несколько свидетельств из большого количества имеющихся в нашем распоряжении. «Индеец рассматривает свое имя не как простой ярлык, но как отдельную часть своей личности, как нечто вроде своих глаз или зубов. Он верит, что от злонамеренного употребления его именем он так же верно будет страдать, как и от раны, нанесенной какой-нибудь части его тела. Это верование встречается у разных племен от Атлантического до Тихого океана». На побережье Западной Африки «существуют верования в реальную и физическую связь между человеком и его именем: можно ранить человека, пользуясь его именем... Настоящее имя царя является тайным...».

Первобытный человек не меньше, чем о своем имени или изображении, беспокоится о своей тени. Если бы он потерял свою тень, то он счел бы себя безвозвратно потерянным. Всякое посягательство на его тень означает посягательство на него самого. Фольклор всех стран дает множество фактов подобного рода. У туземцев Фиджи считается смертельной обидой наступить на чью-нибудь тень. В Западной Африке «убийства» иногда совершаются путем вонзания ножа или гвоздя в тень человека: преступник такого рода, пойманный с поличным, немедленно подвергается казни.

Кроме того, первобытные люди вполне сознательно придают столько же веры своим сновидениям, сколько и реальным восприятиям. Вместо того чтобы сказать, как это обыкновенно делается, что первобытные люди верят тому, что они воспринимают во сне, хотя это только сон, я скажу, что они верят сновидениям именно потому, что сновидения отнюдь не являются для них низшей и ошибочной формой восприятия. Напротив, это высшая форма: так как в ней роль материальных и осязаемых элементов является минимальной, то в ней общение

с духами и невидимыми силами осуществляется наиболее непосредственно и полно.

Этим объясняется также то почтение и благоговение, которое питают к визионерам, ясновидящим, пророкам, а иногда даже к сумасшедшим. Им приписывается специальная способность общаться с невидимой реальностью. Все эти хорошо известные факты объясняются ориентацией коллективных представлений, которые придают мистический характер и действительности, среди которой «дикарь» живет, и восприятию «дикарем» этой действительности.

Для членов нашего общества, даже наименее культурных, рассказы о привидениях, духах и т. д. являются чем-то относящимся к области сверхъестественного: между этими видениями, волшебными проявлениями, с одной стороны, и фактами, познаваемыми в результате обычного восприятия и повседневного опыта, с другой стороны, существует четкая разграничительная линия. Для первобытного же человека, напротив, этой линии не существует. Суеверный, а часто также и религиозный человек нашего общества верит в две системы, в два мира реальностей одних — видимых, осязаемых, подчиненных неизбежным законам движения, и других — невидимых, неосязаемых, «духовных». Для первобытного мышления существует только один мир. Всякая действительность мистична, как и всякое действие, следовательно, мистичным является и всякое восприятие.

Если коллективные представления первобытных людей отличаются от наших своим по существу мистическим характером, если их мышление, как я пытался показать, ориентировано иначе, чем наше, то мы должны допустить, что и сочетание представлений в сознании первобытного человека происходит по-иному, чем у нас. Мышление низших обществ не повинуется исключительно законам нашей логики, оно, быть может, подчинено законам, которые не целиком имеют логическую природу.

Очень часто наблюдатели имели возможность собрать такие рассуждения или, точнее говоря, такие сочетания представлений, которые казались им странными и необъяснимыми. Я приведу некоторые из них. «В Ландане засуха была однажды приписана специально тому обстоятельству, что миссионеры во время богослужения надевали особый головной убор. Миссионеры показали туземным вождям свой сад и обратили их внимание на то, что их собственные насаждения погибают от недостатка воды. Ничто, однако, не могло убедить туземцев, волнение которых не улеглось до тех пор, пока не полили обильные дожди».

В Новой Гвинее «в то время, когда я поселялся со своей женой у моту-моту, — говорит Эдельфельт, — свирепствовала по всему побережью эпидемия плеврита... Нас, естественно, обвинили, меня и жену, в том, что мы привезли с собой посланца смерти, и стали требовать громкими криками, чтобы мы, а вместе с нами и учителя полинезийской школы были подвергнуты смертной казни... Следовало, однако, указать непосредственную причину эпидемии. Сначала обвинили бывшего у меня несчастного барана: пришлось его убить, чтобы успокоить туземцев. Эпидемия не переставала косить людей, и в конце концов проклятия и обвинения туземцев оказались направленными на большой портрет королевы Виктории, который был прибит к стене нашей столовой».

В Танне (Новые Гибриды) туземец, проходя по дороге, видит, как на него с дерева падает змея: пусть он назавтра или на следующей неделе узнает, что сын его умер в Квинсленде, и уж он обязательно свяжет эти два факта.

Такие же ассоциации мы находим и в Северной Америке. «Однажды вечером, когда мы беседовали о животных страны, я, желая показать туземцам, что у нас, во Франции, водятся зайцы и кролики, при помощи теней моих пальцев изобразил против света на стене фигуры этих животных. По чистой случайности туземцы назавтра наловили рыбы больше обык-

новенного: они решили, что причиной богатого улова были именно те фигурки, которые я им показывал».

В Новой Гвинее «туземец, возвращаясь с охоты или рыбной ловли с пустыми руками, ломает себе голову над тем, каким способом обнаружить человека, околдовавшего его оружие или сети. Он поднимает глаза и видит как раз туземца из соседнего и дружественного селения, направляющегося к кому-нибудь с визитом. Туземец обязательно подумает, что этот человек и, есть колдун, и при первом удобном случае он внезапно нападет на него и убьет».

Общепринятое объяснение всех этих фактов сводится к следующему: мы имеем здесь неправильное применение первобытными людьми закона причинности, они смешивают предшествующее обстоятельство с причиной. Это просто частный случай весьма распространенной ошибки в рассуждении, которой присвоено название софизма Post hoc, ergo propter hoc (после этого, значит, вследствие этого).

Несомненно, первобытные люди так же, как и цивилизованные, или, может быть, больше склонны совершать данную ошибку в рассуждении. Однако в тех фактах, которые я привел и которые являются образцами весьма многочисленного разряда фактов, заключается нечто иное, чем наивное применение принципа причинности. Не только непосредственное предшествование во времени побуждает связывать какое-нибудь явление с другим. Уловленная или замеченная последовательность явлений может внушить ассоциирование их: самая ассоциация, однако, заключается в мистической связи между предшествующим и последующим, которую представляет себе первобытный человек и в которой он убежден, как только он себе ее представил. Последовательность во времени является элементом этой ассоциации. Но элемент этот не всегда обязателен и никогда недостаточен. Если бы дело обстояло иначе, то как объяснить, что сплошь да рядом самая постоянная, самая очевидная последовательность явлений ускользает от внимания первобытных людей? Например, «я-луо не ассоциируют дневного света с си-

янием солнца: они рассматривают их, как две совершенно самостоятельных вещи, и спрашивают, что делается с дневным светом ночью». С другой стороны, туземцы часто твердо верят в такую последовательность, которая никогда не оправдывается на деле. Опыт не в состоянии ни разуверить их, ни научить чему-нибудь. В бесконечном количестве случаев мышление первобытных людей, как мы видели выше, непроницаемо для опыта.

Мистические отношения, которые так часто улавливаются в отношениях между существами и предметами первобытным сознанием, имеют одну общую основу. Все они в разной форме и разной степени предполагают наличие «партиципации» (сопричастности) между существами или предметами, ассоциированными коллективным представлением. Вот почему, за неимением лучшего термина, я назову «законом партиципации» характерный принцип «первобытного» мышления, который управляет ассоциацией и связями представлений в первобытном сознании.

Было бы трудно дать сейчас же отвлеченную формулировку этого закона. Все же за отсутствием удовлетворительной формулы можно попытаться дать приближенное определение. Я сказал бы, что в коллективных представлениях первобытного мышления предметы, существа, явления могут быть непостижимым для нас образом, одновременно и самими собой, и чем-то иным. Не менее непостижимым образом они излучают и воспринимают силы, способности, качества, мистические действия, которые ощущаются вне их, не переставая пребывать в них.

Другими словами, для первобытного мышления противоположность между единицей и множеством, между тождественным и другим и т.д. не диктует обязательного отрицания одного из указанных терминов при утверждении противоположного, и наоборот. Эта противоположность имеет для первобытного сознания лишь второстепенный интерес. Часто она скрадывается перед мистической общностью бытия тех существ, которые нельзя отождествлять, не впадая в нелепость. Так, например, «трумаи (племя северной Бразилии) говорят, что

они — водяные животные. Бороро (соседнее племя) хвастают, что они — красные арара (попугаи)». Это вовсе не значит, что только после смерти они превращаются в арара или что арара являются превращенными в бороро и поэтому достойны соответствующего обращения. Нет, дело обстоит совершенно иначе. «Бороро, — говорит фон-ден-Штейнен, который никак не хотел поверить этой нелепице, но который должен был уступить перед их настойчивыми утверждениями, — бороро совершенно спокойно говорят, что они уже сейчас являются настоящими арара, как если бы гусеница заявила, что она бабочка». Фон-ден-Штейнен считает непостижимым, как они могут считать себя одновременно человеческими существами и птицами с красным оперением. Однако для мышления, подчиненного «закону партиципации», в этом нет никакой трудности. Все общества и союзы тотемического характера обладают коллективными представлениями подобного рода, предполагающими подобное тождество между членами тотемической группы и их тотемом.

С динамической точки зрения возникновение существ и явлений того или иного события представляет собой результат мистического действия, которое при определенных мистических условиях передается от одного предмета или существа к другому в форме соприкосновения, переноса, симпатии, действия на расстоянии и т. д. В огромном числе обществ низшего типа изобилия дичи, рыбы или плодов, правильная смена времен года, периодичность дождей — все это связывается с выполнением известных церемоний определенными людьми, обладающими специальной мистической благодатью. То, что мы называем естественной причинной зависимостью между событиями и явлениями, либо вовсе не улавливается первобытным сознанием, либо имеет для него минимальное значение. Первое место в его сознании, а часто и все его сознание занимают различные виды мистической партиципации.

Вот почему мышление первобытных людей может быть названо пралогическим с таким же правом, как и мистическим. Это,

скорее, два аспекта одного и того же основного свойства, чем две самостоятельные черты. Первобытное мышление, если рассматривать его с точки зрения содержания представлений, должно быть названо мистическим, оно должно быть названо пралогическим, если рассматривать его с точки зрения ассоциаций. Под термином «пралогический» отнюдь не следует разуметь, что первобытное мышление представляет собой какую-то стадию, предшествующую во времени появлению логического мышления. Существовали ли когда-нибудь такие группы человеческих или дочеловеческих существ, коллективные представления которых не подчинялись еще логическим законам? Мы этого не знаем: это, во всяком случае, весьма мало вероятно. То мышление обществ низшего типа, которое я называю пралогическим за отсутствием лучшего названия, это мышление, по крайней мере, вовсе не имеет такого характера. Оно не антилогично, оно также и не алогично. Называя его пралогическим, я только хочу сказать, что оно не стремится, прежде всего, подобно нашему мышлению избегать противоречия. Оно отнюдь не имеет склонности без всякого основания впадать в противоречия (это сделало бы его совершенно нелепым для нас), однако оно и не думает о том, чтобы избегать противоречий. Чаще всего оно относится к ним с безразличием. Этим и объясняется то обстоятельство, что нам так трудно проследить ход этого мышления.

Клод Леви Стросс

НЕПРИРУЧЕННАЯ МЫСЛЬ

Наука конкретного[1]

Клод Леви Стросс

Долгое время нам доставляло удовольствие ссылаться на языки, где отсутствуют термины для выражения таких понятий, как дерево или животное, хотя там можно найти все необходимые слова для подробного инвентаря видов и разновидностей. Однако, привлекая на помощь эти факты для подтверждения мнимой неспособности «примитивов» к абстрактному мышлению, с самого начала упускались другие примеры, свидетельствующие о том, что богатство абстрактных выражений не является достоянием лишь цивилизованных языков. Так, в чинук, языке северо-запада Северной Америки, абстрактные выражения используются для обозначения множества свойств либо качеств живых существ и вещей. «Такой способ, — как говорит Боас, — здесь встречается чаще, чем в каком-либо другом известном мне языке». Предложение: «Злобный мужчина убил бедного ребенка» — передается в чинук посредством: «Злоба мужчины убила бедность ребенка». Чтобы выразить мысль о том, что женщина пользуется слишком маленькой корзинкой,

[1] Леви-Стросс К. Первобытное мышление. М.: Республика, 1994.

говорится: «Она вкладывает корни лапчатки в малость корзинки для раковин» (Boas 2, p. 657— 658).

Впрочем, в любом языке дискурс и синтаксис предоставляют резервы, необходимые для возмещения пробелов словаря. И тенденциозный характер аргументации, приведенной в предыдущем абзаце, вполне очевиден, если принять во внимание, что и противоположная ситуация, то есть такая, в которой наиболее общие термины берут верх над специфическими наименованиями, также использовалась для подтверждения интеллектуальной скудости дикарей: «Из растений и животных индеец дает наименования только полезным либо вредным видам; прочие классифицируются без различия как птица, вредоносная трава и т. д.» (Krause, p. 104).

Сравнительно недавний наблюдатель подобным же образом полагает, что туземец дает наименования и воспринимает их только в отношении своих потребностей: «Я вспоминаю еще о веселье, вызванном среди моих друзей на Маркизских островах... интересом (на их взгляд, совершенно глупым), проявленным ботаником нашей экспедиции 1921 г. к «вредоносным травам» без наименования («без употребления»), которые он собрал и о которых желал узнать, как они называются» (Handy et Pukui, p. 119 n. 21).

Однако Генди сравнивает это безразличие к конкретике с тем, какое в нашей цивилизации специалист выказывает к феноменам, не относящимся непосредственно к сфере его интересов. И когда его сотрудница- туземка подчеркивает, что на Гавайях «каждая ботаническая, зоологическая либо неорганическая форма, о которой известно, что она имеет наименование (и персонализирована), это вещь... употребимая», она при этом добавляет: «тем либо иным образом» — и уточняет, что если «несчетное разнообразие живых существ моря и леса, метеорологических или морских феноменов не имеют названия», то это обусловлено тем, что их не считают «полезными или... достойными интереса». Эти последние термины не эквивалентны,

поскольку один из них располагается в практическом плане, а другой — в теоретическом. Продолжение текста это подтверждает, усиливая второй аспект за счет первого: «Жизнь — это опыт, наделенный строгим и точным значением» (ibid., p. 119).

На деле концептуализация варьирует с каждым языком, и, как хорошо заметил в XVIII в. редактор статьи «Имя» в энциклопедии, использование более или менее абстрактных терминов является не функцией интеллектуальных способностей, а выражением интересов, не одинаково маркированных и детализированных в каждом отдельном сообществе в рамках национальной общности. «Поднимитесь в обсерваторию; там каждая звезда — не просто звезда вообще, это звезда созвездия Козерога, или Центавра, или Большой Медведицы и т. д. Зайдите в манеж, там у каждого коня есть собственное имя — Брильянт, Шалун, Горячий и т. д.». Впрочем, если бы даже замечание о так называемых примитивных языках, приведенное в начале главы, пришлось воспринимать в буквальном смысле слова, мы не смогли бы прийти к заключению о недостатке общих идей: слова «дуб», «бук», «береза» и т.д.— суть не менее абстрактные выражения, чем слово «дерево»; и из двух языков, один из которых располагает только этим последним термином, а другой многими десятками или сотнями терминов, обозначающих виды и разновидности, именно второй, а не первый при таком рассмотрении наиболее богат понятийно. Как и в специальных языках*, разрастание понятий соответствует неослабному вниманию к свойствам реальности, наиболее пристальному интересу к тем различениям, которые можно ввести. Эта жажда объективного познания образует один из наименее учитываемых аспектов мышления тех, кого мы называем «примитивными». Если оно (это мышление) редко направляется к реальностям того же уровня, к каковым привязана современная наука, то подразумевает все же сопоставимые интеллектуальные действия и методы наблюдения. В обоих слу-

чаях мир является объектом мысли, по меньшей мере настолько же, как и средством удовлетворения потребностей.

Каждая цивилизация имеет тенденцию к завышенной оценке объективной направленности своего мышления, которая как бы никогда не отсутствует. Когда мы ошибочно полагаем, что дикарь исключительно руководствуется своими органическими либо экономическими потребностями, то упускаем из виду, что он адресует нам тот же самый упрек и что его собственная жажда познания выглядит для него более сбалансированной, чем наша: «Использование природных ресурсов, которыми располагали туземцы на Гавайях, было почти полным; гораздо большим, чем в нынешнюю коммерческую эпоху, которая беспощадно эксплуатирует определенные продукты, на какое-то время дающие финансовую выгоду, пренебрегая и часто разрушая все остальное» (Handy et Pukui, p. 213).

Бесспорно, товарное земледелие не тушуется перед ученостью ботаника. Но, пренебрегая вторым и принимая во внимание только первое, старая гавайская аристократия опять-таки повторяет ошибку в отношении туземной культуры в ущерб собственной выгоде, подобно тому, как это сделал Малиновский, когда утверждал, что интерес первобытных людей к тотемическим растениям и животным вдохновляется лишь позывами их желудка.

* * *

Вот ответ для Океании двух уже цитированных авторов на замечание Тессмана в связи с фангами Габона, отметившего «точность, с какой они распознают малейшие различия видов внутри одного и того же рода» (с. 71): «Обостренные способности туземцев позволили им точно замечать родовые черты всех живущих природных видов, суши и моря, равно как и едва уловимые изменения природных явлений — ветра, освещенности, характера погоды, ряби на воде, изменения в прибое, водные и воздушные течения» (Handy et Pukui, p. 119).

Столь простой обычай, как жевание бетеля, предполагает у хануну Филиппин знание четырех разновидностей орехов арековой пальмы и восьми заместительных продуктов, пяти разновидностей бетеля и пяти заместительных продуктов (Conklin 3): «Вся или почти вся деятельность хануну требует интимной непринужденности в обращении с местной флорой и точного знания ботанических классификаций. В противоположность мнению, что общества, живущие в экономике пропитания, используют лишь малую долю местной флоры, здесь эта доля составляет около 93%» (Conklin 1, p. 249).

Не менее верно это положение и в отношении фауны: «Хануну классифицируют местные формы птичьей фауны по 75 категориям... они различают около 12 видов змей... 60 типов рыб... более дюжины морских и пресноводных раков, столько же типов пауков и многоножек... Тысячи форм насекомых сгруппированы в 108 поименованных категорий, из них 13 для муравьев и термитов... Они различают более 60 классов морских моллюсков и более 25 — земляных и пресноводных моллюсков... 4 типа пиявок, пьющих кровь...»; всего учтен 461 зоологический тип (ibid., p 67—70).

По поводу филиппинских пигмеев один биолог выразился следующим образом: «Характерная черта негритосов, отличающая их от соседних с ними христиан равнин, состоит в их неисчерпаемых познаниях растительного и животного царства. Это знание включает в себя не только специфическое отождествление феноменального числа видов растений, птиц, млекопитающих и насекомых, но также осведомленность о привычках и нравах каждого вида...» «Негритос полностью интегрирован в свою среду, и, что еще более важно, он непрестанно изучает все, что его окружает. Часто я видел, как какой-либо негритос, не уверенный в распознавании растения, пробовал на вкус его плод, обнюхивал листья, отламывал и изучал стебель, осматривал особенности местонахождения. И только приняв в расчет все эти данные, он объявлял, знает либо нет это растение».

Показав, что туземцы интересуются также и не употребляемыми ими растениями, ввиду значимых отношений, связывающих эти растения с животными и насекомыми, тот же автор продолжает: «Обостренное наблюдательское чутье у пигмеев, их ясное осознание отношений между растительной и животной жизнью... ярко иллюстрируются их дискуссиями о нравах летучих мышей. Тидидин живет на высохшей листве пальм, дикидик — под листьями дикого банана, лит- лит — среди бамбука, колумбой — в полостях древесных стволов, бонанаба — в густых деревьях и так далее».

«Итак, негритосы пинатубо знают и различают нравы 15 видов летучих мышей. Тем не менее верно и то, что их классификация летучих мышей, как и классификация насекомых, птиц, млекопитающих, рыб и растений, покоится главным образом на физических сходствах и различиях».

«Почти все мужчины с большой легкостью перечисляют специфические и описательные наименования не менее чем 450 растений, 75 птиц, почти всех змей, рыб, насекомых и млекопитающих и даже 20 видов муравьев [1] ... и ботаническая наука мананамбал — колдунов-целителей того и другого пола, постоянно использующих растения в своем искусстве, совершенно изумительна» (R. B. Fox, p. 187—188).

Об одном отсталом племени островов Рюкю написано: «Даже ребенок часто может отождествить вид дерева по мельчайшему фрагменту древесины и, более того, пол этого дерева, в соответствии с идеями, поддерживаемыми туземцами относительно пола растений; и это — на основе наблюдения внешнего вида древесины, коры, запаха, твердости и других подобных характеристик. Туземцам знакомы дюжины и дюжины рыб и ракушек, а также присущие им черты, повадки, а в рамках каждого типа — половые различия...» (Smith A. H,, p. 150).

Обитателям пустынного региона в Южной Калифорнии (лишь несколько разрозненных семей белых живут здесь до настоящего времени) индейцам каюлла, числом в несколько

тысяч, не удавалось истощить природные ресурсы; они жили в изобилии. Поскольку в этой стране, выглядевшей обездоленной, они знали не менее 60 пищевых и 28 других растений с наркотическими, стимулирующими либо лекарственными свойствами (Barrows). Один информатор-семинол отождествлял 250 растительных видов и разновидностей (Stiirtevant). Описано 350 растений, известных индейцам хопи, более 500 — у навахо. Ботаническая лексика субанун, живущих на юге Филиппин, далеко превосходит 1000 терминов (Frake), а у хануну — приближается к 2000. Поработав только с одним габонским информатором, М. Силланс недавно опубликовал этноботанический каталог, включающий в себя почти 8000 терминов на языках либо языковых диалектах 12 или 13 соседних племен (Walker et Sillanns). Результаты, по большей части не опубликованные, полученные Марселем Грийолем и его сотрудниками в Судане, обещают быть столь же впечатляющими.

Чрезвычайная близость к биологическому окружению, страстное внимание к нему, точные познания его как показатели установок и предрасположенностей, отличающих туземцев от белых визитеров, часто поражали исследователей. У индейцев тева Нью-Мексико: «Малейшие отличия отмечаются... у них есть названия для всех видов хвойных деревьев региона; однако в этом случае отличия мало видны, и нетренированный человек из числа белых был бы не в состоянии их различить... Поистине ничто не препятствовало бы выразить какую-либо ботаническую черту на языке тева» (Robbins, Harrington et Freire-Marreco, p. 9,12).

В едва ли не романтическом повествовании Е. Смит Бовен с удовольствием рассказывает о своем смятении, когда по прибытии в одно африканское племя она захотела начать с изучения языка. Ее информаторы нашли вполне естественным собрать для начальной стадии обучения огромное количество ботанических образчиков, которые, показывая ей, они называли, но которые исследовательница была не в состоянии

отождествить не столько ввиду их экзотического характера, сколько из-за того, что никогда не интересовалась богатством и многообразием растительного мира, тогда как туземцы считали, что такая любознательность у нее имеется.

«Эти люди — земледельцы: для них растения столь же важны, столь же близки, как человеческие существа. Что до меня, то я никогда не жила на ферме и я даже не очень уверенно отличаю бегонии от далий или от петуний. Растения, подобно уравнениям, имеют предательское обыкновение казаться ясными, а быть трудными либо казаться трудными, а быть ясными. Вследствие чего я запутываюсь в ботанике, как и в математике. Впервые в жизни я оказываюсь в общности, где десятилетние дети не превосходят меня в математике, но все же я нахожусь в таком месте, где у каждого растения, дикого либо культурного, имеется название и вполне определенный способ употребления, где каждый мужчина, каждая женщина и каждый ребенок знают сотни видов. Никто из них не захотел бы поверить, что я не способна, даже если захочу, узнать об этом столько же, сколько знают они» (Smith Bowen, p. 22).

Совершенно иная реакция у специалиста, автора монографии, где он описывает около 300 видов и разновидностей лекарственных либо ядовитых растений, используемых некоторыми племенами в Северной Родезии: «Я всегда был удивлен усердием, с каким люди Булавайо и соседних регионов принимались говорить о своих лекарствах и ядах. Были ли они польщены тем интересом, который я выражал к их методам? Рассматривали ли они наши беседы как обмен информацией между коллегами? Или они хотели выставить напоказ свои знания? Каковы бы ни были причины, они никогда не заставляли себя просить. Я вспоминаю об одном старом черте Лушази, принесшем охапки сухих листьев, корней и стеблей, чтобы научить меня их употреблению. Был ли он гербаристом или колдуном? Я так и не мог проникнуть в эту тайну, но я с сожалением констатирую, что никогда не буду обладать его знанием африканской психологии и его способностью лечить

себе подобных: взятые вместе, мои медицинские познания и его таланты составили бы весьма полезное сочетание» (Gilges, p. 20).

Приводя отрывок из своих путевых записных книжек, Конклин хотел проиллюстрировать тот тесный контакт между человеком и окружающей средой, который туземец постоянно демонстрировал этнологу: «В 6.00 под легким дождем Лангба и я выехали из Парины в направлении Бинли... В Аразаасе Лангба попросил меня срезать несколько полос коры 10x50 см с дерева анапла килала (Albizia procera (Roxb. Benth.) — для предохранения от пиявок. Натерев внутренней стороной коры лодыжки и стопы, уже влажные от растительности, политой дождем, мы приготовили розовую пену, которая была превосходным репел- лентом. На тропинке недалеко от Айпуда Лангба неожиданно остановился, проворно вонзил в землю свой посох у края тропинки и вырыл маленькую травку — таваг кугун буладлад (ВисЬпега urticifolia R. Вг.). Она послужит, как он сказал, приманкой... в ловушке для пиявок. Чуть позже, когда мы пошли быстро, он сделал еще одну остановку, чтобы выкопать маленькую земляную орхидею (едва заметную под покрывавшей ее растительностью), называемую лиямлиям (Epipogum roseum (D. Don.) Lindi.), — растение, используемое для магической борьбы с насекомыми-паразитами насаждений. В Бинли Лангба озаботился тем, чтобы не испортить сбор; он порылся в своей дорожной сумке, сделанной из сплетенных пальмовых листьев, отыскал апуг, гашеную известь и табаку (Nicotiana tabacum L.), которые он хотел предложить жителям Бинли в обмен на другие ингредиенты жевательной смеси. После обсуждения заслуживающих уважения достоинств местных разновидностей перечного бетеля (Piper betle L.) Лангба получил разрешение срезать черенки сладкого батата (lpomoea batatas (L.) Poir.) двух разных вегетативных форм, камути инасванг и камути лупав... На небольшом участке земли мы срезали по 25 черенков со стеблей (длиной около 75 см) каждой разновидности, тщательно их завернули в огромные свежие листы культурного растения сагинг саба (Musa sapientum

compressa (Bico) Teodoro), чтобы они сохраняли влагу до нашего прибытия к Лангба. По пути мы жевали стебли тубу минама, сорт сахарного тростника (Saccharum officinarum L.). Однажды мы остановились, чтобы набрать немного бунга, упавших арековых орехов (Areca catechu L.), а в другой раз — собрать и поесть плодов, похожих на дикую вишню, с нескольких кустов бугнай (Antidesma brunius (L.) Spreng). К середине второй половины суток мы достигли Мараримa, и на всем протяжении нашего пути наибольшая часть времени прошла в обсуждении изменений в растительном мире за последние десять лет» (Conklin 1, p. 15—17).

Такое познание, как и соответствующие ему лингвистические средства, распространяется также на морфологию. В языке тева имеются особые термины почти для каждой части тела птиц и млекопитающих (Hendersson et Harrington, p. 9). Для морфологического описания листьев деревьев и растений используется 40 терминов, имеется 15 различных терминов, соответствующих разным частям растения.

Для описания составных частей и свойств растений хануну употребляют более чем 150 терминов, коннотирующих категории, по свойствам которых они идентифицируют растения и «обсуждают между собой сотни черт, играющих различительную роль для растений, а часто и соответствующих таким значимым свойствам, как лекарственные и пищевые» (Conklin 1, p. 97). Пинатубо, у которых насчитывается более 600 наименованных растений, «не только обладают чудесными знаниями этих растений и способов их употребления; они используют около 100 терминов для описания их частей и характерных аспектов» (R. B. Fox,P. 179).

Ясно, что настолько систематически развитое знание не может быть функцией лишь практического употребления. Подчеркнув богатства и точность зоологических и ботанических познаний индейцев северо-востока США и Канады: монтане, наскапи, микмак, малесит. пенобскот, — этнолог, изучивший их наилучшим образом, продолжает: «Здесь можно было бы ожидать знания о том, что составляет повадки крупной дичи,

которая дает пищу и сырье для туземного производства. Неудивительно... что охотник-пенобскот из Мэн располагает лучшими практическими познаниями о повадках и характере лося, чем самый крупный эксперт-зоолог. Но когда мы оцениваем подлинное достоинство того усердия, с каким индейцы берутся за наблюдение и систематизацию научных фактов, относящихся к низшим формам животной жизни, то позволительно выказать некоторое удивление».

«Весь класс рептилий... не представляет собой никакого экономического интереса для этих индейцев; они не потребляют мясо ни змей, ни лягушек и не используют их кожу, за исключением весьма редких случаев изготовления магических средств от болезни или от колдовства» (Speck 1, p. 273).

И, однако, как показано Спеком, индейцы Северо-Востока разработали настоящую герпетологию с терминами, различными для каждого рода рептилий, и другими — для видов и разновидностей.

Природные продукты, используемые сибирскими народами в медицинских целях, иллюстрируют своим точным определением и той специфической ценностью, которая им придается, усердие, изобретательность, внимание к деталям, к тонким различиям, присущие наблюдателям и теоретикам в обществах этого типа: пауки и белые черви проглатываются (у ительменов и якутов) от бесплодия; жир черного скарабея (у осетин) — от водобоязни, раздавленный таракан, куриная желчь (у русских Сургута) — от опухоли и грыжи; отмоченные красные черви (у якутов) — от ревматизма; желчь щуки (у бурятов) — от глазных болезней; слизень, рак, употребляемые живьем (у русских Сибири), — от эпилепсии и любых других заболеваний; прикосновение к телу клювом дятла, кровью дятла, вдыхание в нос порошка из высушенного дятла, проглатывание яйца кукши (у якутов) — соответственно от зубной боли от выпадения и болезней волос, от туберкулеза; кровь куропатки, лошадиный пот (у ойротов) — от грыж и бородавок; голубиный бульон (у бурятов) — от кашля; порошок из измельченной лапы птицы тилегус (у казахов) — от уку-

са бешеной собаки; высушенная летучая мышь, подвешенная на шею (у русских Алтая) — от лихорадки; капли воды, взятой из сосуда, подвешенного к гнезду птицы ремиз (у ойротов), — от глазных болезней. Буряты считают, что мясо медведя обладает семью терапевтическими качествами, его кровь — пятью, сало — девятью, мозг — двенадцатью, желчь — семнадцатью и шерсть — двумя. И еще в отношении медведя: калары собирают его затвердевшие экскременты сразу после выхода зверя из зимней спячки для лечения от запоров (Зеленин, с. 47—59). В исследовании Лёба мы найдем столь же богатый репертуар у одного из африканских племен.

Исходя из таких примеров, которые, вероятно, можно позаимствовать во всех регионах мира, мы легко можем сделать вывод, что виды животных и растений известны туземцам не потому, что они полезны: напротив, их объявляют полезными или интересными, поскольку ранее они были уже известны.

* * *

Можно возразить, что такая «наука» не может быть полезной в практическом плане. Но она и не выдвигает на первый план практическую пользу. Она отвечает интеллектуальным побуждениям, прежде чем или вместо того, чтобы удовлетворять нужды.

Вопрос заключается не в знании того, излечивает ли прикосновение клюва дятла от зубной боли, но, возможно, в определенной точке зрения: чтобы «совместно действовали» клюв дятла и человеческий зуб (конгруэнтность, ее терапевтическая формула, наряду с прочим, образует и гипотетическое приложение) и чтобы посредством такой группировки вещей и существ ввести в мир начало порядка. Классификация, какой бы она ни была, ценна сама по себе — это лучше, чем отсутствие всякой классификации. Как пишет один современный теоретик таксономии: «Ученые сносят сомнения и неудачу, тут уже ничего не поделаешь. Но беспорядок — это единственная вещь, с которой они не могут и не должны мириться. В целом зада-

ча чистой науки — привести к наиболее высокому и наиболее сознательному уровню редукцию хаотического способа постижения, начавшегося в низшем и действительно бессознательном плане с началом самой жизни. В определенных случаях можно задаться вопросом, является ли разработанный тип порядка объективной чертой феноменов или приспособлением, сконструированным ученым. Этот вопрос непрестанно поднимается по поводу таксономии животных... Однако фундаментальный постулат науки — то, что сама природа занимается упорядочиванием и... если верно, что систематика отражает такое упорядочивание, то термины систематики и теоретической науки можно рассматривать в качестве синонимов» (Simpson, p. 5).

А ведь это требование порядка лежит в основании мышления, называемого нами первобытным, поскольку оно лежит в основании всякого мышления; признав наличие этих общих свойств, нам будет легче приступить к тем мыслительным формам, которые представляются весьма чуждыми нам.

«Каждая сакральная вещь должна быть на своем месте», — глубокомысленно заметил один туземный мыслитель (Fletcher 2, p. 34).

Можно даже сказать, что именно пребывание на своем месте делает ее сакральной, поскольку при нарушении, хотя бы даже мысленном, этого оказался бы разрушенным весь мировой порядок; следовательно, вещь, занимая принадлежащее ей место, способствует поддержанию его. Тонкости ритуала, которые могут показаться бесполезными, когда их рассматривают поверхностно и извне, объясняются заботой о том, что можно было бы назвать «микрораспределением»: не упустить никакое существо, объект или аспект, с тем чтобы отвести ему место внутри какого-либо класса. В этом отношении особенно показательна церемония хако у индейцев пауни, потому что она достаточно хорошо проанализирована. Моление, сопровождающее переход через реку, делится на несколько частей, относящихся к различным моментам: когда путники вступают в воду, когда движутся в ней, когда вода полностью покрывает их

ноги; призыв к ветру разделяет моменты, когда прохлада ощущается только частями тела, погруженными в воду, затем — другими и, наконец, всей кожей: «только тогда мы можем продвигаться в безопасности» (ibid., p. 77—78). Как уточняет информатор, «мы должны обращаться со специальными заклинаниями ко всем вещам, которые встречаем, так как Тирава, верховный дух, пребывает в каждой вещи, и все, что мы встречаем на протяжении пути, может помочь нам... Нас наставили уделять внимание всему, что мы видим» (ibid., p. 73—81).

Эта забота об исчерпывающем наблюдении и о систематической инвентаризации отношений и связей может иногда привести к результатам добротного научного качества: например, у индейцев блэкфут, диагносцирующих приближение весны по степени развития бизоньих плодов, извлекаемых из утробы самок, убитых на охоте. И все-таки нельзя отделять подобные успехи от стольких других соотнесений такого же рода, которые наука объявляет иллюзорными. Но разве не верно, что магическое мышление, эта «гигантская вариация на тему принципа причинности», как говорили Юбер и Мосс (Hubert et Mausse 2, p. 61), отличается от науки не столько незнанием или пренебрежением детерминизмом, сколько требованием более властного и более прямолинейного детерминизма, который наука может счесть безрассудным или поспешным? «Рассматриваемое в качестве системы естественной философии, оно {колдовство} подразумевает некую теорию причин: неудача проистекает от колдовства, действующего сообща с природными силами. Поднимет ли человека на рога буйвол, сломается ли чердак, опоры которого подточены термитами, и упадет человеку на голову, или он подхватит цереброспинальный менингит, азанде станут утверждать, что буйвол, чердак или болезнь — это причины, соединяющиеся с колдовством, чтобы убить человека. За буйвола, чердак, болезнь колдовство не в ответе, поскольку они существуют сами по себе; но ему присуще быть тем особенным обстоятельством, которое ставит их в деструктивную связь с

определенным индивидом. Чердак бы обвалился во всех случаях, но именно из-за колдовства он упал в данный момент, когда внизу отдыхал данный человек. Среди всех этих причин только колдовство допускает коррективное вмешательство, так как оно идет от личности. Нет возможности выступить против буйвола и чердака, даже если их также признать в качестве причин, они не значимы в плане социальных связей» (Evans-Pritchard 1, p. 418—419).

Итак, с этой точки зрения первое различие между магией и наукой заключается, вероятно, в том, что одна из них постулирует всеобщий и полный детерминизм, в то время как другая действует, различая уровни, и только некоторые из них допускают формы детерминизма, непреложные, как считается, для других уровней. Но нельзя ли пойти дальше и рассмотреть строгость и точность, подтверждаемые магическим мышлением и ритуальной практикой, в качестве выражения бессознательного постижения истины детерминизма как способа существования научных феноменов, приняв, таким образом, что детерминизм в целом угадывался и осуществлялся до того, как быть познанным и почитаемым? Магические верования и обряды оказались бы тогда выражением веры в науку, которой еще предстоит родиться.

Более того. По своей природе эти антиципации* могут порой не только увенчаться успехом, но и предвосхищать — как самое науку, так и методы, усваиваемые ею на продвинутой стадии ее развития, а также и ее результаты. Если, конечно, верно, что человек сначала брался за наиболее трудное — систематизацию на уровне чувственных данных, к чему наука долгое время поворачивалась спиной и что она лишь начинает возвращать на надлежащее место. В истории научной мысли такой эффект антиципации проявлялся, впрочем, в несколько приемов; как показал Симпсон (с. 84—85) на примере, заимствованном из биологии XIX в., этот эффект обусловлен тем, что научное объяснение всегда соответствует открытию какого-либо «устройства», и всякая попытка такого рода, даже

вдохновленная ненаучными принципами, может наткнуться на истинное устройство. Это даже предсказуемо, если принять, что число структур конечно: собственно «помещение в структуру» обладало бы тогда действенностью, каковы бы ни были принципы и методы, которыми оно вдохновлялось, Современная химия сводит разнообразие вкусов и запахов к пяти различно сочетаемым элементам: углероду, водороду, кислороду, сере и азоту. Составляя таблицы присутствия и отсутствия их, оценивая дозировки и пороги, она приходит к учету различий и сходств между качествами, которые некогда она бы изгнала за пределы своей сферы как «вторичные». Но эти сближения и различения не удивительны для эстетического чувства: они его обогащают и высвечивают, обосновывая те ассоциации, которые им уже угадывались и относительно которых становится благодаря этому более понятно, почему и при каких условиях можно их открыть, пользуясь прилежно лишь одной интуицией. Так, для логики ощущений табачный дым может оказаться пересечением двух групп вещей: одной, охватывающей жареное мясо и коричневые корки хлеба (как табак, они суть соединения азота); и другой, в которую входят: сыр, масло и мед — ввиду наличия в них диацетила. Дикая вишня, корица и херес образуют одну группу, вовсе не только по впечатлению, но и по разумению, поскольку все запахи канадского чая («винтергрин»), лаванды и банана объясняются присутствием эфира. Интуиция, как таковая, вероятно, побуждает объединять в одну группу лук, чеснок, капусту, репу, редис и горчицу, хотя ботаника отделяет лилейные от крестоцветных. Удостоверяя свидетельства органов чувств, химия доказывает, что эти совершенно разные семейства могут быть объединены в другом плане: они содержат серу (K. W.). Первобытный философ или поэт мог бы, вероятно, обнаружить эти группировки, вдохновляясь рассмотрением, чуждым для химии или для другой научной отрасли: этнографическая литература обнаруживает множество подобных группировок, имеющих не меньшую

практическую и эстетическую ценность. Однако это не только результат ассоциативного исступления, порой сулящего успех благодаря простой игре случая. Симпсон еще более вдохновенно, чем в вышеупомянутом отрывке, где он начинает эту интерпретацию, показал, что потребность в организации (упорядочении) является общей для искусства и для науки, вследствие чего «таксономия, которая и есть упорядочение в высшей степени, обладает выдающейся эстетической значимостью» (1. c., p. 4).

Отныне нас будет меньше удивлять, что эстетическое значение, уже одними своими ресурсами, может открывать дорогу таксономии и даже предвосхищать некоторые из ее результатов.

* * *

Тем не менее, мы не возвращаемся к вульгарному тезису (впрочем, приемлемому в ограниченной перспективе), согласно которому магия — это робкая и невнятная форма науки, поскольку мы лишились бы всякого средства для понимания магического мышления, если бы стремились свести его к какому-либо моменту или этапу технической и научной эволюции. Подобно предвосхищающей тело тени, которая в своей бесплотности в каком-то смысле столь же полна, завершена и когерентна, как и твердое существо, которому она лишь предшествует. Магическое мышление — это не дебют, начало, набросок или часть еще не воплощенного целого; оно формирует вполне отчетливую систему, независимую от другой системы, которая будет образовывать науку, за исключением формальной аналогии, сближающей их и делающей из первой нечто вроде метафорического выражения второй. Итак, вместо того чтобы противопоставлять магию и науку, стоило бы расположить их параллельно, как два способа познания, не равных по теоретическим и практическим результатам (ибо при таком подходе верно, что наука достигает больших успехов, чем магия, хотя магия предуготавливает науку в том смысле, что и она иной раз преуспевает), но не по роду ментальных операций, которыми обе они располагают и которые отличны не

столько по своему характеру, сколько по типу явлений, к каковым они прилагаются.

На деле эти отношения проистекают из тех объективных условий, в которых проявляются магическое и научное познание. История последнего достаточно коротка, чтобы мы были хорошо о нем информированы; однако то, что возраст современной науки насчитывает лишь несколько столетий, ставит проблему, по поводу которой этнологи недостаточно размышляли; неолитический парадокс — вот вполне подходящее для нее название.

Именно в неолите человек утверждает господство великих искусств цивилизации: гончарства, ткачества, земледелия и доместикации животных. Сегодня никому и в голову не пришло бы объяснять эти огромные достижения неожиданной аккумуляцией серии открытий, совершенных случайно либо обнаруженных наблюдателем, пассивно регистрировавшим определенные природные явления [2].

Каждая из техник предполагает столетия активного и методичного наблюдения, проверки смелых гипотез, отвергаемых либо доказываемых посредством неустанно повторяемых опытов. Отметив скорость, с какой растения из Нового Света акклиматизировались на Филиппинах, были восприняты и получили наименование от туземцев, которые во многих случаях, кажется, даже открыли их употребление в качестве лекарства, строго соответствующее их традиционному употреблению в Мексике, один биолог интерпретирует данный феномен следующим образом: «Растения, листья или стебли которых имеют горький привкус, обычно используются на Филиппинах от болей в желудке. Любое вводимое растение, имеющее такое свойство, вскоре будет опробовано. Благодаря тому что большая часть жителей Филиппин постоянно проводит опыты над растениями, они быстро научаются в категориях собственной культуры распознавать возможное употребление привезенных растений» (R. B. Fox, p. 212—213).

Чтобы преобразовать сорняк в культурное растение, дикого зверя — в домашнее животное, выявить в том и другом пищевые или технологические качества, которые первоначально полностью отсутствовали или, возможно, о них едва подозревали; чтобы сделать из нестойкой глины, склонной к разрыхлению, распылению или растрескиванию, прочную и герметичную посуду (предварительно найдя среди множества органических и неорганических материалов тот, что наиболее пригоден для обезжиривания, а также — подходящее топливо, температуру и время обжига, степень продуктивного окисления); чтобы разработать техники, часто длительные и сложные, позволяющие превращать ядовитые зерна или корни в съедобные, а также использовать их токсичность для охоты, военных целей, для ритуала, потребовалась, несомненно, поистине научная установка ума, усердная и всегда бдительная любознательность, аппетит к познанию ради удовольствия познавать, поскольку лишь малая доля наблюдений и опытов (которые, как можно предположить, вдохновлялись с самого начала и главным образом вкусом к знаниям) приносила практические, непосредственно употребимые результаты. И мы еще оставляем в стороне металлургию бронзы и железа, драгоценных металлов и даже простую обработку природной меди путем ковки, появившуюся на несколько тысяч лет ранее металлургии, а ведь все это уже требует весьма продвинутой технической компетентности.

Человек неолита или протоистории является, следовательно, наследником длительной научной традиции. Однако, если разум, вдохновлявший его, как и всех его предшественников, был в точности таким же, как у современных людей, то чем же можно объяснить, что он остановился и что далее следуют, наподобие лестничной площадки, несколько тысячелетий застоя между неолитической революцией и современной наукой? Этот парадокс допускает только одно решение: существуют два различных способа научного мышления, являющиеся функциями (конечно,

не неравных стадий развития человеческого разума) двух разных стратегических уровней, на которых природа подвергается атаке со стороны научного познания, один приблизительно прилажен к восприятию и воображению, другой расторможен, как если бы необходимые связи, составляющие предмет всякой науки, будь то неолитическая или современная, могли постигаться двумя различными путями — весьма близким к чувственной интуиции и другим, более отдаленным от нее.

Любое классифицирование имеет превосходство над хаосом; и даже классификация на уровне чувственных качеств — этап в направлении к рациональному порядку. Если требуется классифицировать совокупность различных фруктов, варьирующих по плотности на сравнительно более тяжелые и более легкие, то законно начать с отделения груш от яблок, поскольку их форма, окраска и вкус не связаны с весом и объемом. А среди яблок более тяжелые проще отличить от менее тяжелых, если яблоки не будут смешаны с фруктами, имеющими иной внешний вид. Уже из этого примера видно, что даже на уровне эстетического восприятия классифицирование имеет свое достоинство.

С другой стороны, даже если бы не было необходимой связи между чувственно воспринимаемыми качествами и свойствами, существует, по меньшей мере, одно действительное отношение в огромном числе случайных, и генерализация этого отношения, пусть и не имеющая рассудочного обоснования, может в течение длительного времени быть выгодной операцией, теоретически и практически. Никакие из ядовитых соков не являются жгучими или горькими; однако природа такова, что — более рентабельно — для мышления и для действия — поступать так, как если бы эквивалентность, удовлетворяющая эстетическому чувству, также соответствовала объективной реальности. Отвлекаясь от отыскания причинных связей, отметим вероятность того, что виды, наделенные какой-либо замечательной чертой — формой, окраской или запахом — открывают наблюдателю то, что можно было бы назвать «правом

следования»; позволяют постулировать, что эти видимые черты являются знаком скрытых, столь же специфических свойств. Добавим, что отношение между ними, будучи само по себе чувственным (зерно в форме зуба как бы оберегает от змеиных укусов, желтый сок — специфическое средство от расстройств желчного пузыря и т. д.), имеет, пусть временно, большую ценность, чем индифферентность к какой бы то ни было связи. Ибо классифицирование, пусть причудливое и произвольное, сберегает богатство и разнообразие инвентарного описания; учитывая все, оно облегчает построение «памяти».

Однако неоспорим факт, что такие методы смогли привести к определенным результатам, необходимым для того, чтобы человек атаковал природу обходным путем. Далекие от жизни, как мы часто думаем, результаты «действия фантазий» — мифы и ритуалы, повернутые спиной к реальности, основной своей ценностью имеют сохранение вплоть до наших дней в остаточной форме способов наблюдения и рефлекии, которые были (и, несомненно, остаются) приспособленными к открытиям определенного типа — открытиям, санкционированным природой, начиная с умозрительной организации, умозрительного использования чувственных данных о мире в ощутимых терминах. Эта наука конкретного, по существу, должна была сводиться к иным результатам, чем те, которых добиваются точные и естественные науки, но она была не менее научной, и ее результаты были не менее реальными. Удостоверенные за десять тысяч лет до других, они по-прежнему составляют субстрат нашей цивилизации.

* * *

Впрочем, существует одна форма деятельности, позволяющая достаточно хорошо воспринять в техническом плане то, что в умозрительном плане могло быть наукой, которую мы предпочитаем называть «первичной», а не примитивной. Такую деятельность обычно обозначают словом бриколаж (bricolage). В своем прежнем значении глагол bricoler применяется к игре

в мяч, к бильярду, к охоте и верховой езде — обычно чтобы вызвать представление о неожиданном движении: отскакивающего мяча, лошади, сходящей с прямой линии, чтобы обойти препятствие. В наши дни бриколер — это тот, кто творит сам, самостоятельно, используя подручные средства в отличие от средств, используемых специалистом. Однако суть мифологического мышления состоит в том, чтобы выражать себя с помощью репертуара причудливого по составу, обширного, но все же ограниченного; как-никак, приходится этим обходиться, какова бы ни была взятая на себя задача, ибо ничего другого нет под руками. Таким образом, мышление оказывается чем-то вроде интеллектуального бриколажа (что объясняет отношения, наблюдаемые между ними).

Подобно бриколажу в техническом плане, мифологическая рефлексия может достигать в плане интеллектуальном блестящих и непредвиденных результатов. Соответственно часто отмечался мифопоэтический характер бриколажа: в так называемом «грубом», или «наивном», искусстве, в фантастической архитектуре виллы Шёваль-почтальона(3), в декорациях Жоржа Мелье(4),: или же в архитектуре, которую обессмертили «Большие ожидания» Диккенса, но которая, несомненно, сначала вдохновлялась пригородным, «замком» М. Веммика, с его миниатюр-ным подъемным мостом, с его пушкой, возвещающей девять часов, и грядкой салата и огурцов, благодаря чему обитатели замка, если бы потребовалось, смогли бы выдержать осаду...

Сравнение стоит углубить, поскольку оно лучше позволит добраться до реальных отношений между двумя различаемыми нами типами научного познания. Бриколер способен выполнить огромное число разнообразных задач. Но в отличие от инженера ни одну из них он не ставит в зависимость от добывания сырья и инструментов, задуманных и обеспечиваемых в соответствии с проектом: мир его инструментов замкнут, и правило игры всегда состоит в том, чтобы устраиваться с помощью «подручных средств», то есть на каждый

момент с ограниченной совокупностью причудливо подобранных инструментов и материалов, поскольку составление этой совокупности не соотносится ни с проектом на данное время, ни, впрочем, с каким-либо иным проектом, но есть результат, обусловленный как всеми представляющимися возможностями к обновлению, обогащению наличных запасов, так и использованием остатков предшествующих построек и руин. Итак, совокупность бриколерских средств определяется не каким-либо проектом (что бы предполагало, как у инженера, существование и наборов инструментов, и проектов разного рода, по меньшей мере в теории); она определяется лишь своим инструментальным использованием, иначе говоря, если употребить язык бриколера, элементы собираются и сохраняются по принципу «это может всегда сгодиться». Поэтому такие элементы являются полуспециализированными. Этого достаточно, чтобы бриколеру не требовалось оборудования и знаний по всем специальностям, но этого недостаточно, чтобы каждый элемент был подчинен точному и обусловленному использованию. Каждый элемент воспроизводит одновременно целостную совокупность отношений, и конкретных, и потенциальных; это операторы, но пригодные для каких-либо операций одного типа.

Таким же образом элементы мифологической рефлексии всегда расположены на полпути между перцептами и концептами. Первые невозможно отделить от той конкретной ситуации, в которой они появились, в то время как обращение ко вторым потребовало бы, чтобы мышление могло, хотя бы на время, заключить в скобки свои проекты. И все же существует посредник между образом и понятием: это знак, так как его всегда можно определить способом, введенным Соссюром в отношении такой частной категории, как лингвистические знаки, как звено между образом и понятием, которые в таком союзе играют роль соответственно означающего и означаемого.

Как и образ, знак — это конкретное бытие, однако он подобен понятию своей референциальной способностью: они оба

могут замещать другую вещь. И все-таки в этом отношении понятие обладает неограниченными возможностями, тогда как у знака они ограниченны. Отличие и сходство хорошо выявляются в примере с бриколером; рассмотрим это в действии. Бриколер побуждаем своим проектом, однако его первый практический ход является ретроспективным: он должен вновь обратиться к уже образованной совокупности инструментов и материалов, провести или переделать ее инвентаризацию; и наконец, кроме того, затеять с ней нечто вроде диалога, чтобы составить перечень тех возможных ответов (прежде чем выбирать среди них), которые эта совокупность может предложить по проблеме, поставленной перед ней. Обозревая все эти разнородные предметы, составляющие его сокровище [3], бриколер как бы вопрошает, что каждый из них мог бы «значить» тем самым внося вклад в определение реализуемой целостности. Полученные в конечном счете ответы будут отличаться от инструментальной совокупности только внутренним расположением частей. Вот этот дубовый куб может послужить клином (при недостаточной длине еловой доски) либо подставкой, что позволило бы выгодно представить фактуру и полировку старого дерева. В одном случае он будет протяженностью, а в другом — веществом. Однако эти возможности всегда остаются ограниченными конкретной историей каждой детали, и тем, что в ней предопределено первоначальным использованием, для чего она и была задумана, и теми адаптациями, которым она подвергалась для другого употребления. Подобно образующим единицам мифа, возможные сочетания которых ограничены тем фактом, что они заимствованы из языка, где они уже обладают определенным значением, ограничивающим свободу маневрирования, элементы, собираемые и используемые бриколером, «предварительно напряжены» (Levi-Strauss 5, p. 35). С другой стороны, решение зависит от возможности переместить какой-то другой элемент на вакантную функцию так, что любой выбор повлечет за собой полную реорганизацию структуры, ко-

торая никогда не будет такой, какая смутно грезится, и не какой-либо иной, какая могла бы быть предпочтительней.

Несомненно, инженер тоже вопрошает, поскольку наличие некоего «собеседника» обусловлено для него тем, что его средства, его способности и знания никогда не безграничны, и он, в такой негативной форме, наталкивается на сопротивление, с которым ему необходимо договариваться. Можно сказать, что он вопрошает универсум, тогда как бриколер адресуется к коллекции из остатков человеческой деятельности, то есть к какой-то подсовокупности культуры. Впрочем, теория информации показывает, насколько возможно, а часто и полезно, сводить демарши физика к своего рода диалогу с природой. Это, вероятно, смягчает то различие, которое мы пытаемся очертить. Однако отличие все же останется, даже если принять во внимание, что ученый никогда не вступает в диалог с чистой природой, а лишь с конкретным состоянием отношений между природой и культурой, определяемым историческим периодом, в котором он живет, цивилизацией того времени и имеющимися в его распоряжении материальными средствами. Перед лицом данной задачи он не более, чем бриколер, обладает свободой действия; и ему также придется начать с инвентаризации прежде определившейся совокупности теоретических и практических знаний, технических средств, ограничивающих возможные решения.

Различие, следовательно, не столь абсолютно, как мы можем вообразить. Вместе с тем оно остается реальным в той мере, в какой инженер всегда стремится проложить себе путь через эти ограничения, резюмирующие состояние цивилизации, и расположиться по ту сторону от них, тогда как бриколер волей-неволей пребывает по эту сторону. Иначе говоря, первый действует посредством понятий, второй — посредством знаков. На оси, противополагающей природу и культуру, совокупности теоретических и практических знаний и технических средств, которыми они пользуются, ощутимо сдвинуты.

В результате, по меньшей мере, одно из противопоставлений знака понятию выражается в том, что понятие стремится быть полностью прозрачным для реальности, в то время как знак допускает и даже требует, чтобы определенный пласт человеческого был инкорпорирован в эту реальность, то есть знак, согласно строгому и трудно переводимому выражению Пирса(6), «кому-то адресован».

Итак, можно сказать, что и ученый, и бриколер как бы поджидают сообщения. Но для бриколера речь идет о сообщениях, в каком-то смысле переданных ранее; он их собирает подобно коммерческим кодам, которые, конденсируя прежний опыт профессии, позволяют быть готовым ко всем новым ситуациям (однако при условии, что они принадлежат к тому же классу, что и прежние). Ученый же, будь то инженер или физик, всегда рассчитывает на иное сообщение; оно, возможно, будет вырвано у собеседника, невзирая на его недомолвки, по тем вопросам, ответы на которые прежде не давались. Таким образом, понятие выступает в качестве оператора для открытия целостной совокупности, с которой работают, значение — оператор ее реорганизации: оно не расширяет и не воспроизводит эту совокупность, а ограничивается получением группы из ее преобразований(7). Образ не может быть идеей, но может играть роль знака или, точнее, сосуществовать с идеей в знаке, И если идеи пока там нет, то он может оберегать ее будущее место и выявлять негативно ее контуры. Образ является неподвижным, однозначно связанным с сопровождающим его актом сознания. Знак и образ становятся означивающими, хотя они пока еще лишены содержания, то есть находятся вне одновременных и практически неограниченных отношений с элементами того же типа, что является привилегией понятия. Вместе с тем, они уже заместимы, иначе говоря, способны к поддержанию последовательных во времени отношений с другими элементами, хотя и в ограниченном количестве, и, как мы видели, при условии, что всегда образуют систему, в которой какая-ли-

бо модификация одного элемента автоматически будет иметь отношение ко всем: в этом плане «объем» и «содержание» логиков существуют не как два различных и дополнительных аспекта, а как слитная реальность. Таким образом, понятно, что мифологическое мышление, хотя оно и привязано к образам, уже может быть обобщающим и, следовательно, научным: оно также действует посредством аналогий и сопоставлений, даже если, как и в случае бриколажа, его создания всякий раз сводятся к новому упорядочиванию уже имеющихся элементов, характер которых не меняется, фигурируют ли они в инструментальной совокупности или в конечном расположении (и которые, отвлекаясь от внутреннего размещения, образуют всегда один и тот же объект). «Мифологическим мирам» словно предназначено быть разрушенными, едва образовавшись, чтобы из их осколков рождались новые миры» (Boas 1, p. 18). Это глубокое замечание игнорирует, однако, тот факт, что в непрекращающемся реконструировании с помощью тех же самых материалов именно прежние цели играют роль средств: означаемое превращается в означающее и наоборот.

Примечания:

1. Также и 45 сортов съедобных грибов (1. c., p. 231) и, в плане технологии, 50 различных типов стрел (ibid., p. 265—268).
2. Пытались узнать, что произойдет, если медную руду подмешать в горн: из множества разнообразных опытов установлено, что совершенно ничего не случится. Наиболее простая процедура, к какой, вероятно, пришли, чтобы получить расплавленный металл, состоит в том, чтобы интенсивно раскалить тонко растолченный малахит в глиняной чашке, сверху закрытой опрокинутым горшком. Уже один такой результат заключает случай в пространство печи какого-либо гончара, специалиста по глазурованию (Coghlan).
3. «Сокровищем идей» с восхищением называют магию Юбер и Мосс (Hubert et Mauss 2, p. 13

Маргарет Мид

ВЗРОСЛЕНИЕ НА САМОА

Отношение к личности[1]

Маргарет Мид

Легкость, с которой могут быть устранены напряжения, возникающие в межличностных отношениях, — простая смена местожительства — исключает у самоанцев саму возможность очень сильного угнетения одного человека другим. Их оценки личности человека представляют собой любопытную смесь предусмотрительности поведения и фатализма. В их языке существует одно слово — мусу, означающее нерасположенность и неуступчивость человека, будь то любовница, отказывающаяся принять до сих пор желанного любовника, или вождь, не желающий передать кому-нибудь свой кубок с кавой, ребенок, отказывающийся идти спать, или, наконец, оратор, не желающий участвовать в маланге. К проявлениям мусу в человеке относятся с почти суеверным почтением. Влюбленный в своем отношении к любимой руководствуется формулой «чтобы она не стала мусу», и поведение искателя самым продуманным образом сориентировано на то, чтобы избежать появления этого таинственного и нежелательного гостя — мусу. Причем, для того чтобы добиться желаемо-

[1] Мид М. Культура и мир детства. Избранные произведения. Пер. с англ. и коммент. Ю. А. Асеева. Сост. и послесловие И. С. Кона. М. Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1988.

го исхода личных отношений, самоанец не подходит к своему партнеру как к человеку, мысли которого заняты какой-то одной преобладающей страстью, апеллируя то к его тщеславию, то к страху, то к стремлению к власти. Скорее он прибегнет то к одному, то к другому приему из целого набора мощных психологических средств, предотвращающих само возникновение этого таинственного и широко распространенного явления — мусу. Но коль скоро оно появилось, самоанец обычно сдается, не пускаясь в длительные объяснения, сводя к минимуму свои сетования. Это фаталистическое принятие необъяснимого отношения способствует появлению у него странного безразличия к мотивам поведения. Самоанцы ни в коем случае не глухи к различиям между людьми. Но полноте их оценки этих различий мешает теория некоей общей упрямой нерасположенности, тенденция принимать и обиду, и раздраженность, и несговорчивость, и какие-то частные пристрастия всего лишь за многочисленные формы проявления одной и той же установки — мусу.

Этому отсутствию интереса к мотивам поведения способствует и то, что на любой личный вопрос принято отвечать совершенно неопределенно. Как правило, на любой вопрос о мотивах поведения человека вы услышите: «Та ilo» («Кто его знает»). Иногда этот ответ дополняется уточняющим: «Я не знаю». Этот ответ считается вполне достаточным и приемлемым в любом разговоре, хотя его резкость и исключает его применение в торжественных церемониальных случаях. Привычка пользоваться этой отповедью настолько распространена, что я была вынуждена запретить детям употреблять эту формулу. В противном случае я не смогла бы получить прямого ответа на самый простой вопрос. Когда это неопределенное «Та ilo» говорящий соединяет со словом мусу, в итоге мы получаем мало о чем говорящее заявление: «Кто его знает, не хочу — и все!» Люди отказываются от своих планов, дети уходят из дома, рушатся браки. Деревенские сплетники просто сообщают сам факт, но на вопрос о его причинах они пожимают плечами.

Имеется одно довольно интересное исключение из этого общего правила. Если человек заболевает, то объяснение его болезни ищут в отношении к нему его родственников. Гнев против него в сердце кого-нибудь из них, в особенности сестры, самая сильная причина возникновения зла. Поэтому собирают все семейство, устраивается церемониальное распитие кавы, и каждый родственник должен торжественно объявить о гневе его сердца против больного человека. По требованиям церемониала каждый либо должен торжественно заявить, что в его сердце нет гнева против больного, либо же прямо признать, за что он гневается: «На прошлой неделе мой брат пришел домой и съел всю пищу. Я сердился на него весь день». Или же: «Мы с братом поссорились, а отец встал на его сторону. Я был сердит на отца за то, что брат — его любимчик». Но эта специальная церемония выяснения отношений только сильнее подчеркивает господствующее безразличие к мотивам поведения. Однажды я была свидетельницей того, как девушка, только что прибывшая с группой молодежи на рыбалку, немедленно захотела отправиться в дневной зной обратно в деревню, за шесть миль от места рыбалки. Но никто из присутствующих даже не попытался как-то объяснить ее поведение: ее отношение к этой компании было мусу.

Как защищает индивидуума такое отношение, легко понять, если мы вспомним, сколь мало здесь каждый предоставлен самому себе. Вождь он или ребенок, он, как правило, живет в доме, где рядом живет, по крайней мере, еще с полдюжины других людей. Лично ему принадлежащее имущество просто завертывается в циновку, укладывается на стропила под потолок или же запихивается в корзину или ящик. Еще можно ожидать должного уважения по отношению к личным вещам вождя, по крайней мере, со стороны женщин его дома. Никто другой, однако, не может быть уверен в неприкосновенности своего личного имущества. Тапа, на изготовление которой женщина затратила три недели, может быть подарена гостю,

пока ее владелицы не было дома. В любой момент у нее могут выпросить ее кольца. Неприкосновенность личной собственности фактически отсутствует. Незамеченной может пройти случайная любовная связь, незамеченным может уйти и удачливый моетотоло. Но в целом вся деревня хорошо знает, что делает каждый ее житель. Я никогда не забуду крайнего возмущения на лице моего собеседника, который говорил мне, что никто, только представьте себе, никто не знает, кто отец ребенка Фаамоаны. Их всех окружает удушливая атмосфера маленького городка: через час после самого тайного и интимного дела дети будут рассказывать о нем в танцах и песнях всей деревне. Именно эта вопиющая публичность любого поступка компенсируется ожесточенным и мрачным молчанием о внутренней жизни. Там, где западная женщина сказала бы: «Да, я люблю его, но никто не может сказать, как далеко это зайдет», самоанка скажет: «Да, конечно, я живу с ним, но вы никогда не узнаете, люблю я его или ненавижу».

Самоанский язык не имеет специальных грамматических форм образования сравнительной степени. Существует несколько неуклюжих способов выражения сравнения с помощью контрастов: «Это хорошо, а это плохо» или же с помощью пространственной локализации: «А рядом с ним находится...» и т.д. Сравнение у самоанцев непривычно, хотя в жесткой социальной структуре общины соблюдению рангов уделяется большое внимание. Но относительное качество, относительная красота, относительная мудрость, — все это им незнакомо. Я постоянно пыталась выяснить, кто же самый мудрый или самый хороший человек в общине, но первой реакцией собеседника всегда был ответ: «Все они хорошие» или же: «Много мудрых людей». Достаточно любопытно, однако, что они испытывают меньше трудностей в разграничении степеней дурного, чем хорошего. По-видимому, это объясняется влиянием миссионеров, которые хотя и не дали им понятия о грехе, но, тем не менее, снабдили их перечнем грехов. И здесь первой ре-

акцией собеседницы было: «Очень много плохих мальчиков», но сейчас же по собственной инициативе она добавила: «А такой-то хуже всех, потому что...» Безобразие и порочность — более живо воспринимаемые и необычные свойства личности; красота, мудрость и доброта были чем-то само собой разумеющимся.

При описании другого человека последовательность упоминаемых характеристик всегда укладывалась в одну и ту же объективную систему: пол, возраст, ранг, родственные связи, дефекты, род занятий. Как правило, по своей инициативе мои собеседницы не давали никаких оценок личности или характера описываемого человека. Одна девочка так описывала мне свою бабушку: «Лауули? О, она старая женщина, очень старая. Она мать моего отца. Она вдова, и у нее один глаз. Она слишком стара, чтобы работать в поле, и она сидит дома целый день. Она делает тапу». Такое совершенно неаналитическое описание человека видоизменяется только в том случае, если вашим собеседником будет очень умный взрослый. Да и его надо специально просить дать оценку.

В соответствии с местной классификацией психологические характеристики личности делятся по четырем признакам, образующим пары: «хороший — плохой» и «легкий — трудный». Хороший ребенок — это ребенок послушный, хорошо себя ведущий, плохой — непослушный или плохо себя ведущий. «Легкий» и «трудный» — свойства характера, «хороший» и «плохой» — поведения. Хорошее или плохое поведение, объясняемое через легкий или трудный характер, становится врожденным задатком индивидуума. Как мы говорим о человеке, что ему легко петь или же что он плавает без всяких усилий, так самоанец скажет, что он легко слушается, ведет себя почтительно «с легкостью». Характеристики же «хорошо» и «плохо» он сохранит для объективной стороны дела. Так, один вождь, оценивая плохое поведение дочери своего брата, заметил: «Но дети Туа всегда с трудом слушались старших». В этих словах он как бы мимоходом констатировал некий неустранимый де-

фект. Это прозвучало так, как если бы он сказал: «Но у Джона всегда было плохое зрение».

Такое отношение к поведению находит свою аналогию в равно необычном отношении к выражению эмоциональных состояний человека. Выражения эмоций квалифицируются как «вызванные чем-то» или же «беспричинные». Эмоционального, легковозбудимого человека, человека настроения описывают как смеющегося без причины, плачущего без причины, без причины гневающегося и лезущего в драку. Слова «быть очень сердитым беспричинно» не означают, что у этого человека очень импульсивный темперамент — о таком сказали бы «легко гневается»: не несут они в себе и косвенного значения непропорциональной реакции на законный повод. Нет, их надо понимать в буквальном смысле слова — человек гневается без причины — или же, более свободно передавая их значение, как констатацию некоего эмоционального состояния, не имеющего под собой никакого видимого повода. Такое толкование ближе всего подходит к самоанским способам оценки темперамента в отличие от характера. Хорошо адаптировавшийся к условиям индивидуум, достаточно полно усвоивший мнения, эмоции и установки своей возрастной и половой группы, никогда не будет обвинен в том, что он смеется, плачет или гневается без причин. Без всякого специального расследования будут предполагать, что для его поведения имеются хорошие и типические причины. Иначе будет дело обстоять, если человек отклоняется от нормы в темпераменте: его поведение будет подвергаться самому тщательному анализу и вызывать презрение. Здесь всегда отвергают чрезмерные эмоции, страстные предпочтения, сильные привязанности. Самоанцы предпочитают золотую середину, осторожное выражение разумных и уравновешенных установок. Те люди, чувства которых очень сильны, всегда считаются чувствующими без особых причин.

Одна из самых нелюбимых черт в сверстнике выражается словом «fiasili» — буквально «хочет быть выше всех», или,

более кратко, «заносчивый». Старшие в таких случаях скажут неодобрительно: «Tautala laititi» — Не по возрасту много себе позволяет». «Fiasili» — это возмущенная реакция тех, кого игнорируют, кем пренебрегают, кого оставляют за собой люди превосходящие, обгоняющие и презирающие их. Это выражение осуждения не является таким сильным и таким негодующим, как «Tautala laititi», ибо в нем определенную роль играет зависть.

В обычных разговорах место пустых спекуляций о мотивах поведения занимают объяснения его с точки зрения физического недостатка или же реально происшедшего несчастья. «Сила кричит в том доме. Да, она глухая»; «Тулипа сердится на своего маленького брата. Мать Тулипы отправилась на Тутуилу на прошлой неделе». Хотя высказывания такого рода и кажутся на первый взгляд попытками объяснить поведение, на самом деле они не более чем привычки речи. Физический недостаток или же недавнее событие фигурируют здесь не в качестве объяснения, а лишь упоминаются несколько более подчеркнуто, с элементом осуждения. В человеке интересуются прежде всего его деяниями, не стремясь никак проникнуть в глубины мотивов его поведения.

Оценка человека всегда дается в категориях возрастной группы — как возрастной группы говорящего, так и возраста оцениваемого. Мальчик не рассматривается здесь как личность, как человек умный или глупый, привлекательный или непривлекательный, неуклюжий или умелый. Это смышленый маленький мальчик, хорошо выполняющий разные поручения и достаточно разумный, чтобы придержать язык в присутствии старших; либо же это многообещающий юноша, который может произносить великолепные речи в своей ауманге, умело руководит рыбаками в море и относится к вождям со всем должным почтением; либо же, наконец, этот человек — мудрый матаи, говорящий немного, но веско, мастер по плетению сетей для угрей. Достоинства ребенка у самоанцев отличаются от достоинств взрослых. И на оценки говорящего влияет его

возраст, так что оценки достоинств и недостатков человека меняются с возрастом оценивающих. Маленькие мальчики и девочки будут самым решительным образом утверждать, что самые плохие дети — это драчуны, спорщики, грубияны. Молодые люди в возрасте от шестнадцати до двадцати лет смещают свои оценки отрицательных качеств характера от драчливости и грубости к половой распущенности. Для них самые плохие люди — моетотоло и пользующиеся самой дурной репутацией за крайнюю неразборчивость своих половых связей девушки. Взрослые же обращают очень мало внимания на половую распущенность и считают главными недостатками молодого человека бездарность, дерзость, непослушание. В то же время главные недостатки взрослых для них — лень, глупость, сварливость и ненадежность. В оценках взрослых нормы поведения соотнесены с возрастами следующим образом: маленькие дети должны быть тихими, рано вставать, слушаться, много и радостно работать, играть с детьми того же самого пола; молодые люди должны быть трудолюбивыми и умелыми в работе, не быть выскочками, проявлять осмотрительность в браке, преданность своей родне, не сплетничать, не хулиганить; взрослые же должны быть мудрыми, миролюбивыми, безмятежными, щедрыми, заботящимися о добром имени своей деревни, они должны вести свою жизнь с соблюдением всех правил благопристойности. Никогда в оценках человека на первый план не выдвигаются более тонкие свойства интеллекта и темперамента. Предпочтение в любви отдается не наглому, дерзкому и смелому, а спокойному, скромному юноше или же девушке, которая «говорит нежно и ходит плавно».

Рут Бенедикт

ХРИЗАНТЕМА И МЕЧ: МОДЕЛИ ЯПОНСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Занимать должное место[1]

Рут Бенедикт

Любую попытку понять японцев следует начинать с их версии того, что значит «занимать должное место». Их опора на порядок и иерархию и наша вера в свободу и равенство находятся на противоположных полюсах, и нам трудно по-настоящему оценить иерархию как возможный социальный механизм. Вера Японии в иерархию является основной в ее общем понимании межличностных отношений и отношения человека к государству, и только описание некоторых национальных институтов — таких, как семья, государство, религиозная и экономическая жизнь — позволит нам понять ее взгляд на жизнь.

Японцы рассматривали в целом проблему международных отношений с точки зрения своего понимания иерархии, т. е. точно в том же свете, что и свои внутренние проблемы. В течение последнего десятилетия они видели свое место в мире на вершине пирамиды, а сегодня, когда его заняли западные страны, их иерархическое мировоззрение, несомненно,

---

[1] Бенедикт Р. Хризантема и меч: Модели японской культуры. — М.: РОССПЭН, 2004

по-прежнему составляет основу восприятия ими нынешней расстановки сил. В своих международных документах они постоянно заявляли о значении иерархии. Преамбула к Тройственному пакту [1], подписанному Японией с Германией и Италией в 1940 г., гласит: «Правительства Японии, Германии и Италии считают обретение всеми странами мира должного места в нем... предпосылкой для сохранения мира» [2], и в обнародованном по случаю подписания пакта Императорском рескрипте было снова заявлено: «Распространение нашей великой справедливости по всей земле и превращение мира в один дом — великий наказ, данный нам Нашими Императорскими Предками, и мы думаем об этом и днем и ночью. В условиях страшного кризиса, охватившего сегодня мир, ясно, что он будет бесконечно испытывать ужасы войн и беспорядков, а человечество страдать от несчетных бедствий. Мы горячо надеемся, что беспорядки прекратятся и, как можно скорее, установится мир... Поэтому мы глубоко удовлетворены заключением пакта между тремя державами.

Предоставление каждой стране возможности обрести должное место, а всем людям — возможности жить в мире и безопасности — задача величайшей важности. Она не имеет равных себе в истории. Но эта цель все еще далека...» [3].

В день нападения на Пёрл-Харбор [4] японские посланники [5] вручили государственному секретарю США Корделлу Хэллу самое откровенное заявление на эту тему:

«Неизменный политический курс японского правительства направлен на получение каждой страной возможности занять должное место в мире... Японское правительство не может более мириться с сохранением современного положения, поскольку оно откровенно противоречит основному курсу японской политики, направленному на предоставление каждой стране возможности занимать должное место в мире».

Этот японский меморандум являлся ответом на меморандум государственного секретаря Хэлла, врученный несколькими

днями раньше и призывавший к соблюдению основных американских принципов, уважаемых и почитаемых в Соединенных Штатах точно так же, как и иерархия в Японии. Государственный секретарь Хэлл перечислил четыре таких принципа: ненарушение суверенитета, невмешательство во внутренние дела других стран, опора на международное сотрудничество и согласие, принцип равенства. Все они являются основными элементами американской веры в равные и ненарушаемые права, и на них, по нашим убеждениям, должна строиться повседневная жизнь не в меньшей мере, чем международные отношения. Равенство — это самое важное, самое ценное в моральном отношении основание для надежд американцев на лучший мир. Оно означает для нас свободу от тирании, от постороннего вмешательства, от нежданных налогов. Оно означает равенство перед законом и право человека на улучшение условий его жизни. Оно представляет собой основу для прав человека в том виде, как они сложились в известном нам мире. Мы считаем равенство добродетелью даже тогда, когда нарушаем его, и со справедливым негодованием боремся против иерархии.

Так было всегда, с тех пор как Америка стала независимой страной. Джефферсон [6] внес этот принцип в Декларацию независимости [7], на нем основывается и включенный в Конституцию США Билль о правах [8]. Эти формальные слова в общественных Документах новой нации были важны только потому, что отражали сложившийся в повседневной деятельности мужчин и женщин этой страны, не привычный для европейцев образ жизни.

После посещения Соединенных Штатов в начале 30-х годов XIX в. молодой француз Алексис де Токвиль [9] написал об этом равенстве в своей книге, одном из самых значительных произведений в жанре международного репортажа [10]. Он был умным и сочувствующим нам наблюдателем, сумевшим увидеть много хорошего в этом чужом для него мире Америки. Он действительно был ему чужим. Молодой де Токвиль воспиты-

вался в среде французской аристократии, хранившей в памяти своих тогда еще активных и влиятельных представителей потрясения и шок сначала от Французской революции, а затем и от основных радикальных реформ Наполеона. В оценке странного для него нового порядка жизни в Америке он был великодушен, но смотрел на него глазами французского аристократа, и книга его стала весточкой Старому Свету о его грядущем. Он считал Соединенные Штаты аванпостом поступательного движения вперед, которое должно, хотя и с некоторыми отличиями, захватить и Европу.

Поэтому он подробно рассказывал об этом новом мире. Здесь люди действительно считали себя равными. Их социальные отношения строились на новом и простом основании. Они свободно вступали в личные контакты друг с другом. Американцев не тревожило отсутствие внимания к иерархическому этикету. Они не требовали соблюдения его другими, как и не соблюдали его сами относительно других. Они любили говорить, что никому ничего не должны. Их семьи не были похожи на старые, аристократические, у них не существовало и господствовавшей в Старом Свете социальной иерархии. Эти американцы верили в равенство, как ни во что другое; даже от свободы, сообщал он, они отказывались, когда видели иной путь. Но жили они в равенстве.

Когда американцы смотрят на своих предков глазами этого чужеземца, писавшего о нашем образе жизни более ста лет тому назад, они испытывают прилив энергии. С того времени многое изменилось в нашей стране, но основные контуры ее не изменились. Читая его книгу, мы узнаем, что Америка в 30-е годы XIX в. была уже известной нам Америкой. В этой стране были (и есть еще и сегодня) люди, которые, подобно Александру Гамильтону [11], отдают предпочтение более аристократическим порядкам в обществе. Но даже гамильтоны признают, что в нашей стране образ жизни не аристократический.

Таким образом, когда накануне Пёрл-Харбора мы заявили Японии о тех высоких моральных основаниях, на которых

строится политика Соединенных Штатов в районе Тихого океана, мы огласили наши основополагающие принципы. По нашему убеждению, каждый шаг в указанном нами направлении вел бы к улучшению все еще несовершенного мира. Японцы также, когда заявляли о своей вере в «должное место», обращались к своим жизненным правилам, ставшим, благодаря их собственному социальному опыту, неотъемлемой частью их самих. Неравенство в течение веков было правилом их организованной жизни, особенно в наиболее предсказуемых и общеизвестных ситуациях. Основанное на признании иерархии поведение естественно для них, как дыхание. Однако оно не похоже на обычный западный авторитаризм. Контролеры и контролируемые действуют согласно традиции, отличной от нашей, и сегодня, когда японцы признали высокое иерархическое место американских оккупационных властей в своей стране, нам особенно необходимо иметь самое четкое, насколько это возможно, представление об их обычаях. Только так мы сможем нарисовать себе картину их вероятного поведения в сегодняшнем положении.

Несмотря на введенные в последнее время элементы вестернизации, Япония все еще остается аристократическим обществом. Всякое приветствие, всякий контакт должны свидетельствовать о характере и величине социальной дистанции между людьми. Каждый раз, когда один человек говорит другому «ешьте» или «садитесь», он в зависимости от того, обращается ли к кому-то фамильярно, говорит ли с ниже- или вышестоящим, воспользуется разными словами. В каждом случае нужно употребить различные формы «вы» и разнокоренные глаголы. Иными словами, у японцев, как и у многих других тихоокеанских народов, есть то, что называется «языком вежливости», и они сопровождают его должным склонением головы и коленопреклонением. Всякое подобного рода поведение регулируется мелочными правилами и обычаями: нужно не только знать, кому поклониться, но и насколько низко. Подходящий для одного человека поклон

будет воспринят как оскорбление другим, находящимся в иных отношениях с кланяющимся. И поклоны ранжируются от коленопреклонения с опусканием лба на вытянутые вдоль пола руки до простого склонения головы и плеч. Человек должен научиться и учится с детства, какой почтительный поклон подходит для каждого определенного случая.

Хотя классовые различия важны, не только их следует распознавать по соответствующему стилю поведения. Пол и возраст, семейные связи, существовавшие ранее отношения между двумя людьми — все необходимо принимать в расчет. Даже одни и те же два человека в разных ситуациях будут использовать различные формы вежливости в отношениях друг с другом: штатский может быть в тесных отношениях с другим человеком и вовсе не кланяться ему, но, когда последний наденет военную форму, его друг в гражданском платье поклонится ему. Соблюдение иерархии — это искусство, требующее умения балансировать бесчисленным множеством факторов, некоторые из них в каком-то определенном случае могут уравновешивать друг друга, а некоторые — дополнять.

Конечно, есть люди, в отношениях между которыми почти нет места никаким церемониям. В Соединенных Штатах это члены семьи. Мы отбрасываем всякие формальности нашего этикета, когда приходим домой, в лоно семьи. В Японии же именно в семье учат и скрупулезно соблюдают правила почтения. В то время, когда мать еще носит ребенка привязанным к своей спине, она наклоняет своей рукой его головку вниз, и первое, чему учат начинающего ходить ребенка, — это почтительное поведение по отношению к своему отцу и старшему брату. Жена кланяется своему мужу, ребенок кланяется своему отцу, младшие братья — старшим, сестра — всем своим братьям, независимо от их возраста. Это не пустой жест. Он означает, что кланяющийся признает право другого поступать по своему усмотрению в делах, с которыми он, возможно, предпочитает справиться сам, а принимающий поклон, в свою

очередь, признает определенную ответственность, лежащую на нем в связи с его положением. Иерархия, основанная на половых и межпоколенных различиях, а также на принципе первородства, составляет неотъемлемую часть семейной жизни.

Сыновняя почтительность, несомненно, — закон высокой этической ценности, используемый Японией наравне с Китаем. Япония рано, в У1-У11 вв. н. э., восприняла его китайские формулировки вместе с китайским буддизмом, конфуцианской этикой и китайской светской культурой. Однако характер сыновней почтительности неизбежно изменился сообразно структуре японской семьи, не похожей на китайскую. В Китае даже в наши дни человек должен сохранять верность своему большому клану. Тот может насчитывать десятки тысяч человек, на которых простирается его юрисдикция и от которых он получает поддержку. Несмотря на несходные условия в разных частях этой огромной страны, в большинстве районов Китая все живущие в одной деревне являются членами одного клана. На 450 млн. жителей Китая приходится только 470 фамилий, и все люди, носящие одну фамилию, считают себя в известной степени братьями по клану. Население целого района может принадлежать исключительно к одному клану, но и семьи, проживающие в отдаленных от него городах, могут также быть родственными ему по клану. В густонаселенных районах— таких, как Квантун [12], — все члены клана объединяются, чтобы содержать родовые храмы предков и в определенные дни совершать обряд поклонения целой тысяче табличек духов предков — умерших членов клана, ведущих свое происхождение от общего предка. У каждого клана есть собственность, земля и храмы, а также клановые фонды, из которых оплачивается образование многообещающего сына одного из его членов. Клан следит за своими широко расселившимися членами, публикует детально разработанные генеалогии, появляющиеся на свет приблизительно через каждые десять лет, и называет имена обладателей прав на его привилегии. У клана

есть свои законы, которые могут даже не позволять выдавать государству преступников из его рядов в том случае, если клан не согласен с решением властей. Во времена империи крупные общины полуавтономных кланов управлялись несистематически от имени огромного государства беспечными мандаринатами [13], возглавлявшимися сменяемыми и назначаемыми государством чужими для данного района людьми.

В Японии же все было иначе. Вплоть до середины XIX в. только семьям аристократов и воинов (самураев) дозволялось иметь фамилии. Фамилии составляли основу китайской клановой системы, клановая организация не могла существовать без них или каких-либо их эквивалентов. У некоторых племен одним из них являются генеалогии. Но в Японии только высшие классы имели генеалогии, и даже в них записи велись, как у Дочерей американской революции [14]: назад во времени от живущего в настоящий момент человека, а не вперед — от общего начального предка с включением каждого его потомка-современника. А это совсем другое дело. Кроме того, Япония была феодальной страной. И верность здесь следовало хранить не большой группе родственников, а феодальному князю. Как владетельный князь он постоянно проживал в определенном месте и в этом отношении очень отличался от временщиков, каковыми были китайские бюрократы-мандарины, остававшиеся всегда чужими в своих районах управления. В Японии же было важно, откуда человек, из княжества ли Сацума или из княжества Хидзэн [15]. Узы прочно связывали его со своим княжеством.

Другой способ институционализации кланов — общее поклонение далеким предкам или клановым божествам в храмах или в священных местах. Это было доступно даже японским «простолюдинам» без фамилий и генеалогий. Но в Японии нет культового поклонения далеким предкам, и в храмах, где молятся «простолюдины», все поселяне сходятся вместе, не считая необходимым доказывать наличие общего предка. Они зовутся «детьми» своего храмового божества [16], только по-

тому» что живут на его территории. Эти деревенские прихожане, конечно, связаны друг с другом, как и проживающие из поколения в поколение на одном месте поселяне в любой части мира, но они не представляют собой тесно спаянной клановой группы, ведущей свое происхождение от общего предка. Предков поминают перед особым святилищем [17], находящимся в жилом доме семьи, почитаются только шесть или семь предков, умерших последними. Во всех классах Японии ежедневно вершится обряд поклонения перед этим святилищем и ставится еда для поминаемых во плоти родителей, дедушек и бабушек, близких родственников, представленных в святилище небольшими надгробными камнями. Даже на кладбище мемориальные доски на могилах прадедушек и прабабушек не возобновляются, и о тех, кто был предком в третьем поколении, быстро забывают. Семейные связи в Японии по масштабам напоминают западноевропейские, и ближе всего в этом отношении к японской стоит французская семья.

Поэтому «сыновняя почтительность» в Японии ограничена лишь рамками небольшой семьи. Это означает, что человек в соответствии со своей принадлежностью к поколению, полу и возрасту занимает должное место в группе, состоящей обычно только из его отца, отца его отца, их братьев и их потомков. Крупные семьи, которые могут включать более широкий круг родственников, раскалываются даже на отдельные ветви, и младшие сыновья создают боковые семьи. В такой узкой контактной группе педантично соблюдаются правила, регулирующие «должное место». В ней действует принцип строгого подчинения старшим до их формального ухода на отдых (инкё). Даже в наши дни отец взрослых сыновей, если его собственный отец еще не ушел на отдых, не совершит ни одной сделки, не получив одобрения старика. Родители принимают решения о браке или разводе своих детей даже тогда, когда их детям тридцать или сорок лет. Отцу как главе семьи первому подают еду, он первым принимает ванну и кивком головы от-

вечает на низкие поклоны членов своей семьи. В Японии популярна загадка, которую можно перевести так: «Почему сын, желающий дать совет своим родителям, подобен буддийскому священнику, желающему иметь волосы на макушке своей головы?» (У буддийских священников на голове тонзура). Ответ: «Как бы ему ни хотелось сделать это, он не смеет».

Должное место означает не только межпоколенные, но и возрастные различия. Когда японцы хотят сообщить о полном беспорядке, они говорят: «Ни старший брат, ни младший». Эта поговорка похожа на нашу «ни рыба, ни мясо», так как, по мнению японцев, старшему брату как мужчине следует блюсти свой характер столь же твердо, как и рыбе быть в воде. Старший сын — наследник. Путешественники рассказывают о «том духе ответственности, который очень рано появляется в Японии у старшего брата». Старший сын в значительной мере наделен прерогативами отца. В прошлом младший брат неизбежно был обречен на зависимость от него; в наши же дни, особенно в небольших городах и в деревнях, старший брат по старому обычаю остается дома, в то время как его младшие братья, вероятно, уйдут из дома и получат более хорошее образование, чем старший, и доходы у них будут выше. Но старые иерархические обыкновения по-прежнему прочны.

Даже в современных политических комментариях традиционные прерогативы старших братьев живо обсуждаются в дискуссиях о политике Великой Восточной Азии [18]. Весной 1942 г. один подполковник, выступая в военном министерстве, заявил о странах Сферы совместного процветания [19]: «Япония — их старший брат, а они — младшие братья Японии. Этот факт следует довести до жителей оккупированных территорий. Проявление чрезмерного внимания может возбудить в их умах склонность к злоупотреблениям добротой Японии с пагубными последствиями для японского правления». Иными словами,

старший брат решает, что хорошо для младшего, но не должен проявлять «чрезмерного внимания» в навязывании его.

В любом возрасте положение человека в иерархии зависит от пола: кто он — мужчина или женщина. Японская женщина идет за своим мужем и имеет более низкий, чем у него, статус. Даже те женщины, которые одеваются по-американски, идут рядом со своими мужьями и первыми проходят в дверь, вновь оказываются в тени, как только надевают свои кимоно. В японской семье дочь должна уметь ладить со всеми, а подарки, внимание и деньги на образование достаются ее братьям. Даже после учреждения женских школ с полным средним образованием рекомендованные для них курсы были перегружены преподаванием этикета и хороших манер. Серьезное интеллектуальное обучение находилось в них не на том же уровне, что и в школах для юношей, и один из директоров такой школы, отстаивая права учениц старших классов возглавляемой им полной средней школы на обучение европейским языкам, обосновывал свои рекомендации желанием научить их умению после протирания пыли с книг своих мужей ставить их на место в книжном шкафу.

Тем не менее, японские женщины, сравнительно с женщинами большинства других азиатских стран, обладают большой свободой, что объясняется не только уровнем их вестернизации. В Японии женщины никогда не пеленали ног, как это делали в высших классах Китая, и в наши дни индийские женщины восхищаются тем, как японки ходят по магазинам, свободно гуляют по улицам и никогда не прячутся. Японские жены делают покупки для семьи и ведут семейный бюджет. Если денег не хватает, то именно они должны выбрать что-то из семейного имущества и заложить в ломбард. Жена руководит прислугой, дает согласие на брак своих детей и, став свекровью, обычно ведет дела в своем доме так уверенно, будто никогда в течение первой половины жизни не склоняла покорно голову.

В Японии прерогативы поколения, пола и возраста очень значительны. Но обладатели этих привилегий ведут себя скорее как опекуны, а не как капризные деспоты. Отец (или старший брат) несет ответственность за семью, независимо от того, идет ли речь о живых ее членах, или об умерших, или о еще не появившихся на свет. Он должен принимать взвешенные решения и следить за их выполнением. Однако у него нет неограниченной власти. Предполагается, что он действует, заботясь о чести дома. Он передает своему сыну (или, соответственно, младшему брату) в наследство материальное и духовное богатство семьи и требует соблюдения достоинства. Даже если он крестьянин, он призывает их блюсти noblesse oblige [20] в отношении семейных предков, а если он принадлежит к более благородным классам, то бремя ответственности перед домом становится еще тяжелее. Семейные требования выше личных.

Глава семьи в любом сословии по поводу всякого важного дела созывает семейный совет, на котором его обсуждают. Например, в случае помолвки на такой совет члены семьи могут собраться из отдаленных уголков страны. В процесс принятия решения будут втянуты все, даже не обладающие большим весом члены ее. Младший брат или жена могут повлиять на вердикт совета. Если хозяин дома будет действовать, игнорируя мнение группы, то сам взвалит на свои плечи тяжелое бремя. Конечно, решения могут оказаться совсем неприемлемыми для человека, чья судьба зависит от них. Но его старшие родственники, которым в их жизни приходилось самим подчиняться решениям семейных советов, непреклонно требуют от младших смириться с тем, с чем они в свое время смирились сами. Санкция за соблюдение их требований очень не похожа на ту, что представляет прусскому отцу и по закону, и по обычаю право произвола над его женой и детьми. Требования в Японии не менее суровы, но результаты — другие. Домашняя жизнь не учит японцев ценить власть произвола, и привычка легко покоряться ему у них не поощряется. Требуется покорность воле

семьи во имя высшей ценности, в которой, однако, как бы ни было тяжело это требование, у каждого есть своя ставка. Эта покорность нужна ради общей преданности.

Иерархические обыкновения каждый японец постигает прежде всего в своей семье, и усвоенное здесь он применяет в более широких областях экономической жизни и управления. Он узнает, что человек с полным почтением относится к тем, кто выше его по рангу в определенном «должном месте», независимо от того, занимает ли он или нет доминирующее положение в группе. Даже мужу, находящемуся под каблуком у жены, или старшему брату, которым верховодит младший, не выказывается из-за этого меньше формального почтения. Формальные границы между прерогативами не исчезают даже при наличии за сценой другого действующего лица. Внешне ничего не меняется. Все остается в неприкосновенности. Есть даже известное тактическое преимущество в действии без маски формального статуса: в этом случае человек менее уязвим. Из опыта своей семейной жизни японцы также узнают, что наибольший вес решению придает уверенность семьи в том, что оно сохранит ее честь. Решение — это не повеление, навязанное железным кулаком и прихотью возглавляющего ее тирана. Глава семьи больше похож на опекуна материального и духовного достояния семьи, важного для всех ее членов, что побуждает всех их подчинять свои личные желания ее требованиям. Японцы не прибегают к стальному кулаку, но, по названной выше причине, не менее покорны требованиям семьи и, по названной же выше причине, не менее почтительно относятся к обладателям определенных статусов. Иерархия в семье сохраняется, даже если у старших членов семьи мало возможности быть жестокими деспотами.

Когда американцы с их отличными от японских стандартными представлениями о межличностных отношениях прочтут это основанное на голых фактах суждение об иерархии в японской семье, им покажется, что оно игнорирует крепкие и

санкционированные эмоциональные связи в японских семьях. Большая солидарность действительно существует в семье, и одна из тем этой книги — показать, каким образом японцы ее достигают. Между тем при попытке понять потребность японцев в иерархии в более широких областях управления и экономической жизни важно определить, насколько прочно это обыкновение усваивается в лоне семьи.

Примечания:

1. Тройственный пакт подписан Японией, Германией и Италией 27 сентября 1940 г.
2. Встречающиеся в приводимом Р. Бенедикт тексте преамбулы Тройственного пакта слова «proper station» и «proper place» в отечественных переводах пакта передаются выражениями «свое место» или «необходимое пространство». Однако значению термина «proper place», имеющего концептуальное значение в книге Бенедикт и передающего идею места в строгом иерархическом порядке, по мнению переводчика, более точно соответствуют слова «должное место». Поэтому в переводе они используются в тех случаях, когда названное английское словосочетание имеет этот концептуальный для Бенедикт смысл.

3. Р. Бенедикт цитирует опубликованный 7 декабря 1941 г. императорский эдикт об объявлении Японией войны США и Англии.
4. В результате нападения Японии на Пёрл-Харбор 7 декабря 1941 г. была уничтожена значительная часть американского флота и началась война на Тихом океане (1941-1945). На первом этапе войны (1941-1942) Япония захватила огромные территории в Китае, Юго-Восточной Азии и Океании. Общая площадь занятых японцами земель составляла около 7 млн. кв. км, с населением более 500 млн. человек.
5. 7 декабря 1941 г., через час после нападения на Пёрл-Харбор японские посланники Номура и Курусу вручили государственному секретарю США К. Хэлду упоминаемый Р. Бенедикт меморандум. В нем не было ни слова об объявлении Японией войны США. Как понял из этой встречи Хэлл, посланники действительно не знали о начале войны. Официально подтвердил сообщение о нападении Японии на Пёрл-Харбор министр иностранных дел Японии Осима 8 декабря 1941 г.
6. Германия и Италия объявили войну США 11 декабря. В этот же день был подписан новый договор между тремя странами, дополнявший Тройственный пакт.
7. Джефферсон Томас (1743-1826) — американский государственный и политический деятель, основной автор текста Декларации независимости Соединенных Штатов 1776 г. Именно его роль в составлении и принятии Декларации определила отношение к нему американцев как к родоначальнику американской демократической традиции. Занимал важные посты в правительстве США, был государственным секретарем, вице-президентом и президентом США.
8. Декларация независимости США, принята 4 июля 1776 г. 2-м Континентальным конгрессом английских колоний в Северной Америке. В ее основу положен проект Т. Джефферсона. Декларация провозглашала республиканские и демократические права (право людей на жизнь, свободу, равенство, стремление к счастью, а также право народа на суверенитет) и объявляла об отделении колоний от Англии и образовании нового государства — США.
9. Билль о правах — первые 10 поправок к Конституции США 1787 г., принятые Конгрессом в 1789. В них, в частности, провозглашались как нормы жизни в Америке демократические свободы (слова, «пе-

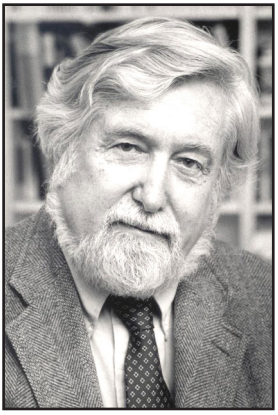
чати, собраний, вероисповедания), не- прикосновенность личности имущества и личных бумаг, отделение церкви от государства.

10. Токвиль Алексис (1805-1859) — французский социолог, историк и политический деятель. Его работы об американской демократии и французской революции имели большое влияние на социальную мысль Запада в XIX в. Родился в семье норманд-ских аристократов. В 1831-1832 г. посетил США. Токвиль А. де. Демократия в Америке. — М., 1992; 2000.
11. Гамильтон Александр (1755?-1804) — американский политический деятель времен войны за независимость 1775-1783 гг., лидер партии федералистов, сторонник конституционной монархии.
12. Квантун — старое название полуострова Гуаньдун, являющегося южной оконечностью полуострова Ляодун (северо-восточный Китай). Оно также использовалось для названия территории, арендованной первоначально Россией у Китая и переданной после русско-японской войны 1904—1905г. по Портсмутскому мирному договору в аренду Японии, сохранившей его за собой до 1945г.
13. Используемые Р. Бенедикт термины «мандарин» и «мандаринат» обозначают китайских чиновников и чиновничью систему. Слова эти взяты европейцами из португальского языка, где глагол «мандар» означает «управлять». В китайском языке эти термины не употребляются.
14. Дочери Американской революции — основанная в 1890 г. организация американских женщин — прямых потомков участников войны за независимость 1775-1783 гг.
15. Княжество Сацума было расположено на самом юге острова Кюсю (в западной части современной префектуры Кагосима); княжество Хидзэн — на западе этого же острова (на месте современных префектур Нагасаки и Сага).
16. Более точный перевод соответствующего японского термина — удзико — «дети рода».
17. В японских домах устраиваются домашние святилища (алтари) [камидана], перед которыми ежедневно совершаются молитвы и в которых хранятся синтоистские божества.
18. См. прим. 11.
19. См. прим. 11.
20. Положение обязывает (франц.).

Клиффорд Гирц

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ КУЛЬТУР

«Насыщенное описание»: в поисках интерпретативной теории культуры[1]



Клиффорд Гирц

В своей книге «Философия в новом ключе» [1] Сьюзен Лангер отмечает, что некоторые идеи с удивительной силой распространяются в интеллектуальной среде. Они сразу решают столько фундаментальных проблем, что создается впечатление, будто они могут решить все фундаментальные проблемы вообще, прояснить все непонятные вопросы. Их сразу подхватывают, видя в них ключ к новой, перспективной науке, концептуальный центр, вокруг которого можно построить всеобъемлющую систему анализа. Неожиданная привлекательность такой grande idee, вытесняющей на время все другие идеи, обусловливается, пишет Лангер, тем фактом, что «активно работающие и восприимчивые к новому умы сразу же пускают ее в эксплуатацию. Они пытаются использовать ее в любой связи, для любой цели, экспериментируют с возможными расширениями ее строгого значения, с ее абстракциями и видоизменениями».

Однако как только мы освоились с новой идеей и она вошла в общий фонд расхожих теоретических концепций, наши ожи-

[1] Гирц К. Интерпретация культур. М., 2004.

дания приходят в большее соответствие с ее реальной пользой, и наступает конец ее чрезмерной популярности. Несколько энтузиастов, по-прежнему видящих в ней ключ ко всем тайнам вселенной, всегда остается, но более самостоятельные мыслители постепенно начинают привязывать ее лишь к тому конкретному комплексу проблем, который эта идея действительно поставила на повестку. Они стараются применять и развивать ее лишь там, где она действительно применима и может быть развита, и перестают обращаться к ней там, где ее нельзя применить и где получить дальнейшее развитие она не может. Таким образом, она приобретает статус программной идеи, занимающей постоянное и прочное место в нашем интеллектуальном арсенале (разумеется, если у нее был действительный потенциал). Но она утрачивает те грандиозные, всеобещающие масштабы охвата и те безграничные перспективы применения, которые имела поначалу. Ни второй закон термодинамики, ни принципы естественного отбора, ни понятие о бессознательной мотивации, ни организация средств производства не способны объяснить всего, даже всего, связанного с человеком, и, тем не менее, что-то они все-таки объясняют. Поэтому мы направляем наши усилия на то, чтобы выделить это «что-то» и выпутаться из той уймы псевдонаучных вещей, которая была порождена этими идеями на первых порах их шумного успеха.

Не знаю, все ли значительные научные концепции прошли этот путь. Но, безусловно, по этой модели развивалась концепция культуры, вокруг которой формировалась вся научная дисциплина антропологии и господство которой последняя стремилась все больше и больше ограничить, уточнить, сфокусировать и сохранить. Именно такого рода ограничению концепции культуры, которое скорее обеспечивает сохранение ее значения, чем подрывает его, служат различными методами и с разных точек зрения все собранные здесь очерки. Во всех них иногда прямо, но чаще в ходе осуществляемого конкретного анализа обосновывается более узкая, специализированная и, по

моему мнению, более состоятельная в теоретическом плане концепция культуры, чем знаменитое тайлоровское определение культуры как «сложного целого» [2]. Важная изначальная роль этого определения неоспорима, но в настоящий момент, как мне кажется, оно больше затемняет, чем проясняет суть дела.

Книга Клайда Клакхона «Зеркало для человека» [3], до сих пор остающаяся одним из лучших популяризированных введений в антропологию, показывает, в какое концептуальное болото подобные рассуждения о культуре в духе тайлоровского pot — au — feu [4] могут завести исследователя. На двадцати семи страницах главы, посвященной концепции культуры, Клакхон умудрился в свою очередь определить культуру как: 1) «образ жизни народа в его целостности»; 2) «социальное наследие, которое индивид получает от своей группы»; 3) «образ мыслей, чувств и верований»; 4) «абстракцию социального поведения»; 5) созданную антропологами теорию для объяснения фактического поведения группы людей; 6) «склад коллективного знания»; 7) «набор стандартных ориентаций на повторяющиеся сложные ситуации»; 8) «приобретенная модель поведения»; 9) механизм для нормативного регулирования поведения; 10) «набор приемов приспособления к окружающей среде и к другим людям»; 11) «осадок истории» (и, далее переходя к образам, — возможно, от отчаяния, — он также определил ее как карту, сито и матрицу). По сравнению с такой теоретической неопределенностью шагом вперед была бы даже несколько суженная и не вполне стандартная концепция культуры — главное, чтобы она была, по крайней мере, внутренне согласованной и, что еще более важно, выдвигающей конкретные аргументы (справедливости ради заметим, что Клакхон и сам это прекрасно понимал). Эклектизм бесперспективен ведь не потому, что существует лишь одна столбовая дорога, по которой следует идти, а потому, что дорог много: надо выбирать.

Концепция культуры, которой я придерживаюсь и полезность которой пытаюсь показать в собранных в этой книге

очерках, является по существу семиотической. Разделяя точку зрения Макса Вебера, согласно которой человек — это животное, висящее на сотканной им самим паутине смыслов, я принимаю культуру за эту паутину, а ее анализ — за дело науки не экспериментальной, занятой поисками законов, но интерпретативной, занятой поисками значений. Выявление и разъяснение значения — именно та цель, которую я преследую, когда разбираю внешне загадочные выражения социального. Но это заявление, содержащее в себе исследовательскую доктрину, само требует некоторого разъяснения.

Операционализм как методологическая догма никогда не был особенно продуктивен в области общественных наук, и сегодня (за исключением нескольких специфических областей, таких как скиннеровский бихевиоризм, тестирование интеллекта и др.) он в значительной степени мертв. Но, несмотря на это, он оставил нам важный довод, который до сих пор достаточно актуален, как бы отрицательно мы ни относились к попыткам определить феномены харизмы или отчуждения с позиций операционализма: если вы хотите понять, что представляет собой та или иная наука, вам прежде всего следует смотреть не на ее теоретическую основу, не на ее открытия, и, разумеется, не на то, что говорят о ней апологеты; в первую очередь вам следует посмотреть на то, чем занимаются практикующие ученые.

В антропологии, во всяком случае в социальной антропологии, ученые занимаются этнографической практикой. И начинать разбираться в том, что представляет собой антропологический анализ как форма знания, следует с уяснения, что такое этнография или, точнее, что значит заниматься этнографией. И тут, надо сразу заметить, дело не в методах. Согласно изложенной в учебниках точке зрения, заниматься этнографией — значит устанавливать контакты, выбирать информантов, записывать тексты, выявлять родословные, составлять карты, вести дневники и т. д. Но вовсе не это, не технические и заученные процедуры определяют данное предприятие. Его

определяет специфический род интеллектуальной деятельности — сложная работа по созданию «насыщенного описания» (« thick description»), говоря словами Гилберта Райла.

Райл развил свою мысль о «насыщенном описании» в двух недавних статьях (перепечатанных во втором томе его «Избранных трудов»), посвященных тому, чем, по его словам, занимается Le Penseur [5]: «Размышление и рефлексия» и «Размышление о мыслях». Представьте себе, пишет он, двух мальчишек; каждый быстро смыкает веки правого глаза. В одном случае это непроизвольное моргание, в другом — тайный сигнал приятелю. Оба движения как таковые идентичны; с точки зрения «феноменалистического» наблюдения, т.е. их фотографической фиксации, отличить, кто из мальчиков моргнул, а кто подмигнул, невозможно (как, впрочем, невозможно понять вообще, имело ли место в каком-либо из случаев моргание или подмигивание). В то же время, пусть неподдающаяся фотографической фиксации, разница между обычным морганием и подмигиванием огромна; увы, это хорошо понимает каждый, кто хоть раз по ошибке принял одно за другое. Подмигивание — это коммуникация, причем коммуникация вполне точная и определенная, она 1) имеет сознательный характер; 2) направлена на конкретного человека; 3) передает конкретное сообщение; 4) передает его в соответствии с социально установленным кодом; и 5) передает его втайне от остальной компании. Подмигивающий, как замечает Райл, не производит двух разных действий (смыкания век и, собственно, подмигивания), в то время как моргающий на деле производит только одно (смыкание век). Намеренное смыкание век в условиях существования социального кода, согласно которому таковое принимается за конспиративный сигнал, и есть подмигивание. Вот что это такое: частица поведения, крупица культуры и — voila! [6] — жест.

Но это только начало. Предположим, продолжает Райл, есть еще и третий мальчик, который, «чтобы развеселить своих дружков», передразнивает подмигивание первого мальчика

как неумело выполненное, неуклюжее, слишком очевидное и т. д. При этом он, конечно же, делает то же самое движение, что и первый, моргнувший, и второй, подмигнувший: он смыкает веки правого глаза. Но этот мальчик ни моргает, ни подмигивает — он пародирует чью-то смешную, как ему показалось, попытку подмигнуть. На этот случай тоже существует социально установленный код (данный мальчик будет мигать старательно, преувеличенно, может быть, даже гримасничая — т.е. с обычными приемами клоуна), и в этом случае тоже имеет место коммуникация. Но на этот раз передается не тайна, а насмешка. Если другим покажется, что он подмигивает, то вся затея пропадет даром точно так же, как и в случае, если друзья подумают, что он моргает (хотя в таком случае затея пропадет с несколько иными результатами). Можно пойти еще дальше в предположениях: претендуя на роль насмешника, но не уверенный в своих мимических способностях, этот мальчик может попрактиковаться дома перед зеркалом, и в данном случае он будет не моргать, не подмигивать, не передразнивать, а репетировать; хотя, с точки зрения фотокамеры, радикального бихевиориста или иного сторонника протокольных констатации типа «да или нет», он будет по-прежнему смыкать веки правого глаза, как и во всех предыдущих случаях. Можно до бесконечности усложнять ситуацию — если не в действительности, то, по крайней мере, логически. Например, тот, кто подмигивал, мог на самом деле пытаться ввести в заблуждение остальных, делая вид, что имеет с кем-то из присутствующих тайный сговор, которого на самом деле не было; и в этом случае соответственно поменялась бы наша характеристика того, что передразнивает передразнивающий и что репетирует репетирующий. Но суть моих рассуждений сводится к следующему: именно между тем, что Райл называет «ненасыщенным описанием» («thin description») действий репетирующего, передразнивающего, подмигивающего, моргающего и т. д. («быстрое смыкание век правого глаза»), и их «насыщенным описанием»

(«репетирование перед зеркалом способа передразнить приятеля, который делает вид, что тайно кому-то подмигивает»), и лежит предмет исследования этнографии: стратифицированная иерархия наполненных смыслом структур, в контексте которых можно моргать, подмигивать, делать вид, что подмигиваешь, передразнивать, репетировать передразнивание, а также воспринимать и интерпретировать эти действия, и без которых все эти действия (включая и ничего не значащее морганье, которое как категория культуры в такой же степени не подмигивание, в какой подмигивание является не морганьем) не будут существовать, независимо от того, что кто-то будет делать или не делать с веками своего правого глаза.

Подобно многим байкам, которые оксфордские философы любят сочинять для себя, все эти подмигивания, мнимые подмигивания, передразнивания мнимого подмигивания и репетиции передразнивания мнимого подмигивания могут показаться несколько искусственными. Чтобы внести в повествование эмпирическую ноту, позволю себе процитировать, нарочно без какого-либо предварительного комментария, вполне типичный отрывок из моего собственного полевого журнала. Из этого отрывка видно, что, хотя пример Райла для наглядности был несколько упрощен, он весьма точно отображает запутанные структуры логических следствий и скрытых смыслов, сквозь которые все время приходится продираться этнографу:

«Французы [по словам информанта] только что прибыли. Между этим городом и областью Мармуша, находившейся в горах, они устроили около двух десятков небольших фортов, расположив их на выступах так, чтобы было удобно следить за окружающей территорией. Но при этом они так и не могли гарантировать безопасность, особенно по ночам, и поэтому «мезраг», местная торгово-правовая система, фактически продолжала существовать, хотя считалось, что она формально упразднена.

Однажды ночью, когда Коэн (который свободно объясняется по-берберски) был в горах, в Мармуше, два других еврея,

торговавших с соседним племенем, пришли кое-что у него купить. В этот момент какие-то берберы из еще одного соседнего племени хотели ворваться к Коэну, но он выстрелил в воздух. (Традиционно евреям не позволялось носить оружие, но в то смутное время многие пренебрегали запретом.) Это привлекло внимание французов, и мародеры скрылись.

Но на следующую ночь они вернулись; один из них переоделся женщиной и постучался в дверь под каким-то предлогом. Коэн заподозрил недоброе и не хотел пускать «ее», но другие евреи сказали: «Ничего страшного, это всего-навсего женщина». Они отперли дверь, и вся шайка ввалилась внутрь. Разбойники убили двух гостивших у Коэна евреев, но Коэну удалось забаррикадироваться в соседней комнате. Он слышал, как грабители говорили о том, что собираются сжечь его заживо в лавке, после того как вынесут весь товар, поэтому он открыл дверь и, размахивая вокруг себя дубиной, выскочил в окно.

Он отправился в форт, чтобы ему перевязали раны, и сообщил о случившемся местному коменданту, капитану Дюмари, говоря, что хотел бы получить свой «ар» — т. е. четырехили пятикратную стоимость украденного товара. Грабители были родом из племени, еще не подчинившегося французам и в данный момент поднявшего против французских властей восстание. Коэн просил санкции на то, чтобы пойти вместе с ответственным за соблюдение мезрага, племенным шейхом из Мармуши, собирать положенное ему по традиционному праву возмещение за понесенный ущерб. Капитан Дюмари официально не мог ему это разрешить, поскольку французы запретили отношения мезрага, но он дал ему устное разрешение, сказав при этом: «Если тебя убьют, то это меня не касается».

Таким образом, шейх, еврей и небольшой отряд вооруженных мармушанцев отправились за 10—15 километров в район восстания, где французов, разумеется, не было, и, подкравшись, захватили пастуха племени, к которому принадлежали грабители, и угнали его стадо. Люди из этого племени вскоре

погнались за ними на конях, вооруженные ружьями и готовые к бою. Но увидев, кто именно похитил их овец, они успокоились и сказали: «Хорошо, давайте поговорим». Они не могли отрицать случившееся — что люди из их племени ограбили Коэна и убили двух его гостей — и не были готовы начинать серьезную распрю с мармушанцами, а к этому неминуемо привела бы расправа с отрядом, похитившим овец. Итак, они начали переговоры, и говорили, говорили, говорили прямо среди тысяч овец, пока, наконец, не сошлись на 500 овцах в счет возмещения ущерба. Две вооруженные группы конных берберов выстроились по разные стороны равнины, зажав между собой стадо, Коэн же в черном плаще, в ермолке и шлепанцах ходил один среди овец и неспешно, одну за другой, выбирал для себя самых лучших.

В общем, Коэн получил своих овец и погнал их в Мармушу. Французы из форта услышали их приближение («Ба, ба, ба», — радостно говорил Коэн, вспоминая, как это было), и спросили: «Это еще что такое?». Коэн ответил: «Это мой ар». Французы не могли поверить, что он действительно сделал все, как собирался, обвинили его в том, что он является тайным агентом восставших берберов, посадили в тюрьму и отобрали овец. Семья же Коэна в городе, долго не получая о нем никаких известий, решила, что он погиб. Вскоре французы его отпустили, и он вернулся домой, но без овец. В городе он пошел жаловаться французскому полковнику, контролировавшему весь район. Но полковник сказал: «Ничем не могу помочь. Это меня не касается»».

Процитированный вот так, без комментариев, этот отрывок (впрочем, как и любой другой отрывок, если его аналогичным образом цитировать) дает непосредственное представление о том, насколько необычайно «насыщенным» является этнографическое описание, даже самого простого рода. В завершенных антропологических работах, в том числе в собранных в этой книге, это обстоятельство — то, что так называемый наш материал на самом деле есть наши собственные представления о представлениях других людей относительно того, что такое есть они сами и их

соотечественники, — скрыто от глаз, потому что в большинстве своем информация, которая требуется для понимания конкретного явления, ритуала, обычая, идеи и т. д., вводится как исходная заранее, до непосредственного исследования явления. (Даже предупредить, что описанная выше небольшая драма произошла в горах центрального Марокко в 1912 г. и была записана там же в 1968 г., — значит в значительной степени предопределить наше понимание этого текста.) Ничего особенно страшного в этом нет, и в любом случае это неизбежно. Однако в результате возникает мнение, что антропологическое исследование есть деятельность, в которой преобладает наблюдение и в которой интерпретации гораздо меньше, чем есть на самом деле. Ведь, даже когда мы находимся у самого фактического основания, краеугольного камня (насколько можно говорить о таковом) всего предприятия, мы уже вовлечены в процесс толкования — хуже того — толкования толкований. Подмигивания по поводу подмигиваний по поводу подмигиваний.

Анализ, таким образом, представляет собой разбор смысловых структур — того, что Райл называл установленными кодами (что создает несколько ложное впечатление, будто речь идет о работе расшифровщика, тогда как на самом деле это в гораздо большей степени похоже на работу литературного критика), — а также определение их социального основания и социального значения. Применительно к приведенному выше тексту разбор следует начать с выделения трех несовпадающих позиций интерпретации, имеющих место в данной ситуации, а именно еврейской, берберской и французской; затем надо показать, каким образом (и почему) в то конкретное время и в том конкретном месте их соединение породило ситуацию, в которой цепочка недопониманий низвела традиционные формы до уровня социального фарса. Что в этой истории оказалось ловушкой для Коэна, а вместе с тем и для всей древней модели общественных и экономических отношений, в рамках которой он действовал, — так это путаница языков.

Я еще вернусь к этому излишне сжатому афоризму, а также к деталям самого текста. Сейчас важно лишь подчеркнуть, что этнография — это «насыщенное описание». В реальности этнограф постоянно — за исключением тех моментов, когда он занят (а он, конечно, должен этим заниматься) более автоматическим рутинным сбором данных, — сталкивается с множеством сложных концептуальных структур, большинство из которых наложены одна на другую или просто перемешаны, которые одновременно чужды ему, неупорядочены и неясно выражены и которые он должен так или иначе суметь понять и адекватно истолковать. И это верно даже для самого приземленного уровня его полевой работы: опроса информантов, наблюдения ритуалов, выяснения терминов родства, прослеживания линий наследования имущества, переписи домохозяйств и в конце концов... ведения дневника. Заниматься этнографией — это все равно что пытаться читать манускрипт (в смысле «пытаться реконструировать один из возможных способов его прочтения») — манускрипт иноязычный, выцветший, полный пропусков, несоответствий, подозрительных исправлений и тенденциозных комментариев, но записанный не общепринятыми графическими знаками, обозначающими звуки, а мимолетными примерами социального поведения.

Культура — этот инсценированный документ, — таким образом, публична, как пародийное подмигивание или фарс с овцами. Хотя и относится к области идей, она существует не в чьей-то голове; хотя и нематериальная, она не является некой оккультной силой. Вечные — потому что бесконечные — споры антропологов о том, «субъективна» или «объективна» культура, сопровождаемые взаимными интеллектуальными оскорблениями («идеалист!» — «материалист!»; «менталист!» — «бихевиорист!»; «импрессионист!» — «позитивист!»), — это сплошное недоразумение. Как только мы начнем рассматривать поведение человека (в большей его части — ведь существует все-таки и действительное моргание!) с точки зрения

символического действия — действия, которое нечто обозначает, подобно голосу в речи, цвету в живописи, линии в письме или звуку в музыке, — вопрос о том, является ли культура моделью поведения, или складом ума, или одновременно и тем и другим, потеряет смысл. Если речь идет о пародийном подмигивании или о фарсе с овцами, интересоваться следует вовсе не их онтологическим статусом. Он такой же, как у скал, или такой же, как у наших сновидений, — это все явления нашего мира. Интересоваться следует их значением: что именно — насмешка или вызов, ирония или гнев, высокомерие или гордость — выражается в них и с их помощью.

Это кажется очевидной истиной, но существуют несколько способов скрыть ее от глаз. Один их них — представлять культуру как самодостаточную «суперорганическую» реальность, обладающую собственными движущими силами и целями, т. е. овеществлять ее. Другой — настаивать, будто она состоит в наборе основных поведенческих реакций, которые можно наблюдать в том или ином конкретном сообществе, т. е. редуцировать ее. Но, несмотря на то, что оба эти заблуждения продолжают и, без сомнения, будут продолжать существовать, главным источником теоретической неразберихи в современной антропологии является концепция, возникшая в ответ на них и как раз теперь очень широко распространившаяся; в ней утверждается (цитирую Уорда Гудинафа, возможно, ее главного глашатая), что «культура [находится] в умах и сердцах людей».

По-разному называемое — «этнонаука», «компонентный анализ» или «когнитивная антропология» (терминологические колебания отражают глубинную неопределенность), — это направление утверждает, что культуру составляют психические структуры, посредством которых индивиды или группы индивидов формируют свое поведение. «Культура общества, — снова цитирую Гудинафа, на этот раз место, ставшее уже locus classicus [7] для всего этого направления, — состоит из того, что следует знать и во что следует верить, чтобы вести себя

приемлемым для других членов общества образом». И из этого понимания того, в чем состоит культура, следует столь же уверенное понимание того, в чем должно состоять ее описание — в начертании системы правил, этнографического алгоритма, следуя которому можно было бы сойти (если абстрагироваться от внешнего вида) за туземца. Таким образом, в этой концепции чрезмерный субъективизм соединился с чрезмерным формализмом, и результат не заставил себя ждать: разгорелись споры о том, отражает ли конкретный анализ (результаты которого могут быть представлены в виде таксономии, парадигм, таблиц, схем и прочих ухищрений) то самое, что туземцы думают «на самом деле», или же это просто хитроумная имитация, вроде бы логически адекватная, но по существу иная.

Поскольку на первый взгляд такой подход напоминает тот, что представлен в данной книге, и может быть по ошибке принят за него, полезно объяснить, что их различает. Оставим на некоторое время подмигивание и овец и рассмотрим, например, квартет Бетховена как явление культуры — явление, конечно, специфическое, но весьма наглядное для наших целей. Никто, я думаю, не станет отождествлять его с партитурой, с умением и знанием, необходимыми, чтобы его исполнить, с пониманием его содержания, присущим его слушателям или исполнителям, и, если уж, en passant [8] , вспомнить о любителях редуцировать и овеществлять, с определенной версией его исполнения или с некой таинственной сущностью, выходящей за пределы материального существования. «Никто», впрочем, звучит слишком категорично, поскольку всегда находятся неисправимые. Но то, что квартет Бетховена есть развитая тональная структура, последовательный ряд оформленных звуков — одним словом, музыка, но не чьи-то знания чего-то или верования во что-то, в том числе и в то, как ее следует исполнять, — это точка зрения, с которой большинство людей, подумав, согласятся.

Чтобы играть на скрипке, необходимо обладать определенными навыками, мастерством, знанием и способностями, кроме того, надо быть в настроении играть и (вспомним старую шутку) иметь скрипку. Но игра на скрипке несводима к навыкам, мастерству, знанию и т. д., даже к настроению или (как, по-видимому, полагают приверженцы концепции «материальной культуры») к самой скрипке. Чтобы заключить торговый договор в Марокко, вы должны сделать ряд вещей определенным образом (в том числе под пение Корана перерезать горло ягненку перед собравшимися взрослыми мужчинами своего племени), и вы должны быть охвачены определенным психическим настроем (в том числе одержимы желанием что-то приобрести). Но торговый договор — это не перерезание горла ягненка и не одержимость желанием, хотя он вполне реален, как это поняли семеро родственников нашего мармушанского шейха, когда последний подверг их казни за кражу у Коэна какой-то паршивой и малоценной овечьей шкуры.

Культура публична, потому что публичны коммуникация и значение. Нельзя подмигнуть (или передразнить подмигивающего), не зная, что считается подмигиванием, не понимая, как физически сомкнуть ресницы; нельзя совершить кражу овец (или сделать вид, что собираешься их украсть), не понимая, что значит украсть овцу и как организовать эту акцию. Тем не менее, делать из этого заключение, что знание того, как надо подмигивать, равноценно самому подмигиванию, а знание того, как красть овец, равносильно самой краже овец, значит впадать в такое же глубокое заблуждение, в какое мы впадем, если, приняв ненасыщенное описание за насыщенное, будем отождествлять подмигивание с простым морганием, а кражу овец с любым сгоном кудрявых животных с пастбищ. Когнитивистское заблуждение, будто культура состоит (процитирую еще одного сторонника этого направления, Стивена Тайлера) из «ментальных феноменов, которые могут [имеется в виду «должны»] анализироваться формальными методами, аналогичными принятым в математике или в логике», имеет

такие же разрушительные последствия для эффективного применения данного понятия, как и бихевиористское и идеалистическое заблуждения, которые когнитивистская концепция должна была исправить. Возможно, заблуждение ее даже разрушительнее последних, поскольку ее ошибки не так простоваты, а искажения выражены в более тонких формах.

Критика теорий субъективного смысла занимает со времен раннего Гуссерля и позднего Витгенштейна столь большое место в современной мысли, что здесь нет необходимости вновь останавливаться на этом вопросе. Что необходимо, так это позаботиться о том, чтобы данная новость достигла антропологии; и, в частности, о том, чтобы стало наконец ясно, что сказать, будто культура состоит в социально установленных структурах значений, прибегая к которым, люди создают такие вещи, как тайные знаковые сговоры, и вступают в них, или воспринимают оскорбления и отвечают на них, — это не более чем сказать, что культура — психологический феномен, характеристика чьего-то сознания, какой-то личности, когнитивная структура или что-то в таком роде, не более чем сказать, что тантризм [9], генетика, длительная форма глагола, классификация вин, обычное право или понятие «условное проклятие» (как определил Вестермарк идею ара, с позиций которого Коэн обосновывал свои притязания на возмещение ущерба) сами являются такого рода феноменами. Если в таком месте, как Марокко, что-то мешает нам, выросшим в среде других подмигиваний и других овец, понять намерения людей, так это не отсутствие знаний о том, каким образом происходит мыслительный процесс (хотя, учитывая, что у них и у нас он происходит, по предположению, одинаково, некоторая осведомленность в этом вопросе нам бы тоже весьма не помешала), а незнакомство с той образной вселенной, внутри которой поступки людей являются знаками. Раз уж мы упомянули Витгенштейна, то будет уместным его же и процитировать:

«Мы... говорим о некоторых людях, что мы их видим насквозь. На этот счет важно, однако, заметить, что один человек может быть полнейшей загадкой для другого. Мы удостоверяемся в этом, когда попадаем в чужую страну с совершенно чуждыми нам традициями; более того, нас не спасает даже знание языка этой страны. Мы не понимаем людей. (И вовсе не потому, что не слышим, что они друг другу говорят.) Мы не можем нащупать с ними общую почву».

Нахождение общей почвы, занятие изматывающее и никогда не бывающее вполне успешным, есть то, что составляет этнографическое исследование как личный опыт; попытка же сформулировать сами основы, благодаря которым, как воображает (всегда преувеличивая) исследователь, ему удалось найти эту общую почву, есть то, что составляет суть антропологического анализа как научного занятия. Антропологи, по крайней мере я, вовсе не стремятся ни превратиться в natives, местных жителей (безусловно, дискредитированное слово), ни подражать им. В этом могут видеть смысл только романтики или шпионы. Мы стремимся установить с этими людьми диалог (вкладывая в этот термин смысл максимально более широкий); а это задача гораздо более сложная, чем часто кажется (и не только в тех случаях, когда мы имеем дело с иностранцами). «Если говорить за других кажется делом удивительным, — заметил как-то Стэнли Кэвел, — то это лишь потому, что мы не представляем, насколько удивительное дело — говорить с другими».

С этой точки зрения цель антропологии — расширение границ общечеловеческого разговора. Конечно, это — не единственная ее цель (другими являются образование, удовлетворение личных интересов, практические советы, моральное совершенствование, выявление закономерностей поведения человека); так же как антропология — не единственная научная дисциплина, эту цель преследующая. Но это как раз та цель, достижению которой семиотическое понимание культуры может особенно хорошо способствовать.

Понимаемая с точки зрения взаимодействующих систем конструируемых и поддающихся интерпретации знаков (которые я буду называть символами, игнорируя провинциальное словоупотребление), культура — это не некая сила, к которой причинно-следственным образом могут быть отнесены явления общественной жизни, поведение индивидов, институты или процессы; она — контекст, внутри которого они могут быть адекватно, т. е. «насыщенно», описаны.

Хорошо известное антропологическое увлечение экзотикой (экзотикой для нас) — берберскими всадниками, еврейскими торговцами и французскими легионерами — оказывается, таким образом, по существу, средством отстранения успокаивающего чувства привычности, которое скрывает от нас удивительность нашей собственной способности общаться друг с другом и достигать взаимопонимания. Взгляд на ординарное событие в тех местах, где оно облекается в формы, к которым мы не привыкли, выявляет не произвольность поведения человека, как это часто заявлялось (нет ничего особенно произвольного в том, что кража овец принимается за оскорбление в Марокко), а то, до какой степени может меняться его значение в зависимости от той модели жизни, которая наполняет его информацией. Познание культуры народа открывает его обычность, нормальность, не уменьшая вместе с тем его специфичности. (Чем больше мне удается понимать марокканцев, тем более логичными — и более своеобразными — они мне кажутся.) Оно делает этот народ доступным для понимания: помещение людей в контекст их собственных банальностей рассеивает туман таинственности.

Это — именно тот прием (обычно слишком вольно трактующийся как «наблюдение с точки зрения действующего лица», слишком книжно — как «понимающий, verstehen, подход» или слишком специально— как «эмический анализ»), который нередко приводит к мнению, будто антропология — это своего рода чтение мыслей на расстоянии или фантазирова-

ние об «острове людоедов» и который должен производиться с большой осторожностью теми, кто хочет проплыть мимо обломков дюжины затонувших философий. Для уяснения сути антропологической интерпретации и того, до какой степени она является интерпретацией, нет ничего более важного, чем точное понимание того, что подразумевает — а также, что не подразумевает — высказывание, что наши объяснения символических систем других народов должны быть ориентированы на действующее лицо.

Оно подразумевает, что описание культуры берберов, евреев или французов должно быть выполнено с использованием тех конструкций, в которые, по нашим представлениям, берберы, евреи и французы облекают свой ежедневный жизненный опыт, т.е. тех формул, с помощью которых они пытаются объяснить, что с ними происходит. Оно не подразумевает того, что полученное описание можно считать берберским, еврейским или французским, т. е. частью той реальности, которую, как предполагается, оно изображает; описание является антропологическим, т. е. является частью подвижной системы научного анализа. Описание должно быть выполнено с точки зрения тех интерпретаций, в которые люди облекают свой опыт, ибо полагается, что именно этот опыт оно должно изобразить; но оно является антропологическим, потому что именно антрополог полагает, что оно действительно изображает этот опыт. Обычно нет необходимости так настойчиво подчеркивать то обстоятельство, что объект изучения — это одно, а само изучение — другое. Достаточно очевидно, что физический мир — это не физика и что «Комментарий к «Поминкам по Финнегану» — это не «Поминки по Финнегану» [10]. Но поскольку в случае с изучением культуры анализ проникает в самое тело объекта изучения — т. е. мы начинаем с интерпретации того, во что вовлечены наши информанты (или с интерпретации их собственных представлений о том, во что они вовлечены), и потом это систематизируем, — линия разграничения между (ма-

рокканской) культурой как реальным фактом и (марокканской) культурой как теоретическим построением становится нечеткой. И она еще более стирается по мере того, как теоретическое построение предстает в форме выполненного с точки зрения действующего лица описания (марокканских) представлений обо всем — от насилия, чести, святости и справедливости до племени, собственности, отношений патронажа и лидерства.

Одним словом, антропологические работы представляют собой интерпретации, причем интерпретации второго и третьего порядка. (По определению, только «местный» человек может создать интерпретацию первого порядка: это ведь его культура 2.) Таким образом, они — фикции, фикции в том смысле, что они — «нечто созданное», «нечто смоделированное» (в первоначальном значении слова fictio , а не в том смысле, что они неверны, не соответствуют фактам или являются некими гипотетическими мысленными упражнениями). Создать описание событий 1912 г. в Марокко с участием берберского шейха, еврейского купца и французского воина с точки зрения действующих лиц — это творческий акт, ничем не отличающийся от описания некой происходившей во Франции XIX в. истории с участием провинциального французского доктора, его глупой, неверной жены и ее безалаберного любовника. В последнем случае действующие лица представляются как не существовавшие на самом деле, а события — как не происходившие реально, в то время как в первом те и другие преподаются как реальные. Эта разница, конечно, немаловажна; как раз ее с трудом понимала мадам Бовари. Но суть ее, тем не менее, состоит не в том, что история мадам Бовари была придумана, а история Коэна записана. Она состоит в том, что различны условия и цель их создания (не говоря уже о стиле и качестве). Но первая в такой же степени есть fictio — «созданное», — как и вторая.

Антропологи не всегда должным образом оценивали этот факт — а именно то, что антропология присутствует не только в

торговой лавке, в форте в горах, в погоне за овцами, но и в книге, в статье, в лекции, в музейной экспозиции и в последнее время даже в фильме. Оценить его должным образом — значит осознать, что в анализе культуры, как в живописи, четкую границу между способом репрезентации и сущностным содержанием провести невозможно; и, как кажется, это обстоятельство в свою очередь ставит под угрозу статус антропологического знания как знания объективного, так как намекает на то, что в основе его лежит не социальная реальность, а схоластическая конструкция.

Такая угроза действительно возникает, но она беспочвенна. Правдивость этнографического описания покоится не на способности ученого схватывать факты примитивной жизни в дальних странах и привозить их домой, как маски или резные статуэтки, а на его способности прояснить, что же происходит в этих отдаленных местах, рассеять недоумение («что за люди там живут?»), которое естественно возникает при знакомстве с непривычными действиями, вызванными неизвестными причинами. Да, конечно, здесь встает серьезная проблема верификации — или, если «верификация» слишком сильное слово для столь неопределенной науки (лично я предпочел бы «оценка»), проблема того, как отличить хорошую работу от плохой. Но именно здесь у нашей науки есть преимущество. Если этнография — это «насыщенное описание», а этнографы — люди, которые выполняют это описание, то ключевой вопрос, с которым следует подходить к любому из типов такого описания — будь то отрывок из полевого журнала или объемная, как у Малиновского, монография, — это вопрос о том, отделяются ли в нем подмигивания от морганий и настоящие подмигивания от мнимых. Логичность и убедительность нашего истолкования должна измеряться не объемом неинтерпретированного материала в нашей работе (т.е. элементов описания сугубо «ненасыщенного»), а способностью научного воображения окунуть нас в жизнь далекого народа. Как говорил Торо, не стоит совершать кругосветное путешествие, чтобы сосчитать кошек на Занзибаре.

Надо сказать, что данная идея — идея, подразумевающая, что не в наших интересах начинать исследование человеческого поведения с его очистки от тех самых качеств, которые нас как раз и интересуют, — иногда доводится до гораздо более категоричного утверждения, а именно: поскольку нас интересуют только эти качества, самому поведению можно вовсе не уделять внимания, разве что мимоходом. Наиболее эффективным образом, как аргументируется это утверждение, культуру можно проанализировать как чисто символическую систему (ключевой фразой здесь часто выступает: «с точки зрения ее внутренних категорий») — путем изолирования ее элементов, выявления внутренних взаимоотношений между этими элементами и последующего характеризования системы в целом в соответствии с центральными символами, вокруг которых она организована, с базовыми структурами, внешним выражением которых она является, и с идеологическими принципами, на которых она основана. Хотя такой подход к исследованию, безусловно, представляет собой шаг вперед по сравнению с рассмотрением культуры как «приобретенной модели поведения» или «ментального феномена» и является источником некоторых из наиболее плодотворных теоретических концепций в современной антропологии, тем не менее я считаю его герметичным и вижу в нем угрозу (которая уже начинает реализовываться) отрыва культурного анализа от его непосредственного объекта — неформальной логики реальной жизни. Нет смысла выпутывать концепцию из заблуждений психологизма ради того, чтобы тут же впутать ее в заблуждения схематизма.

Поведению, безусловно, следует уделять внимание и довольно пристальное, потому что именно в поведении — или, точнее, социальном действии — проявляются, артикулируются культурные формы. Они проявляются, конечно же, и в различных артефактах, и в разных психических состояниях, но последние получают свое значение от той роли, которую они играют (Витгенштейн сказал бы — от их «пользы») в текущей

жизненной практике, а не от неких внутренних взаимоотношений, которыми они связаны друг с другом. Именно действия, которые производили, задевая намерения друг друга, Коэн, шейх и капитан Дюмари (один — занимаясь торговлей, другой — защищая честь, а третий — устанавливая колониальное господство), привели к возникновению нашей пасторальной драмы. В них, собственно говоря, и заключалась вся суть драмы. Где бы ни существовали и чем бы ни были символические системы «с точки зрения, их внутренних категорий», эмпирический доступ к ним мы получаем, исследуя реальные события, а не складывая некие цельные модели из абстрактных единиц.

Из этого следует далее, что формальная стройность и согласованность общей картины не может служить главным критерием правильности описания культуры. Культурные системы должны обладать минимальной степенью согласованности (иначе мы не называли бы их системами); и наблюдение показывает, что в них, как правило, можно обнаружить гораздо больше интересного для анализа. Ничто не бывает столь стройным и согласованным, как параноидальный вымысел или рассказ мошенника. Убедительность наших интерпретаций не должна основываться, как это сегодня слишком часто бывает, на одном изяществе, с которым они подходят друг к другу, или на одной уверенности, с которой они доказываются. Ничто, по моему убеждению, так не дискредитировало анализ культуры, как создание безупречных описаний формального порядка, в действительное существование которого никто на самом деле не может поверить.

Если антропологическая интерпретация создает прочтение того, что происходит, то отделить ее от того, что происходит — от того, что, по словам конкретных людей, они сами делают или кто-то делает с ними в данное время и в данном месте, от всей огромной сферы общественной деятельности, — значит отделить ее от ее практического приложения и обессмыслить. Хорошая интерпретация чего угодно — стихотворения, чело-

века, истории, ритуала, института, общества — погружает нас в самый центр того, что она интерпретирует. Если же она этого не делает, а вместо того ведет нас к чему-то другому, — например, к восхищению ее собственным изяществом, одаренностью ее автора или красотами Евклидова порядка, — то она, конечно, может обладать своим шармом, но она будет уже не тем, чего требует стоящая перед нами задача — задача разъяснения смысла всей этой катавасии с овцами.

Катавасия с овцами — их инсценированная кража, их превращение в репарационный платеж, их политическая конфискация — по существу представляла собой социальный дискурс, даже если это был, как я уже отмечал ранее, дискурс, проводившийся на разных языках и в той же мере с помощью действий, в какой и с помощью слов.

Требуя свой ар, Коэн апеллировал к торгово-правовому договору; признав его требование справедливым, шейх сделал вызов племени нарушителей; взяв на себя ответственность за содеянное, племя нарушителей возместило убытки; желая показать и шейхам, и торговцам, кто здесь хозяин, французы продемонстрировали имперские амбиции. Как и в любом дискурсе, код не детерминирует поведение, и то, что реально было сказано, вовсе не обязательно должно было быть сказано. Коэн мог и не настаивать на своих претензиях, поскольку в глазах колониальных властей они выглядели незаконными. По тем же соображениям и шейх мог отвергнуть его требования. Племя нарушителей, все еще сопротивлявшееся французским властям, могло отнестись к набегу Коэна и шейха как к «настоящему» и вступить в драку, а не в переговоры. Французы, в свою очередь, будь они более habile и менее dur [11] (какими они и стали несколько позже, в правление маршала Лиотэ), могли позволить Коэну оставить себе овец, закрыв глаза — или, как мы говорим, «подмигнув» — на то, что установленные торговые отношения продолжаются и не зависят от их власти. Существовали и другие возможности: мармушанцы могли признать

действия французов чрезмерно серьезным оскорблением и восстать; французы могли не ограничиться наказанием Коэна, но и призвать к порядку помогавшего ему шейха; Коэн мог решить, что заниматься торговлей в горах Атласа, лавируя меж изменниками-берберами и благородными французскими солдатами, крайне невыгодно, и уйти в более спокойные места, в город. Впрочем, примерно это и произошло впоследствии, когда власть колониальной администрации укрепилась. Но моя задача в данный момент — не описывать детально, что произошло, а что не произошло в Марокко. (Этот простой инцидент мог бы послужить отправным пунктом для изучения слишком многих сложных проблем социального опыта.) Моя задача — показать, в чем состоит антропологическая интерпретация: в том, чтобы проследить кривую социального дискурса, облечь ее в форму, доступную для анализа.

Этнограф «фиксирует» социальный дискурс; записывает его. Тем самым он превращает его из преходящего события, которое существует только в момент свершения, в отчет, который существует в записи и к которому можно многократно возвращаться. Шейха давно уже нет, он был убит, как говорили французы, в процессе «усмирения»; капитан Дюмари, его усмиритель, жив, вышел в отставку и предается воспоминаниям где-то на юге Франции; Коэн же в прошлом году, в качестве не то беженца, не то паломника, не то умирающего патриарха, возвратился «домой», в Израиль. Но то, что они в широком смысле слова «сказали» друг другу в горах Атласа шестьдесят лет тому назад, сохранилось — хотя далеко не в совершенном виде — для изучения. «Так что же, — спрашивает Поль Рикёр, у которого и заимствована в целом, хотя и в несколько переиначенной форме, идея о превращении действия в запись, — что именно фиксирует записывание?»

«Не сам акт речи, но «сказанное» в речи, где под «сказанным» мы понимаем результат намеренного, всегда конституирующего дискурс процесса разворачивания, благодаря которому sagen

, т.е. акт речи, стремится стать Aus — sage — т.е. высказанным в речи. Короче говоря, то, что мы записываем, есть поета, [«мысль», «содержание», «суть»] речи. Это смысл акта речи, но не сам акт речи».

«Сказанное», конечно, само весьма проблематично — ведь если оксфордские философы любят выражаться короткими байками, то философы-феноменологи предпочитают длинные предложения, — но, как бы то ни было, оно подталкивает нас к более точному ответу на наш главный вопрос: «Чем занимается этнограф?». Он пишет . Это тоже может показаться не совсем неожиданным открытием, а для тех, кто хорошо знаком с нынешней «литературой», — совершенно невероятным. Но поскольку типичным ответом на наш вопрос всегда было: «Он наблюдает, фиксирует, анализирует» (что-то вроде veni , vidi , vici) [12], такой ответ может иметь гораздо более далеко идущие последствия, чем это кажется на первый взгляд; причем не самым приятным из этих последствий может стать признание, что расчленить эти три фазы процесса познания обычно не представляется возможным и что, на самом деле, как самостоятельные «операции» они фактически могут и не существовать.

Ситуация является даже еще более деликатной, поскольку, как уже отмечалось, то, что мы записываем, или пытаемся записывать, не есть социальный дискурс в его чистом, необработанном виде (к таковому мы не имеем непосредственного доступа, так как не являемся его действующими лицами — разве что в смысле очень маргинальном и приближенном); это есть лишь малая его часть, которая может открыться нам для понимания через наших информантов. Это обстоятельство не так страшно, как кажется, поскольку на самом деле не все критяне — лжецы, и вовсе не обязательно знать все, для того чтобы понять что-то. Но оно выставляет напоказ слабые стороны точки зрения на антропологический анализ как на концептуальное манипулирование обнаруженными фактами, логическую реконструкцию незамысловатой реальности. Заниматься симметричной

раскладкой кристаллов смысла, очищенных от сложного материального контекста, из которого они были извлечены, а затем объяснять их существование автономными принципами порядка, универсальными свойствами человеческого сознания или, шире, априорным Weltanschauungen [13] — значит заниматься наукой, которой не существует, и исследовать реальность, которую нигде нельзя обнаружить. Анализ культуры состоит (или должен состоять) в угадывании значений, в оценивании догадок и в выведении поясняющих заключений из наиболее удачных догадок, а не в открывании Континента Смысла и картографировании его бестелесного ландшафта.

Примечания:

1 Langer S. Philosophy in a New Key. Cambridge , 1942. (В рус. пер.: Лангер С. Философия в новом ключе. М., 2000.)

2 «Культура, или цивилизация, понимаемая в широком этнографическом смысле, это то сложное целое, которое включает в себя знания, верования, искусства, мораль, законы, обычаи и любые иные способности и привычки, приобретаемые человеком как членом общества» (Тайлор Э.Б. Первобытная культура // История мировой культуры. Курс лекций . М ., 1998. С .13).

3 Kluckhohn C . Mirror for Man. N.Y., 1949. (В рус. пер.: Клакхон К. Зеркало для человека. СПб., 1998.)

4 Мясной суп с овощами (франц.). В переносном смысле: «каша», «солянка», т.е. смесь, где все сваливается в одну кучу.

5 «Мыслитель» (франц.).

6 Вот! (франц.) Зд. наконец.

7 Классическое место (лат.).

8 Между прочим (франц.).

9 Философия буддизма.

10 Роман Джеймса Джойса (1939).

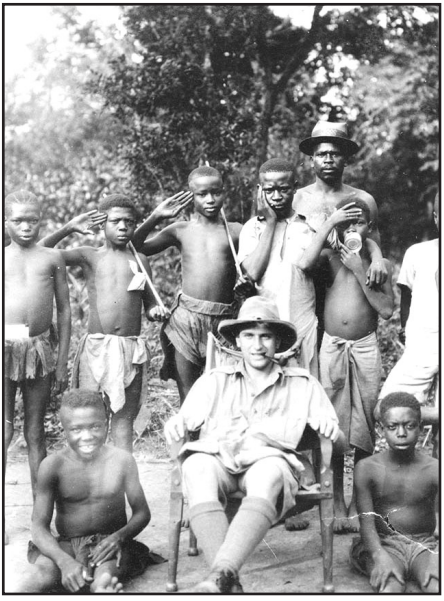
11 Гибкими «... жесткими (франц.).

12 Пришел, увидел, победил (лат.).

13 Мировоззрением (нем.).

Эдвард Эван Эванс-Причард

НУЭРЫ[1]



Эдвард ЭванЭванс-Притчард (в центре)

Из заметок ранних путешественников о вождях нуэров нельзя сделать вывод, что это были люди, облеченные большой властью. Уже первые британские чиновники посещавшие страну нуэров, совершенно определенно писали о том, что у нуэров нет лиц, облеченных властью или (за исключением некоторых «пророков») пользующихся достаточным влиянием, чтобы стать основой какой-либо административной системы. Упомянутые в этих отчетах «шейхи», которые якобы не имели никакой власти, очевидно, и были те лица, которых позднее европейцы назвали вождями — носителями леопардовой шкуры. Вождь — носитель леопардовой шкуры (куаар муон) находится в священной связи с землей (мун), что дает ему определенную ритуальную власть, в частности право на благословение и проклятие. Однако, чтобы не создалось впечатления, будто право на проклятие дает вождю

[1] Эванс-Причард Э.Э. Нуэры. М.: Наука, 1984.

большую власть, я сразу же должен сказать, что не помню случая, когда вождь воспользовался бы этим правом. Есть много рассказов о страшных последствиях проклятия, но я думаю, что вождь, выступая в своей ритуальной роли при урегулировании конфликтов, как правило, только угрожает произнести проклятие, ибо это составляет часть всей процедуры. А в нынешние времена право на проклятие не дает вождю никакой власти. Его именуют также куаар твач, потому что только он носит перекинутую через плечо леопардовую шкуру (твач). Слово куаар имеет ритуальное значение во всех нилотских языках, но, не касаясь того, каким словом лучше всего передать его смысл, мы будем, как и прежде, употреблять его для обозначения человека в роли вождя, подчеркивая при этом, что у него нет никакой светской власти, так как, на наш взгляд, его общественная деятельность носит главным образом ритуальный характер.

И, тем не менее, его функции — политические, ибо через него регулируются отношения между политическими группами, хотя он и не является контролирующей их политической властью. Его деятельность в основном сводится к урегулированию кровной вражды, ибо таковая не может быть урегулирована без его вмешательства, и в этом заключается его политическое значение. Иногда вождь предотвращает столкновение между общинами, бегая между двумя шеренгами воинов и мотыгой вскапывая то там, то здесь землю. После этого старики пытаются урезонить юношей и добиться урегулирования конфликта путем переговоров. Однако мы полагаем, что таким путем столкновение можно предотвратить только в том случае, если участники конфликта — близкие родственники и не склонны убивать друг друга.

Помимо участия вождей в улаживании вражды они также совершают ритуалы очищения участников актов кровосмешения и в какой-то мере «умеют» вызывать дождь, хотя нуэры не придают особого значения этому искусству. В целом можно

сказать, что вожди нуэров — фигуры сакральные, хотя они отнюдь не обладают в силу своей святости общей властью, за исключением определенных социальных ситуаций. Я ни разу не замечал, чтобы нуэры относились к вождю с большим уважением, чем к остальным людям, или говорили бы о вождях как о важных персонах. Они рассматривают их как агентов, через которых можно уладить некоторые споры или очиститься от осквернения. Я часто слышал такие замечания: «Мы выбрали их, дали им леопардовые шкуры и сделали нашими вождями, чтобы они участвовали в жертвоприношениях по случаю убийства». Сфера ритуальной деятельности этих вождей редко выходит за пределы отдела племени.

Только определенные линиджи считаются линиджами вождей, и только некоторые лица из этих линиджей могут быть вождями. Возможно, имеет значение тот факт, что во многих районах страны нуэров (включая большую часть территории, с которой я ознакомился) вожди не принадлежат к господствующим кланам тех племен, в которых они функционируют, хотя говорят, что в районах восточных гааджак, гаавар и лик некоторые из них являются аристократами. Большинство вождей, кланы которых мне известны, принадлежат к кланам Гаатлик и Джимем, хотя они и не имеют аристократического статуса. Поскольку споры между отделами племени выражаются в категориях споров линиджей господствующего клана, связанных с этими отделами, вождю, который не занимает никакой позиции в системе господствующих линиджей, удобнее служить между ними посредником. Он не входит в число наследственных владельцев земли племени и живет здесь как чужак. Вождь может выполнять свои функции в любом племени, где он поселился. Если вождя убьют, то церемонии, связанные с уплатой компенсации выполняет один из аристократов племени. Это, вероятно, происходит потому, что, если даже вожди данной территории не являются членами одного клана, они считаются в какой-то мере сородичами благодаря

тому, что все они носят леопардовую шкуру и не могут брать жен из семейств других вождей. Мы рассматриваем вождей как лиц, осуществляющих ритуал, и не считаем, что они составляют какой-либо класс или сословие. Мы полагаем, что их социальная функция заключается в том, чтобы служить механизмом, с помощью которого — через институт традиционной вражды — сохраняется равновесие политической системы. Это подтверждает и незначительность власти вождей, И тот факт, что во многих районах они не входят в господствующий клан. Поэтому считать вождя — носителя леопардовой шкуры политическим агентом или субъектом судебной власти значило бы не понимать структуры общества нуэров и не видетьего основных принципов.

Необходимо объяснить, почему вожди все же играют такую роль в улаживании традиционной вражды. Мы уже сказали, что вождь не обладает судебной или исполнительной властью. В его обязанность не входит решение вопроса о том, кто прав в деле об убийстве. Да нуэрам и в голову не придет, что такое решение вообще необходимо. Точно так же вождь не может заставить людей платить или принимать виру за кровь скотом. У него нет ни влиятельных родичей, ни поддержки многолюдной общины. Он всего лишь посредник в особой социальной ситуации, и его посредничество успешно только потому, что обе стороны признают общинные узы и хотят избежать, по крайней мере на время, дальнейших враждебных действий. Только если обе стороны хотят, чтобы спор был улажен, вмешательство вождя может оказаться успешным. Он выполняет роль механизма, дающего группам возможность восстановить нормальное положение дел, если они к тому стремятся.

Правда, вождь — носитель леопардовой шкуры старается в этих ситуациях убедить — увещеваниями и угрозами — родичей умершего человека принять компенсацию, но такое давление с его стороны нельзя рассматривать как приказ. Из многочисленных рассказов нуэров по этому вопросу явствует,

что вождю приходится до крайности ужесточать свои угрозы, чтобы родичи умершего поддались бы в конце концов на уговоры вождя и не потребовали жизни виновного за жизнь их убитого родича. Обычно угрозы вождя ограничиваются заявлением, что если родичи погибшего не послушают его, то когда они сами попадут в такое же трудное положение, вождь тоже не будет их слушать. Но мне говорили, что, если люди упрямо отказываются от посредничества, вождь может пригрозить уходом из их усадьбы и проклятием. Он начинает натирать спину быка золой и приговаривать, обращаясь к быку, что, если пострадавшие станут настаивать на возмездии, многие из них будут убиты, а их копья не поразят врага. Мне говорили, что тут он поднимает копье, как бы намереваясь убить быка, но этого не допускают присутствующие. Поскольку достоинство членов семьи умершего уже защищено, один из них хватает вождя за руку, чтобы тот не убил быка, и восклицает: «Нет! Не убивай быка. Все кончено. Мы примем возмещение». Мой информант, сведения которого подтверждали и другие, добавил, что, если все же люди упорно оказывались от посредничества вождя — носителя леопардовой шкуры, тот приводил быка с короткими рогами и после обращения к богу убивал его, а затем вырывал волосы с головы быка, чтобы члены линиджа, отказавшиеся от его посредничества, погибли при попытке возродить вражду.

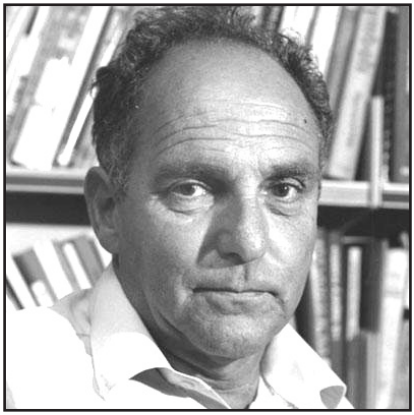
Поэтому мы приходим к выводу, что проклятие вождя само по себе не есть подлинное судебное урегулирование, а лишь установленная обычаем ритуальная процедура урегулирования традиционной вражды, исход которой известен и предусмотрен заранее. Угроза проклятия была нужна тем, на чьи головы она упала бы, если бы вождь ее произнес. Все это напоминает игру, правила и ход которой всем известны: когда нужно отступить, когда проявить твердость, когда окончательно уступить и т. п. Этот вывод основывается на многочисленных свидетельствах (я лишь один раз присутствовал при переговорах вождя и родичей убитого, но в этом случае обстоятельства были не совсем обычные). Однако надо с уверенностью

сказать, что никакое давление со стороны вождя — носителя леопардовой шкуры (если оно вообще оказывается) не может помочь быстрому или вообще какому бы то ни было урегулированию традиционной вражды между более крупными отделами племени. В спорах иного рода вождь редко участвует, и только в тех случаях, когда обе стороны очень стремятся к урегулированию. Его юрисдикция не распространяется на дела, происходящие вне деревни. Мне говорили также, что, если одна из сторон откажется согласиться с его решением как арбитра, он может передать леопардовую шкуру человеку, отказавшемуся от его посредничества, что равносильно проклятию. Этот человек должен сделать вождю подарок, чтобы он согласился взять шкуру обратно. Однако такое, вероятно, случается только в том случае, если человек отказывается согласиться с решением, с которым согласились все, в том числе и старейшины его собственной общины. Мне также говорили, что человек, даже оспаривая слова вождя, делает это с уважением, сначала поплевав в руки вождя в знак доброй воли. Несомненно, в таких случаях к вождю относятся с уважением, но в повседневной жизни к вождям, которых я видел, относятся так же, как к остальным людям, и, наблюдая отношение к нему, никогда не скажешь, что этот человек — вождь. Соседи, желающие уладить спор, не прибегая к силе, и признающие, что другая сторона права, рассматривают вождя как механизм, с помощью которого можно вести переговоры.

Эрнест Геллнер

НАЦИИ И НАЦИОНАЛИЗМ

Что такое нация?[1]



Эрнест Геллнер

Мы говорили о двух наиболее реальных основаниях, на которых можно было бы построить теорию национальности, — это добрая воля и культура. Очевидно, что каждое из этих оснований одинаково важно и нужно, но очевидно также, что ни одно из них далеко не достаточно. Полезно разобраться, почему это так.

Нет сомнения, что добрая воля, или согласие, является существенным фактором в формировании большинства групп, как больших, так и малых. Человечество всегда было организовано в группы всевозможных типов и размеров, иногда четко очерченные, иногда рассеянные, иногда живущие обособленными ячейками, иногда частично совпадающие или смешанные. Таких способов организации, а также принципов, которые лежали в основе создания и существования этих групп, бесконечное множество. Но решающими, бесспорно, являются два типичных стимула или катализатора возникновения и функционирования всех групп: желание, добровольное присоединение и отождествление, пре-

[1] Гелленр Э. Нации и национализм. М.: Прогресс, 1991.

данность, единство, с одной стороны, и страх, сдерживание, принуждение — с другой. Эти две возможности являются полюсами своего рода спектра. Некоторые сообщества могли основываться исключительно или главным образом на том или на другом, но такие случаи — редкость. Наиболее устойчивыми являются группы, где преданность и отождествление (добровольное присоединение) переплетаются с внешними факторами, позитивными и негативными, — надеждами и страхами.

Если мы определим нации как группы, которые сами желают существовать как сообщества, то сеть, которую мы забросили в море определений, вытащит слишком богатый улов. В нее действительно попадут сообщества, в которых мы легко узнаем жизнеспособные и сплоченные нации: эти истинные нации фактически хотят быть таковыми, и их жизнь может действительно представлять собой что-то вроде непрерывного, неформального, постоянно самоутверждающегося плебисцита. Но (и в этом состоит слабость такого определения) то же самое относится и ко всякого рода клубам, тайным обществам, шайкам, командам, партиям, не говоря уже о многочисленных сообществах и объединениях доиндустриального века, которые создавались и определялись не в соответствии с националистическим принципом, а вопреки ему. Добрая воля, согласие, отождествление никогда не сходили с человеческой сцены, хотя рядом с ними стояли и продолжают стоять расчет, страх, и интерес. (Любопытный и спорный вопрос: следует ли считать чистую инерцию, устойчивость соединений и комбинаций молчаливым согласием или чем-либо иным?)

Негласное самоотождествление имело место во всех видах группировок, больших или меньших, чем нации, разделены ли они территориально, или по горизонтали, или каким-либо иным образом. Только потому, что в наш националистический век национальные объединения являются привилегированными, излюбленными объектами отождествления и добровольного присоединения, это определение кажется заманчивым;

просто все другие виды групп сейчас отступают на задний план. Те, кто принимает негласные установки национализма за само собой разумеющиеся, ошибочно приписывают их также всему человечеству во все времена. Но определения, связанные с установками и условиями одного века (причем даже для него исключительными), не могут служить для объяснения рождения этого века.

Всякое определение наций на основании общности культуры — другая сеть, которая вытаскивает слишком обильный улов. В человеческой истории не было и нет недостатка в культурных различиях. Культурные границы иногда отчетливы, иногда размыты; модели культур иногда просты и ясны, иногда замысловаты и сложны. По всем тем причинам, о которых мы уже много говорили, это обилие различий обычно не совпадает и не может совпадать ни с границами политических единиц (регионов, подчиненных сильной власти), ни с границами сообществ, объединившихся под знаком согласия и доброй воли. Аграрный мир просто не может быть таким упорядоченным. Индустриальный мир стремится стать таким или по крайней мере приблизиться к такой простоте, но это другой вопрос, и на то имеются особые причины.

Распространение высоких культур (стандартизированных, опирающихся на письменность и экзообразование коммуникативных систем) — процесс, быстро набирающий скорость во всем мире. Это привело к тому, что всякому, кто находится в плену наших современных представлений, кажется, что национальность может определяться, исходя из общности культуры. В наши дни люди могут жить только в сообществах, связанных общей культурой и внутренне подвижных и изменчивых. Изначальный культурный плюрализм утрачивает свою жизнеспособность в современных условиях. Но даже поверхностных познаний в истории и социологии достаточно, чтобы развеять иллюзию, что так было всегда. Культурно-плюралистические общества в прошлом функционировали очень хорошо: факти-

чески настолько хорошо, что культурное многообразие иногда изобреталось там, где его прежде не было.

Если по столь убедительным причинам два явно реальных подхода к определению национальности оказываются закрытыми, есть ли иной путь?

Каким бы это ни казалось парадоксальным, но факт остается фактом: определение наций может отталкиваться только от реальностей эпохи национализма, а не, как можно было бы предположить, от противного. «Век национализма» — не просто итог пробуждения и политического самоутверждения той или иной нации. Дело в том, что, когда социальные условия требуют стандартизированных, однородных, централизованно охраняемых высоких культур, охватывающих все население, а не только элитарное меньшинство, возникает ситуация, когда четко обозначенные, санкционированные образованием и унифицированные культуры становятся почти единственным видом общности, с которой люди добровольно и часто пылко отождествляют себя. Культуры теперь представляются естественными хранилищами политической законности. Только в такой ситуации начинает казаться, что всякое игнорирование их границ является беззаконием.

Исходя из этих условий — хотя только из этих условий, — нации действительно могут определяться на основании как доброй воли, так и культуры и на основании их совпадения с политическими единицами. В этих условиях люди желают быть политически едиными со всеми теми, и только с теми, кто принадлежит к той же культуре. Соответственно государства стремятся совместить свои границы с границами своих культур и защищать и внедрять свои культуры в пределах своей власти. Слияние доброй воли, культуры и государства становится нормой, причем нормой нелегко и нечасто нарушаемой. (Некогда она почти повсеместно нарушалась совершенно безнаказанно, и никто этого даже не замечал и не обсуждал.) Эти условия от-

нюдь не характерны для человеческого общества как такового, но исключительно для его индустриальной стадии.

Именно национализм порождает нации, а не наоборот. Конечно, национализм использует существовавшее ранее множество культур или культурное многообразие, хотя он использует его очень выборочно и чаще всего коренным образом трансформируя. Мертвые языки могут быть возрождены, традиции изобретены, совершенно мифическая изначальная чистота восстановлена. Но этот культурно-творческий, изобретательский, безусловно, надуманный аспект националистического пыла не должен склонить нас к ошибочному заключению, что национализм — это случайное, искусственное, идеологическое измышление, которого могло бы не быть, если бы только эти чертовски настырные, неугомонные европейские мыслители, которым до всего есть дело, не состряпали его и на беду не впрыснули в кровь доселе нормально функционировавших политических сообществ. Культурные лоскутки и заплатки, используемые национализмом, часто являются произвольными историческими изобретениями. Любой старый лоскут или заплата также идет в дело. Но из этого ни в коем случае не следует, что сам принцип национализма в противоположность тем аватарам, которые он избирает для своего воплощения, является случайным и произвольным.

Ничто не может быть дальше от истины, чем такое предположение. Национализм — совсем не то, чем он кажется, и прежде всего национализм — совсем не то, чем он кажется самому себе. Культуры, которые он требует защищать и возрождать, часто являются его собственным вымыслом или изменены до неузнаваемости. Тем не менее националистический принцип как таковой, как отличный от каждой из его специфических форм и от той индивидуалистической чепухи, которую он может исповедовать, имеет очень глубокие корни в наших общих современных условиях. Поэтому он вовсе не случаен и не может быть с легкостью отброшен.

Эмиль Дюркгейм считал, что, поклоняясь божеству, общество поклоняется своему собственному замаскированному образу. В националистический век общества поклоняются себе не стыдясь и открыто, пренебрегая всякой маскировкой. В Нюрнберге нацистская Германия не делала вид, что она поклоняется Богу или даже Вотану, она откровенно поклонялась самой себе. Более умеренным, но не менее важным проявлением современной тенденции является то, что просвещенные теологи-модернисты не верят и даже не придают большого значения догматам своей религии, так много значившим для их предшественников. Они подходят к ним с каким-то забавным автофункционализмом, считая их просто и только понятийными и ритуальными инструментами, с помощью которых социальная традиция утверждает свои ценности, свою целостность и свое единство, и постоянно затушевывают и преуменьшают разницу между такой негласно усеченной «верой» и подлинным явлением, которое ей предшествовало и сыграло такую решающую роль в ранней европейской истории, — роль, какую никогда не смогли бы сыграть обесцвеченные до неузнаваемости, обескровленные современные версии.

Но тот факт, что социальное самопоклонение, будь оно яростное и неистовое или спокойное и ненавязчивое, стало теперь открыто провозглашенным коллективным самопоклонением, а не скрытым самопоклонением через образ божества, как утверждал Дюркгейм, не означает, что современное общество объективнее, чем оно было в век Дюркгейма. Хотя оно больше не смотрит на себя через призму божественного, но национализм имеет и свои собственные провалы в памяти, и свои пристрастия, которые, даже будучи абсолютно мирскими, могут сильно искажать действительность и вводить в заблуждение.

Основной обман и самообман, свойственный национализму, состоит в следующем: национализм, по существу, является навязыванием высокой культуры обществу, где раньше низкие культуры определяли жизнь большинства, а в некоторых слу-

чаях и всего населения. Это означает повсеместное распространение опосредованного школой, академически выверенного, кодифицированного языка, необходимого для достаточно четкого функционирования бюрократической и технологической коммуникативной системы. Это замена прежней сложной структуры локальных групп, опирающихся на народные культуры, которые воспроизводились на местах — и в каждом случае по-своему — самими этими микрогруппами, анонимным, безличным обществом со взаимозаменяемыми атомоподобными индивидами, связанными прежде всего общей культурой нового типа. Вот что происходит на самом деле.

Но это противоречит тому, что проповедует национализм и во что горячо верят националисты. Национализм обычно борется от имени псевдонародной культуры. Он берет свою символику из здоровой, простой, трудовой жизни крестьян, народа. Есть определенная доля истины в националистической самооценке, когда народ управляется чиновниками другой, чужой высокой культуры, гнету которой должно быть противопоставлено прежде всего культурное возрождение и в конечном счете война за национальное освобождение. Если национализм добивается успеха, он устраняет чужую высокую культуру, но не заменяет ее старой низкой культурой. Он возрождает или создает собственную высокую (обладающую письменностью, передающуюся специалистами) культуру, хотя, конечно, такую культуру, которая имеет определенную связь с прежними местными народными традициями и диалектами. Но в действительности это выглядит так, как будто знатные дамы из Будапештской оперы отправились в город в крестьянских костюмах или в костюмах, которые выдаются за крестьянские. В настоящее время в Советском Союзе покупателями «фольклорных» пластинок являются не жители деревень, а недавно урбанизованное, живущее в квартирах, обученное и многоязычное население, которому нравится говорить о своих действительных и воображаемых чувствах и корнях и ко-

торое, конечно, не откажет себе в таких националистических проявлениях, которые позволит политическая ситуация.

Так что социологический самообман, взгляд на реальность через призму иллюзии, продолжает сохраняться, но он уже отличается от того взгляда, который анализировал Дюркгейм. Общество больше не поклоняется себе через посредство религиозных символов; современная рационализированная, механизированная высокая культура прославляет себя в песне и танце, заимствуя их (при этом стилизуя) из народной культуры, которую, как ей кажется, она любовно увековечивает, защищает и заново утверждает.

Путь подлинного национализма никогда не бывает гладким

Национализм обычно развивался по следующей типичной схеме (в дальнейшем мы еще будем к ней возвращаться). Руританцы были сельским населением, говорившим на родственных и более или менее взаимопонимаемых диалектах, обитавшим в ряде обособленных, но не сильно разобщенных районов на территории империи Мегаломании. На руританском языке или, вернее, на диалектах, которые составляли этот язык, не говорил никто, кроме самих этих крестьян. Так сложилось, что аристократия и чиновничество говорили на языке мегаломанского двора, принадлежавшем к языковой группе, отличной от той, из которой выделились руританские диалекты.

Многие, хотя и не все руританские крестьяне принадлежали к церкви, где служба тоже велась на языке другой лингвистической группы. Многие священники, особенно высоко стоявшие на иерархической лестнице, говорили на языке, который был современным разговорным вариантом церковного языка этой веры и который тоже был очень далек от руританского. Мелкие торговцы из небольших городков, обслуживавшие сельскую местность, относились к другой этнической группе

и религии, к которой руританское население испытывало глубокое отвращение.

В прошлом руританские крестьяне изведали много горя, трогательно и прекрасно излившегося в их песнях-плачах (которые кропотливо собирались деревенскими школьными учителями в конце XIX века и которые стали известны любителям музыки всего мира через произведения великого руританского композитора L.). Жестокое угнетение руританских крестьян вызвало в XVIII веке народное восстание, возглавленное знаменитым руританским бунтовщиком K., чьи подвиги, как известно, все еще живы в памяти его народа, не говоря уже о том, что они увековечены в нескольких романах и в двух фильмах, один из которых поставлен национальным артистом Z. при поддержке властей вскоре после провозглашения Народной Социалистической Республики Руритании.

Нельзя пройти мимо того факта, что этот бунтовщик был схвачен своими же соотечественниками и что во главе суда, приговорившего его к мучительной казни, тоже стоял его соотечественник. К тому же вскоре после того, как Руритания впервые обрела независимость, министерства внутренних дел, юстиции и образования обошел циркуляр, в котором поднимался вопрос, не выгоднее ли теперь прославлять деревенские оборонительные отряды, которые оказывали сопротивление бунтовщику и его шайкам, а не самого этого бунтовщика, чтобы не поощрять противодействия полиции.

Внимательный анализ народных песен, с таким усердием собиравшихся в XIX веке и теперь вошедших в репертуар молодежного, туристического и спортивного движения, не выявляет какого-либо серьезного недовольства крестьянства лингвистической и культурной ситуацией, как бы их ни печалили иные, более земные дела. Напротив, все свидетельства осознания лингвистического плюрализма в песнях носят ироничный, шутливый, добродушный характер и состоят большей частью из двуязычных каламбуров, иногда сомнительного

вкуса. Надо также сказать, что одна из наиболее трогательных народных песен — я часто пел ее у костра в лагере, куда меня отправляли на летние каникулы, — оплакивает судьбу пастушка, который пас трех волов на клеверном поле сеньора (sic) около леса, когда на него внезапно напала группа мятежников, требуя, чтобы он отдал им свой кафтан. По легкомыслию и по недостатку политического сознания пастушок отказался, и был убит. Я не знаю, была ли эта песня соответствующим образом переделана, когда Руритания стала социалистической. Как бы там ни было, возвращаюсь к моей главной теме: хотя в песнях часто содержатся жалобы на положение крестьянства, они не поднимают вопроса культурного национализма.

Это еще должно было прийти, и, по всей видимости, после сочинения вышеупомянутых песен. В XIX веке демографический взрыв произошел в то время, когда в других районах империи Мегаломании — но не в Руритании — шла быстрая индустриализация. Руританские крестьяне вынуждены были искать работу в индустриально более развитых областях, и некоторые получали ее на чудовищных условиях, преобладавших в то время. Как отсталые сельские жители, говорившие на малопонятном и редко имевшем свою письменность и своих учителей языке, они вели исключительно тяжелую жизнь в городских трущобах, куда они переместились. В то же самое время некоторые руританские юноши, предназначавшиеся для духовной карьеры и обученные как языку двора, так и языку богослужения, воспитывались в специальных школах и, попадая под влияние новых либеральных идей, поступали в светские высшие учебные заведения, становясь в конце концов не священниками, а журналистами, учителями и профессорами. Их поддерживали некоторые иностранные — не руританские — этнографы, музыковеды и историки, которые приезжали изучать Руританию. Продолжающаяся трудовая миграция, все более распространяющееся элементарное образование и воинская повинность обеспечивали этих руританских просветителей растущей аудиторией.

Конечно, руританцы вполне могли, если хотели (а многие так и делали), влиться в доминирующий язык Мегаломании. Никакая наследственная черта, никакой глубоко укоренившийся религиозный обычай не отличали образованного руританца от такого же мегаломанца. Фактически многие ассимилировались, часто даже не давая себе труда менять имена, и телефонный справочник старой столицы Мегаломании (теперь Федеративной Республики Мегаломании) пестрит руританскими именами, порой довольно комически переделанными на мегаломанский манер и приспособленными к мегаломанским фонетическим требованиям. Дело в том, что дети и внуки руританских трудовых мигрантов первого поколения, тяжело и мучительно приживавшихся на новом месте, уже имели довольно приличные шансы на нормальное существование, вероятно даже не худшие (учитывая их готовность усердно работать), чем у их мегаломанских сограждан неруританского происхождения. Так что эти потомки участвовали в реальном росте благосостояния и общем обуржуазивании региона. Поэтому в том, что касается возможностей отдельного индивида, по-видимому, не было нужды в яростном руританском национализме.

Тем не менее что-то в этом роде происходило. Было бы, я думаю, совершенно неверно приписывать какой-либо сознательный расчет участникам движения. Следует предположить, что субъективно ими руководили побуждения и чувства, которые так бурно выразились в литературе национального возрождения. Они оплакивали убожество и запущенность своих родных долин, в то же время прозревая в них сельские достоинства, которые еще предстояло открыть. Они оплакивали дискриминацию, жертвами которой стали их соплеменники, и отчуждение от родной культуры, на которое они были обречены в рабочих пригородах индустриальных городов. Они выступали против этих зол и были услышаны многими своими собратьями. Каким образом Руритания, когда сложилась благоприятная для нее международная политическая ситуация, обрела

независимость, записано в анналах истории, и здесь не стоит на этом останавливаться.

Еще раз повторим, что никто из участников движения не имел каких-либо сознательных, далеко идущих планов. Националистически настроенные интеллигенты были полны горячего и благородного пыла во имя всех своих соплеменников. Когда они надевали народные костюмы и путешествовали по холмам, сочиняя поэмы на лесных полянах, они не мечтали о том, чтобы в один прекрасный день стать всесильными бюрократами, послами и министрами. Более того, крестьяне и рабочие, на которых им удавалось оказать влияние, возмущались своим положением, но не мечтали о тех временах, когда сталеплавильные заводы (как теперь оказалось, совершенно непригодные) поднимутся в самом центре руританских долин, полностью уничтожив довольно значительные пространства окружающих пахотных земель и пастбищ. Было бы в корне неверно пытаться свести эти чувства к расчетам на материальное благополучие или социальную мобильность.

Настоящая теория иногда представляется как сведение национального чувства к расчетам на перспективу социального развития. Но это искажение. В старые времена не имело смысла спрашивать, любят ли крестьяне свою культуру: они воспринимали ее как нечто само собой разумеющееся, как воздух, которым они дышали, и не осознавали ни того, ни другого. Но когда трудовая миграция и бюрократизм стали заметными явлениями на их социальном горизонте, они очень скоро поняли разницу в отношениях с людьми, сочувствующими и симпатизирующими их культуре, и с людьми, враждебными ей. Этот очень конкретный опыт научил их осознавать свою культуру и любить ее (или, вернее, желать быть свободными от нее) без какого-либо сознательного расчета на преимущества и перспективы социальной мобильности. В стабильных замкнутых сообществах культура часто совершенно невидима, но когда мобильность и ситуационно не обусловленное общение ста-

новятся основой социальной жизни, культура, где каждого человека учат такому общению, становится сущностью его личности.

Так что если бы такой расчет и существовал (а его не существовало), то в довольно большом количестве случаев, хотя и, безусловно, не во всех, он был бы вполне обоснованным. Действительно, поскольку руританская интеллигенция была относительно малочисленна, те руританцы, которые имели высокую квалификацию, заняли в независимой Руритании такие посты, на какие большинство из них не могло бы рассчитывать в огромной Мегаломании, где приходилось соперничать с более передовыми в научном отношении этническими группами. Что касается крестьян и рабочих, то они не сразу выиграли от этого, но проведение политической границы вокруг вновь определившейся этнической Руритании означало реальное стимулирование и защиту промышленности этого края и в конце концов свело до минимума необходимость трудовой эмиграции.

Все это сводится к следующему: в ранний период индустриализации люди, втянутые в новую систему из культурных и лингвистических групп, удаленных от развитого центра, оказываются в очень неблагоприятном положении даже по сравнению с другими экономически слабыми новыми пролетариями, имеющими то преимущество, что они разделяют культуру политических и экономических правителей. Но культурная/лингвистическая дистанция и способность отделять себя от других, которая служит помехой для отдельных индивидов, может быть и в конечном счете является явным преимуществом для реальных и потенциальных коллективов этих жертв зарождения нового мира. Она позволяет им осознавать и вразумительно формулировать свое негодование и недовольство. Руританцы раньше думали и выражали свои чувства на языке семьи и деревни, самое большее на языке долины и, возможно, иногда на языке религии. Но теперь, втянутые в тигель индустриального развития, они не имели больше ни долины, ни деревни, а порой и семьи. Но вокруг были другие бедные и уг-

нетенные люди, и многие из них говорили на узнаваемо сходных диалектах, в то время как лучше устроенное большинство разговаривало на чем-то чуждом. Так что новое самосознание руританской нации родилось из этого контраста не без помощи все тех же журналистов и учителей. И это была не иллюзия: достижение некоторых целей зарождающегося руританского национального движения действительно облегчило страдания, которые дали ему толчок. Облегчение, вероятно, в любом случае наступило бы, но, приняв национальную форму, оно породило новую высокую культуру и охраняющее ее государство.

Это один из двух важных принципов деления, которые определяют возникновение новых политических единиц, когда рождается индустриальный мир с его ограниченными культурными бассейнами. Его можно назвать принципом коммуникативных барьеров, барьеров, возникших на основе прежних, доиндустриальных культур. Этот принцип действует особенно мощно в ранний период индустриализации.

Ирладские националистки перевозят оружие (начало XX века)

Бенедикт Андерсон

ИСТОКИ НАЦИОНАЛЬНОГО СОЗНАНИЯ[1]

Бенедикт Андерсон

Хотя развитие печати-как-товара и служит ключом к зарождению совершенно новых представлений об одновременности, мы все-таки остаемся пока в той точке, где сообщества «горизонтально-секулярного, поперечно-временного» типа становятся просто возможными. Почему в рамках этого типа стала так популярна нация? Причастные к этому факторы, разумеется, сложны и многообразны. Но вместе с тем, можно привести веские доводы в пользу первичности капитализма.

Как уже отмечалось, к 1500 г. было напечатано как минимум 20 млн. книг [1], и это сигнализировало о начале беньяминовской «эпохи механического воспроизводства». Если рукописное знание было редким и сокровенным, то печатное знание жило благодаря воспроизводимости и распространению [2]. Если, как полагают Февр и Мартен, к 1600 г. действительно было выпущено целых 200 млн. томов, то неудивительно, что Фрэнсис Бэкон считал, что печать изменила «облик и состояние мира» [3].

Будучи одной из старейших форм капиталистического предприятия, книгоиздание в полной мере пережило присущий капитализму неугомонный поиск рынков. Первые книгопечатники учредили отделения по всей Европе: «тем самым был создан настоящий «интернационал» издательских до-

[1] Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М.: Канон-Пресс, Кучково Поле, 2001.

мов, презревший национальные [sic] границы» [4]. А поскольку 1500—1550 гг. в Европе были периодом небывалого расцвета, книгопечатание получило свою долю в этом общем буме. «Более, чем когда бы то ни было», оно было «великой отраслью индустрии, находившейся под контролем состоятельных капиталистов» [5]. Естественно, «книгопродавцы прежде всего заботились о получении прибыли и продаже своей продукции, а потому в первую очередь и прежде всего выискивали те произведения, которые представляли интерес для как можно большего числа их современников» [6].

Первоначальным рынком была грамотная Европа — обширный, но тонкий слой читателей на латыни. Насыщение этого рынка заняло около ста пятидесяти лет. Определяющим фактом, касающимся латыни, — помимо его сакральности — было то, что это был язык билингвистов. Людей, рожденных на нем говорить, было относительно немного, и еще меньше, как нетрудно себе представить, было тех, кто на нем видел сны. В XVI в. доля билингвистов в общем населении Европы была весьма небольшой и, вполне вероятно, не превышала той доли, которую они имеют в мировом населении сегодня и будут иметь — невзирая на пролетарский интернационализм — в грядущие столетия. Основная масса населения была и остается одноязычной. Логика капитализма работала таким образом, что как только элитный латинский рынок был насыщен, должны были стать заманчивыми потенциально огромные рынки, представляемые моноязычными массами. Разумеется, Контрреформация спровоцировала временное возрождение латиноязычных публикаций, но к середине XVII в. это движение пошло на убыль, а богатые католические библиотеки были уже переполнены. Тем временем общеевропейский дефицит денег все более и более побуждал книгоиздателей задуматься о торговле дешевыми изданиями на родных языках [7].

Революционное вернакуляризующее[1] давление капитализма получило дополнительный толчок со стороны трех внешних факторов, два из которых внесли непосредственный вклад в рост национального сознания. Первым и, в конечном счете, наименее важным фактором было изменение в характере самой латыни. Благодаря стараниям гуманистов, пытавшихся возродить обширную литературу дохристианской древности и распространить ее через рынок печатной продукции, в кругах трансевропейской интеллигенции явно сложилась новая оценка утонченных стилистических достижений древних. Латынь, на которой они стремились писать, становилась все более цицероновской и, что то же самое, все более далекой от церковной и повседневной жизни.

Тем самым она приобретала эзотерическое качество, совершенно отличное от того, которое имела церковная латынь во времена Средневековья. Ведь прежняя латынь была сокровенна не из-за ее содержания или стиля, а просто потому, что была письменной, т. е. в силу ее текстового статуса. Теперь она стала загадочной в силу того, что на ней писали, в силу языка-самого-по-себе.

Вторым фактором было влияние Реформации, которая одновременно во многом была обязана своим успехом печатному капитализму. До наступления эпохи книгопечатания Рим легко выигрывал в Западной Европе каждую войну против ереси, поскольку внутренние линии коммуникации у него всегда были лучше, чем у его противников. Однако когда в 1517 г. Мартин Лютер вывесил на церковных воротах в Виттенберге свои тезисы, они были напечатаны в немецком переводе и «в течение 15 дней [были] увидены во всех уголках страны» [8]. За два десятилетия, с 1520 до 1540 гг., книг на немецком языке было опубликовано втрое больше, чем в период с 1500 по 1520 гг. И в этой удивительной трансформации Лютер, безусловно, был центральной фигурой. Его сочинения составили не менее трети всех книг на немецком языке, проданных с 1518 по 1525

[1] Основанное на родном языке. (Прим. ред.).

гг. За период с 1522 по 1546 гг. было выпущено в свет 430 полных или частичных изданий его переводов Библии. «Здесь мы впервые сталкиваемся с поистине массовой читательской аудиторией и популярной литературой, доступной каждому» [9]. В результате, Лютер стал первым автором бестселлеров, известным в качестве такового. Или, если выразиться иначе, первым автором, который мог «продавать» свои новые книги, опираясь на свое имя [10].

В направлении, указанном Лютером, быстро последовали другие; они развернули колоссальную религиозную пропагандистскую войну, которая охватила в следующем веке всю Европу. В этой титанической «битве за души людей» протестантизм всегда вел себя наступательно, поскольку знал, какую пользу можно извлечь из растущего рынка печатной продукции на родном языке, создаваемого капитализмом; Контрреформация же в это время обороняла цитадель латыни. Внешним символом этого служит выпущенный Ватиканом Index Librorum Prohibi torum[1], не имеющий аналогов в протестантизме каталог запрещенных произведений, необходимость в котором была вызвана самим размахом книгопечатной подрывной деятельности. Ничто не дает такого ясного ощущения этого осадного менталитета, как панический запрет, наложенный в 1535 г. Франциском I на печатание каких бы то ни было книг в его королевстве — под угрозой смертной казни через повешение! Причина самого этого запрета и того, что его невозможно было провести в жизнь, заключалась в том, что к этому времени восточные границы его государства были окружены кольцом протестантских государств и городов, производивших массовый поток контрабандной печатной продукции. Взять хотя бы одну кальвиновскую Женеву: если за период с 1533 по 1540 гг. здесь было выпущено всего 42 издания, то в период с 1550 по 1564 гг. их число подскочило до 527, а на исходе этого периода не менее 40 самостоятельных типографий работали сверхурочно [11].

1 «Индекс запрещенных книг» (лат.). (Прим. пер.).

Эксплуатируя дешевые популярные издания, коалиция протестантизма и печатного капитализма быстро создавала огромные новые читательские публики — не в последнюю очередь среди купцов и женщин, которые, как правило, либо плохо знали, либо вовсе не знали латынь, — и одновременно мобилизовывала их на политико-религиозные цели. Это неизбежно потрясло до самого основания не только Церковь. То же землетрясение породило в Европе первые влиятельные нединастические, негородские государства — в Голландской республике и в пуританском Содружестве. (Паника Франциска I была в такой же степени политической, в какой и религиозной.)

Третьим фактором было медленное, географически неравномерное распространение специфических родных языков как инструментов административной централизации, используемых некоторыми занимавшими прочное положение монархами, претендовавшими на абсолютность своей власти. Здесь полезно вспомнить, что универсальность латыни в средневековой Западной Европе никогда не соотносилась с универсальной политической системой.

Поучителен контраст с императорским Китаем, где границы мандаринской бюрократии и сферы распространения рисованных иероглифов в значительной степени совпадали. Таким образом, политическая фрагментация Западной Европы после крушения Западной Римской империи означала, что ни один суверен не мог монополизировать латынь и сделать ее своим-и-только-своим государственным языком; а стало быть, религиозный авторитет латыни никогда не имел подлинного политического аналога.

Рождение административных родных языков опередило по времени как печать, так и религиозный переворот XVI столетия, и, следовательно, его необходимо рассматривать (по крайней мере предварительно) как самостоятельный фактор эрозии сакрального воображаемого сообщества. В то же время ничто не указывает на то, что это ородноязычивание — там, где оно

происходило, — опиралось на какие-либо идеологические, хотя бы всего лишь протонациональные, импульсы. В этой связи особенно показателен случай «Англии», находившейся на северо-западной окраине латинской Европы. До норманнского завоевания литературным и административным языком королевского двора был англосаксонский. В последующие полтора столетия фактически все королевские документы составлялись на латыни. В период с 1200 до 1350 гг. эта государственная латынь уступила место норманнскому французскому. Тем временем из медленного сплавления этого языка иноземного правящего класса с англосаксонским языком подвластного населения родился староанглийский язык. Это сплавление позволило новому языку после 1362 г. занять, в свою очередь, место юридического языка, а также сделало возможным открытие парламента. В 1382 г. последовала рукописная Библия Уиклифа на родном языке [12]. Важно иметь в виду, что это была последовательность «государственных», а не «национальных» языков, и что государство, о котором идет речь, охватывало в разное время не только нынешние Англию и Уэльс, но и части Ирландии, Шотландии и Франции. Разумеется, широкие массы подданных этого государства либо знали плохо, либо вообще не знали ни латинский язык, ни норманнский французский, ни староанглийский [13]. Прошло почти столетие после политического воцарения староанглийского языка, прежде чем власти Лондона наконец-то избавились от «Франции».

На берегах Сены шло аналогичное движение, хотя не так быстро. Как иронично пишет Блок, «французский язык, который, слывя просто-напросто испорченной латынью, лишь через несколько веков был возведен в ранг литературного языка» [14], стал официальным языком судов лишь в 1539 г., когда Франциск I издал эдикт Виллер-Котре [15]. В других династических государствах латынь сохранилась гораздо дольше: при Габсбургах ею пользовались еще в XIX в. В третьих возоблада-

ли «иностранные» языки: в XVIII в. языками Дома Романовых были французский и немецкий [16].

В любом случае «выбор» языка производит впечатление постепенного, неосознаваемого, прагматичного, если не сказать случайного процесса. И будучи таковым, он разительно отличался от сознательной языковой политики, проводимой монархами XIX в. перед лицом нарастания агрессивных народных языковых национализмов. Одним из явных признаков этого отличия служит то, что старые административные языки были именно административными: языки, используемые чиновничеством и для чиновничества ради его собственного внутреннего удобства. Не было и мысли о систематическом насаждении этого языка разным населениям, находившимся под властью монархов [17]. Тем не менее возведение этих родных языков в статус языков-власти, где они в некотором смысле конкурировали с латынью (французский в Париже, [старо]английский в Лондоне), внесло свой вклад в упадок воображаемого сообщества христианского мира.

В сущности, представляется вероятным, что эзотеризация латыни, Реформация и спонтанное развитие административных родных языков значимы в данном контексте прежде всего в негативном смысле — с точки зрения их вклада в ниспровержение латыни. Вполне возможно представить рождение новых воображаемых национальных сообществ при отсутствии любого, а возможно и всех этих факторов. Что в позитивном смысле сделало эти новые сообщества вообразимыми, так это наполовину случайное, но вместе с тем взрывное взаимодействие между системой производства и производственных отношений (капитализмом), технологией коммуникаций (печатью) и фатальностью человеческой языковой разнородности [18].

Здесь существенен элемент фатальности. На какие бы сверхчеловеческие подвиги ни был способен капитализм, в смерти и языках он находил двух неподатливых противников [19]. Какие-то конкретные языки могут умирать или стираться с лица земли,

но не было и нет возможности всеобщей языковой унификации человечества. И все же эта взаимная языковая непостижимость имела исторически лишь очень небольшую значимость, пока капитализм и печать не создали моноязычные массовые читающие публики.

Хотя важно не упускать из виду идею фатальности (в смысле общего состояния непоправимой языковой разнородности), было бы ошибкой приравнивать эту фатальность к тому общему элементу националистических идеологий, который подчеркивает прирожденную фатальность конкретных языков и их связь с конкретными территориальными единицами. Главное здесь — взаимодействие между фатальностью, технологией и капитализмом. В докнигопечатной Европе и, разумеется, повсюду в мире различие устных языков — тех языков, которые для людей, на них говорящих, составляли (и составляют) саму основу их жизни, — было колоссальным: по сути дела, настолько колоссальным, что если бы печатный капитализм попытался подчинить эксплуатации каждый потенциальный рынок устного языка, он так и остался бы капитализмом крошечных пропорций. Но эти изменчивые идиолекты можно было собрать в определенных границах в печатные языки, которых было намного меньше. Этому процессу собирания способствовала сама произвольность любой системы знаков, обозначающих звуки [20]. (В то же время, чем более идеографичны знаки, тем шире потенциальная зона собирания. Можно различить здесь некоторого рода иерархию, в вершине которой располагается алгебра, в середине — китайский и английский языки, а в основании — регулярные слоговые азбуки французского или индонезийского языков.) И ничто так не служило «собиранию» родственных устных языков, как капитализм, сотворивший в пределах, установленных грамматиками и синтаксисами, механически воспроизводимые печатные языки, способные к распространению вширь с помощью рынка [21].

Эти печатные языки закладывали основы национального сознания тремя разными способами. Во-первых и в первую очередь, они создавали унифицированные поля обмена и коммуникации, располагавшиеся ниже латыни, но выше местных разговорных языков. Люди, говорившие на колоссальном множестве французских, английских или испанских языков, которым могло оказываться трудно или даже невозможно понять друг друга в разговоре, обрели способность понимать друг друга через печать и газету. В этом процессе они постепенно стали сознавать присутствие сотен тысяч или даже миллионов людей в их особом языковом поле, но одновременно и то, что только эти сотни тысяч или миллионы к нему принадлежали. И именно эти сочитатели, с которыми они были связаны печатью, образовали в своей секулярной, партикулярной, зримой незримости зародыш национально воображаемого сообщества.

Во-вторых, печатный капитализм придал языку новую устойчивость, которая в долгосрочной перспективе помогла выстроить образ древности, занимающий столь важное место в субъективном представлении о нации. Как напоминают нам Февр и Мартен, печатная книга сохраняла постоянную форму, способную к фактически бесконечному воспроизведению во времени и пространстве. Теперь она уже не была подчинена индивидуализирующим и «неосознанно модернизирующим» привычкам монастырских переписчиков. Так, если французский язык XII в. заметно отличался от того, на котором писал в XV в. Вийон, то в XVI в. темп его изменения решительно замедлился. «К XVII столетию языки в Европе, как правило, уже приняли свои современные формы» [22]. Иначе говоря, вот уже на протяжении трех столетий эти стабилизированные печатные языки приобретают цветовое насыщение, но не более того; слова наших предков, живших в XVII в., доступны нам так, как не были доступны Вийону слова его предков из XII в.

В-третьих, печатный капитализм создал такие языки-власти, которые были отличны по типу от прежних администра-

тивных местных наречий. К каждому из печатных языков некоторые диалекты неизбежно были «ближе»; они и определили их конечные формы. Их обделенные удачей собратья, все еще поддающиеся ассимиляции складывающимся печатным языком, утратили привилегированное положение, и в первую очередь потому, что оказались безуспешными (или лишь относительного успешными) их попытки настоять на собственной печатной форме. «Северо-западный немецкий» превратился в Platt Deutsch[1], преимущественно разговорный, а следовательно, просторечный немецкий язык, потому что поддавался ассимиляции печатно-немецким языком так, как не поддавался ей богемский разговорный чешский. Верхненемецкий, королевский английский, а позднее центральный тайский языки были соответственно подняты на уровень новой политико-культурной значимости. (Отсюда борьба, поднятая во второй половине XX в. в Европе некоторыми «суб»-национальностями за преодоление своего подчиненного статуса посредством настойчивого вторжения в печать — и на радио.)

Остается лишь подчеркнуть, что в своих истоках застывание печатных языков и дифференциация их статусов были по большей части процессами неосознанными, вызванными взрывным взаимодействием капитализма, технологии и человеческой языковой разнородности. Однако — и так в истории национализма было почти со всем, — стоило лишь им «появиться», как они могли стать формальными моделями для подражания и там, где это было выгодно, могли сознательно эксплуатироваться в духе Макиавелли. Сегодня тайское правительство активно препятствует попыткам зарубежных миссионеров обеспечить его горно-племенные меньшинства собственными транскрипционными системами и развить издание литературы на их языках: и этому же самому правительству нет по большому счету никакого дела до того, что эти меньшинства говорят.

1 Обиходно немецкий. (Прим. редактора).

Судьба тюркоязычных народов в зонах, которые входят ныне в состав Турции, Ирана, Ирака и СССР, особенно показательна. Семья разговорных языков, некогда повсеместно поддававшихся собиранию, а тем самым и пониманию в рамках арабской орфографии, утратила это единство в результате сознательных манипуляций. С целью возвысить турецкий язык — национальное сознание Турции — в ущерб любой более широкой исламской идентификации Ататюрк провел принудительную романизацию [23]. Советские власти последовали его примеру: сначала была осуществлена антиисламская, антиперсидская принудительная романизация, а затем, в сталинские тридцатые, русифицирующая принудительная кириллизация [24].

Мы можем подытожить выводы из приведенных выше рассуждений, сказав, что соединение капитализма и техники книгопечатания в точке фатальной разнородности человеческого языка сделало возможной новую форму воображаемого сообщества, базисная морфология которого подготовила почву для современной нации. Потенциальная протяженность этих сообществ была неизбежно ограниченной и в то же время имела не более чем случайную связь с существующими политическими границами (которые, в общем и целом, были предельными достижениями династических экспансионизмов).

Вместе с тем, очевидно, что хотя почти у всех современных «наций», считающих себя таковыми, — а также у наций-государств — есть сегодня свои «национальные печатные языки», для многих из них эти языки являются общими, а в других лишь малая часть населения «использует» национальный язык в разговоре или на бумаге. Яркими примерами первого результата служат национальные государства испанской Америки или «англосаксонской семьи»; примерами второго — многие бывшие колониальные государства, особенно в Африке. Иначе говоря, конкретные территориальные очертания нынешних национальных государств никоим образом не изоморфны установившимся границам распространения тех или иных пе-

чатных языков. Чтобы объяснить ту прерывность-в-связности, которая существует между печатными языками, национальным сознанием и нациями-государствами, необходимо обратиться к большой группе новых политических единиц, возникших в 1776—1838 гг. в Западном полушарии, которые сознательно определили себя как нации и — за любопытным исключением Бразилии — как (нединастические) республики. Ибо они не только были первыми государствами такого рода, исторически возникшими на мировой арене, а следовательно, с необходимостью давшими первые реальные модели того, как такие государства должны «выглядеть»; но сама их численность и одновременность рождения дают плодотворную почву для сравнительного исследования.

Примечания:

1. Население тогдашней Европы, которой была знакома печать, составляло около 100 млн. человек. Febvre, Martin, The Coming of the Book, p. 248—249.
2. Симптоматичны “Путешествия» Марко Поло, остававшиеся по большей части неизвестными до тех пор, пока их впервые не напечатали в 1559 году. Polo, Travels, p. XIII.
3. Цит . по: Eisenstein, Some Conjectures, p. 56.
4. Febvre, Martin, The Coming of the Book, p. 122. (В оригинале, между тем, говорится просто о «par-dessus les frontières». L’Apparition, p. 184.)
5. Ibid., p. 187. В оригинале говорится о «puissants» (могущественных), а не о «состоятельных» капиталистах. L’Apparition, p. 281.
6. «Следовательно, введение книгопечатания было в этом отношении ступенью на пути к нашему нынешнему обществу массового потребления и стандартизации». Ibid., p. 259—260. (В оригинале стоит: « une civilisation de masse et de standardisation», —что, вероятно, лучше бы ло бы передать как «стандартизированная, массовая цивилизация». L’Apparition, p. 394.)

7. Ibid., p. 195.
8. Ibid., p. 289—290.
9. Ibid., p. 291—295.
10. Отсюда был всего шаг до ситуации, сложившейся в XVII веке во Франции, где Корнель, Мольер и Лафонтен могли продавать рукописи своих трагедий и комедий непосредственно книгоиздателям, считавшим эти покупки (ввиду рыночных репутаций их авторов) превосходным вложением денег. Ibid., p. 161.
11. Ibid., p . 310—315.
12. Seton-Watson, Nations and States, p. 28—29; Bloch, Feudal Society, Vol. I, p. 75 (см.: М. Блок, Апология истории. М.: Наука, 1986, с. 138).
13. Не следует думать, будто административная родноязычная унификация достигалась сразу и полностью. Не похоже, чтобы в Гюйенне, управляемом из Лондона, управление вообще когда-либо велось на староанглийском.
14. Bloch, Feudal Society, Vol. I, p. 98. (Цит. в пер. Е. М. Лысенко по изданию: М. Блок, Апология истории, М., 1986, с. 160.)
15. Seton-Watson, Nations and States, p. 48.
16. Ibid., p. 83.
17. Приятное подтверждение этого положения дается Франциском I, который, как мы увидели, в 1535 г. запретил вообще печатать книги, а четыре года спустя сделал французский язык языком своих судов!
18. Это была не первая «случайность» такого рода. Февр и Мартен отмечают, что в то время как вполне зримая буржуазия существовала в Европе уже к концу XIII века, бумага вошла в широкое употребление лишь под конец XIV века. Только ровная гладкая поверхность бумаги делала возможным массовое производство текстов и изображений; но началось оно лишь по прошествии еще семидесяти пяти лет. Однако бумага не была европейским изобретением. Она пришла в Европу из иной истории — китайской — через исламский мир. Febvre, Martin, The Coming of the Book, p. 22, 30, 45.
19. У нас так до сих пор и нет крупных многонациональных корпораций в мире книгоиздания.

20. Полезные рассуждения на эту тему см. в: S. H. Steinberg, Five Hund red Years of Printing, chapter 5. То, что знак ough в словах although, bough, lough, rough, cough и hiccough произносится по-разному, показывает как идиолектное разнообразие, из которого возникло ставшее ныне стандартным английское правописание, так и идеографическое качество конечного продукта.
21. Я говорю «ничто так не служило..., как капитализм» намеренно. И Стейнберг, и Эйзенштайн вплотную подходят к теоморфизации «печати», истолковывая ее как дух современной истории. Февр и Мартен же никогда не забывают, что за печатью стоят печатники и издательские фирмы. Есть смысл вспомнить в этом контексте, что хотя книгопечатание впервые было изобретено в Китае, возможно, еще за 500 лет до его появления в Европе, оно не оказало там никакого существенного, пусть даже просто революционного влияния — и именно из-за отсутствия там капитализма.
22. The Coming of the Book, p. 319. № .: L'Apparition, p. 477: «Au XVIIe siècle, les langues nationales apparaissent un peu partout cristallisées».
23. Hans Kohn, The Age of Nationalism, p. 108. Вероятно, уместно добавить, что, кроме того, Кемаль надеялся тем самым соединить турецкий национализм с современной, романизированной цивилизацией Западной Европы.
24. Seton-Watson, Nations and States, p. 317

Энтони Смит

НАЦИОНАЛИЗМ И МОДЕРНИЗМ[1]

Модернистская парадигма

Энтони Смит

Одно-единственное явление красной линией проходит через всю новейшую историю — от падения Бастилии до падения Берлинской стены. Возникая спорадически в Англии и Голландии шестнадцатого и семнадцатого веков, оно расцветает во Франции и Америке в конце восемнадцатого века. Многократно разделяя страны и народы, оно охватывает Центральную и Латинскую Америки, выплескивается через Южную, Центральную, Восточную, а затем и Северную Европу в Россию, Индию и на Дальний Восток, а затем продолжает свой путь во многих обличьях по Ближнему Востоку, Африке, Австралии и Океании. Следом за ним идут протест и террор, война и революция, объединение немногих и изгна-ние многих. Наконец, по мере того, как мир развивается, эта красная линия становится прерывистой, фрагментированной, исчезающей.

Имя этому явлению — национализм, и его история является той тонкой нитью, которая связывает и одновременно разделяет народы в современном мире. Несмотря на то, что национализм

[1] Смит Э. Национализм и модернизм. М.: Праксис, 2004.

существует во многих формах, он все равно остается этой связующей нитью. История его развития — это история возникновения и упадка, роста и угасания наций и национализма. Историки могут расходиться в определении точной даты рождения национализма, но представителям социологии кажется очевидным: национализм — это современное движение и идеология, которое во второй половине восемнадцатого века в Западной Европе и Америке и которое, достигнув своего апогея в двух мировых войнах, начинает клониться к упадку, открывая дорогу новым глобальным силам, выходящим за рамки национальных государств.

Взлет и упадок национализма?

В начале национализм был объединительной и освободительной силой. Он разрушал замкнутые территориальные образования, основанные на общности религии, диалекта, обычаев или клановой близости и способствовал созданию обширных и мощных национальных государств с централизованными рынками, администрацией, системами налогообложения и образования. Заряд национализма носил массовый и демократический характер. Он наступал на феодальные порядки и жестокие имперские тирании, провозглашая суверенитет народа и право всех народов самим определять свою судьбу в рамках своих собственных государств, если они того пожелают. На протяжении девятнадцатого и значительной части двадцатого веков национализм появлялся там, где национальная элита боролась за свержение имперской и колониальной администрации; этот процесс был столь мощным, что порой он казался неотделимым от народной демократии. Но уже к середине-концу девятнадцатого столетия, имперские и колониальные власти нашли способ, как отделить национализм от его демократической основы; концепции «официального национализма» в царской России, Османской империи и Японии эпохи Мэйдзи выявили известную пластичность национальных чувств, традиций и мифов,

а также искажения этой красной линии (Anderson 1991, ch. 6; Андерсон 2001, Гл. 6).

Однако худшее было еще впереди. Широкомасштабный массово-демократический национализм начала девятнадцатого века дополнился рядом менее значительных «мини-национализмов» во главе с интеллектуалами, апеллировавших к языковым и культурным различиям. Их успехи, последовавшие после Версальского мира, видоизменили карту Европы, но, что еще более важно, стали предзнаменованием складывания мира самодостаточных и уверенных в своих силах этнических наций. Они, в свою очередь, отошли в тень под влиянием более страшных форм национализма, апеллировавших к понятию «расы» — к форме черепа, крови и генам, — а также к насилию и культу жестокости, колыбели фашизма. В последовавших за этим сначала в Европе, а затем и по всему миру, потрясениях проходящий повсюду красной линией национализм смешался с темными силами фашизма, расизма и антисемитизма, что привело к ужасам Холокоста и Хиросимы.

В результате возникшего после этого, по крайней мере, в Европе отвращения к национализму у многих людей появилось стремление положить конец междоусобным конфликтам и создать наднациональный континент, свободный от разделительных линий по национальному признаку. Давняя вера в единство и превосходство нации и ее государства была поколеблена, а новые поколения на Западе, привыкшие к путешествиям, присутствию мигрантов и смешению культур более не чувствовали силу вековой национальной памяти, традиций и границ. Безусловно, в других частях света красные линии национализма все еще определяют жестокие антагонизмы этнического размежевания, которое угрожает взорвать хрупкое единство новых территориальных государственных образований. Но даже в Азии, Африке и Латинской Америке былая вера в массовую политическую нацию постепенно ослабевает под влиянием экономических и политических реалий край-

не неравного разделения труда, мощи транснациональных сил и этнического размежевания внутри государств. В этом отношении только развитые индустриальные общества являют собой пример будущего развития мира, когда нации и национализм будут восприниматься как временные силы, быстро становящиеся ненужными в мире широких транснациональных рынков, центров силы, глобального консюмеризма и массовых коммуникаций (Hors-man and Marshall 1994).

Взлет и упадок модернизма?

Наряду с постепенным распадом уз нации в умах и сердцах многих ее представителей происходила эволюция в исследованиях и построении теорий национализма. Идея о том, что нации являются реальными образованиями, укорененными в истории и общественной жизни, что они гомогенны, едины и представляют основные социальные и политические силы в современном мире — все это более не кажется столь же справедливым, как это было тридцать и даже еще двадцать лет тому назад.

В середине 1970-х годов, как собственно до конца 1960 — начала 1970-х годов, господствовал оптимистический и реалистический взгляд на проблемы наций и национализма. Какими бы не были различия между исследователями и теоретиками национализма по другим вопросам, они сходились в признании психологического влияния и социологической реальности наций и национальных государств. Исследователи говорили о необходимости «построить» нацию при помощи таких приемов, как коммуникации, урбанизация, массовое образование и участие в политической жизни — то есть в значительной степени так же, как можно говорить о постройке машин или зданий с помощью дизайнерских приемов и технических средств. Это был вопрос институционализации, выработки необходимых норм, воплощенных в соответствующих институтах, чтобы можно было получать качественные копии западной

модели гражданской нации, характеризующейся активным участием граждан в общественной жизни. Это стало техническим вопросом выбора подходящих рецептов национального развития, обеспечения сбалансированного и разностороннего экономического роста, открытых каналов общения и самовыражения, хорошо организованного и отзывчивого населения, а также зрелых и гибких элит. Это был путь воспроизведения доказавшей свою успешность модели западного национального государства в бывших колониях в Африке и Азии.

В конце 1980-х и 1990-х годов такой оптимизм уже казался трогательно наивным. Не только прежние демократические мечты азиатских государств не были реализованы, но и развитые страны Запада столкнулись с негативными проявлениями этнического недовольства и размежевания, а на Востоке гибель последней великой европейской многонациональной империи способствовала распаду космополитической мечты о братстве на отдельные этнонациональные составляющие. Мощные волны иммиграции и значительный рост в области коммуникаций и информационных технологий поставили под вопрос прежнюю веру в возможность существования политической нации с гомогенной национальной идентичностью, которая могла бы служить моделью «здорового» национального развития. В результате старые модели отвергаются, как и, в значительной степени, сама породившая их парадигма национализма. Выходя за рамки старой парадигмы, новые идеи, методы и подходы, которые, впрочем, с трудом можно считать новой парадигмой, но, тем не менее, разлагающие установившиеся общепринятые представления, поставили под сомнение саму идею единой нации, обнажив фиктивную основу этого понятия в трудах его сторонников. Деконструкция понятия «нация» предвещает и конец соответствующей теории национализма.

Парадигма национализма, пользовавшаяся столь широким признанием до самого последнего времени, — это парадигма классического модернизма. Это концепция, утверждающая,

что нации и национализм внутренне присущи самой природе современного мира и революциям новейшего времени. Она получила свое каноническое определение в 1960-х годах, прежде всего, в рамках модели «нациестроительства». Эта модель получила широкое распространение в общественных науках вследствие мощного антиколониального движения в странах Азии и Африки и оказала заметное влияние на политических деятелей Запада. Однако модель нациестроительства, хотя она и является наиболее известной и очевидной, ни в коей мере не была единственной, не говоря уже том, чтобы быть наиболее утонченной или убедительной версией модернистской парадигмы наций и национализма. После нее возникло множество других, более полных и разработанных моделей и теорий, все из которых, тем не менее, соглашались с основными положениями классического модернизма. Лишь в 1970-1980-х годах были предприняты попытки критики, поставившей под сомнение основные посылки этой парадигмы и вместе с ней — модель нациестроительства. Эта критика показала нацию, с одной стороны, как изобретенную, воображаемую и гибридную категорию, а, с другой стороны, — как современную версию более древних и базовых социальных и культурных сообществ. Как мы увидим далее, история развития и упадка самих наций и их концепций национализма в современном мире отражается в последовательной смене господствующих парадигм наций и национализма в совокупности со всеми связанными с ними теориями и моделями.

В течение последних тридцати лет наблюдается расцвет исторических, сравнительных и узко-предметных исследований национализма, которые продолжали, но также и вышли за рамки предшествующих исторических исследований националистической идеологии. Несмотря на то что теория наций и национализма рассматривалась в меньшей степени, в этой области также появились несколько важных новых подходов и моделей «национализма вообще». Вместе взятые они бросили вызов прежним органическим и «эссенциалистским»

представлениям о нации, а также усовершенствовали и вывели общую модернистскую парадигму за рамки классической понимания модели «нациестроительства» образца 1960-х годов. Эти подходы и теории отличают несколько характерных черт, безоговорочно признаваемых большинством исследователей и теоретиков последних тридцати лет. Они включают:

1. Признание силы и непредсказуемости национализма, идею о том, что националистическая идеология и националистические движения являются одной из ведущих сил в современном мире; поскольку они принимают множество форм, невозможно предсказать, где и когда они проявятся;

2. С другой стороны, понимание проблематичности самой концепции нации; сложно точно сформулировать понятие «нация», дать точные определения. Вместе с тем, признается, что исторически существующие нации являются социологическими сообществами, обладающими значительными влиянием и мощью;

3. Признание исторической специфичности наций и национализма. Это феномены, характерные для конкретного периода в истории, эпохи нового и новейшего времени, и только с окончанием этой эпохи, нации исчезнут;

4. Растущий интерес к социально обусловленному качеству всех коллективных идентичностей, включая культурные идентичности и, следовательно, понимание нации как культурного конструкта, выкованного и спроектированного различными элитами с целью удовлетворения определенных нужд или специфических интересов;

5. И, следовательно, приверженность к социологическим приемам объяснения, выводящим нации и национализм из социальных условий и политических процессов нового и новейшего времени, с соответствующей им методологией социологического модернизма и презентизма с опорой на данные, характерные главным образом для недавнего прошлого или современности.

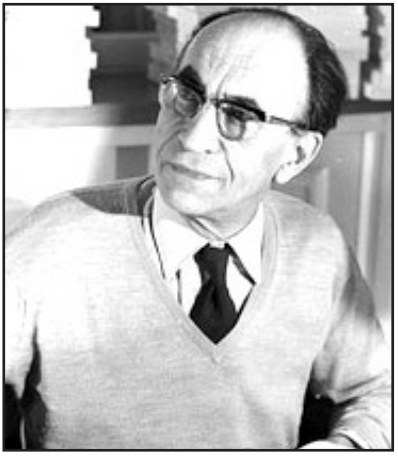
...

Луи Дюмон

HOMO AEQUALIS. I. ГЕНЕЗИС И РАСЦВЕТ ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ИДЕОЛОГИИ.

Сравнительное исследование современной идеологии и роли, отводимой в ней экономической мысли[1]

Трагедия современного сознания состоит в том, что оно «решает загадку Вселенной», но с единственной целью — заменить ее своей собственной загадкой.
Александр Койре (Koyre)
(Ньютонианские исследования)



Луи Дюмон

Задача данного исследования определяется масштабами другого проекта, в который оно входит как составная часть. Главная идея сравнительного исследования современной идеологии возникла из моей предыдущей работы по социальной антропологии. Для меня настоящее исследование является естественным продолжением предыдущей работы, в то же время достаточно велика дистанция, которую необходимо пройти от антро-

[1] Дюмон Л. Homo Aequalis. I. Генезис и расцвет экономической идеологии. М., 2000.

пологии до аналитических изысканий, обычно увязываемых с областью, которая в общем обиходе называется историей идей. Таким образом, уже в самом начале у нас есть все основания если не для оправдания, то, по крайней мере, для описания этого перехода и одновременно для характеристики проекта, в масштабах которого настоящая книга может рассматриваться лишь как первая глава.

Такой переход перестанет казаться невероятным, как только мы признаем, что, с одной стороны, идеи и ценности составляют важный аспект общественной жизни, и, с другой — что социальная антропология выступает по существу сравнительной дисциплиной, даже если она внешне не проявляет себя таковой (Dumont, 1964a, p. 1516). В течение приблизительно двадцати лет я был занят тем, что применял методы социальной антропологии в исследованиях общества сложного типа, сложившегося в недрах одной из великих цивилизаций мира, индийского общества, которое, с учетом его главной морфологической характеристики, может быть названо обществом каст. И вот мы оказываемся перед фактом, что это общество, с точки зрения социальных ценностей, поразительно контрастирует с современным типом общества. Именно это обстоятельство, по крайней мере, четко выступает на поверхность в работе Homo hierarchicus, которая стала завершением моего предыдущего исследования. Такое название я выбрал по двум основным причинам: прежде всего, потому что подлинное разнообразие человеческих личностей, различимое внутри человеческого рода, есть разнообразие социальной природы, и, кроме того, потому что разнообразие, соответствующее обществу каст, характеризуется, существенным образом, своим подчинением иерархии как высшей ценности, прямо противоположной эгалитаризму, который господствует на правах одной из ключевых ценностей в наших обществах современного типа.

Но такое противопоставление: иерархия — равенство, каким бы оно ни было очевидным, оказывается лишь частью пробле-

мы. Существует еще одна характеристика, разделяющая два общества, скрывающаяся за первой и имеющая более общие свойства. Дело в том, что основой большинства общественных укладов считается такой порядок, когда каждому элементу общества соответствует своя особая роль в общей системе, то есть в обществе как едином целом. Я называю эту общую тенденцию в системе ценностей «холизмом», термином, мало распространенным во франкоязычной среде и весьма употребительным в англоязычной. Другие общественные типы, во всяком случае, наше общество, наибольшее значение придают индивидуальности человеческого существа. В наших глазах каждый человек есть воплощение всего человечества, и в этом смысле он обладает равными правами и возможностями: он свободен по отношению к любому другому человеку. Такой подход я называю «индивидуализмом». В рамках холистской концепции потребности человека как такового игнорируются либо подчиняются потребностям общества, в то время как для индивидуалистской концепции, наоборот, характерно игнорирование общественных потребностей или их подчинение интересам человека. Итак, мы оказываемся перед фактом, во всяком случае, создается такое впечатление, что во всех великих цивилизациях, известных миру, доминировал холистский тип общества, и только наша современная цивилизация и ее индивидуалистский тип общества являются исключением из правила.

В какие отношения вступают два вида оппозиций: холизм — индивидуализм и иерархия — равенство? Рассуждая логически, мы должны прийти к мысли, что холизм предполагает иерархию, а индивидуализм — равенство, однако в реальности во всех обществах холистского типа акцент на иерархическом устройстве имеет разную степень выраженности. То же самое можно сказать об акценте на равенстве в обществах индивидуалистского типа. Можно назвать причины этого явления. Дело в том, что, с одной стороны, индивидуализм предполагает не только равенство, но и свободу; при том что равенство и свобода не всегда уживаются

друг с другом, и комбинации двух этих факторов варьируются от одного общественного типа к другому. С другой стороны, подобно случаю с равенством и свободой, иерархия оказывается чаще всего глубиннейшим образом связанной с другими элементами системы. Как показали мои исследования, для культуры Индии характерен уникальный феномен, суть которого в радикальном разделении иерархии и власти, благодаря чему иерархия проявляется в своей чистой, неповторимой форме. В Индии с ее радикальным утверждением иерархии мы видим предельную точку развития холистских обществ. Точно так же, согласно Токвилю, Франция времен Великой революции с характерной для той эпохи яркой акцентировкой равенства в ущерб свободе занимает диаметрально противоположное положение по отношению к Англии и Соединенным Штатам как обществам индивидуалистского типа. Может быть, эта симметрия двух типов крайностей и обусловила особую чувствительность к индийскому обществу именно у французского исследователя!

Следует особо подчеркнуть: здесь идет речь о социальных ценностях общего, всеобъемлющего типа, которые следует четко отличать от простого присутствия некоторой черты или некоторой идеи на том или ином уровне общества. В более широком смысле равенство и иерархия неизбежно особым образом сочетаются в рамках любого типа общественного устройства. Например, любая градация статусов (сословий) предполагает равенство — по крайней мере, в этом смысле — внутри каждого из них (Talcott Parsons, 1953, n. I, cf. H. H. [Homo hierarchicus], 1967, p. 322). Таким образом, идея равенства при определенных оговорках может доминировать, не требуя обязательного утверждения индивидуализма. Так, в Древней Греции граждане имели равные права, в то время как главный акцент в сфере ценностей был сделан на полисе, и Аристотель не считал рабство противоречащим духу того общества. Вероятно, то же самое, mutatis mutandis [с соответствующими изменениями —

лат.], можно сказать об исламской цивилизации, во всяком случае, именно это положение, по всей видимости, отстаивается в работе одного доброжелательно настроенного критика, специалиста по региону Центральной Азии (Yalman, 1969, p. 125) [1].

Индивидуализму, в том понимании, которое я изложил выше, присущи две или три исключительно важные черты. Они в полной мере будут рассмотрены несколько позднее, но уже сейчас имеет смысл указать на них. В большинстве обществ, и в первую очередь в цивилизациях, достигших наивысшего расцвета, или, как я их чаще всего буду называть, традиционных обществах, отношения между людьми имеют большую значимость, более ценятся, чем отношения между людьми и вещами. Маркс, как мы увидим далее, также, но по-своему, выразит эту мысль. В современном обществе мы обнаруживаем новую концепцию богатства, теснейшим образом связанную с переоценкой основных ценностей. В традиционных обществах, как правило, богатство в виде недвижимого имущества очень четко отделяется от богатства в виде движимого имущества; земельные владения — это одно, а домашняя утварь, деньги — совсем другое. Действительно, права на владение землей оказываются прочно встроенными в систему общественной организации: право собственности на землю непосредственно было связано с властью над людьми. Такие права, такого рода «богатство», представляющие собой разновидность отношений между людьми, превосходят по своей сути богатство в виде движимого имущества, которое рассматривается как отношение не более чем вещного свойства. Этот момент также не ускользнул от Маркса. Он подчеркивает исключительный, особенно для Античности, характер небольших обществ, занимающихся торговлей, внутри которых богатство достигло независимого статуса:

Само по себе богатство проявляется в качестве цели лишь среди небольшого количества народов, занимающихся преимущественно торговлей... которые живут в порах древнего

мира подобно евреям в средневековом обществе (пер. по фр. версии Л. Д. — прим. пер.; Grundrisse p. 387, о докапиталистических формациях; та же самая идея в Капитале, I, гл. 1.4. Товарный фетишизм и его тайна).

В результате становления современных обществ революционные изменения произошли в таком компоненте общественной жизни, как богатство: связь между богатством в виде недвижимости и властью над людьми была разорвана, а богатство в виде движимого имущества обрело полную автономию, не только само по себе, но и как высшая форма богатства вообще. В то же время богатство в виде недвижимости превратилось во второстепенную, менее совершенную форму; таким образом, шел процесс утверждения независимой и относительно универсальной категории богатства. И только начиная с этого времени мы можем проводить четкое различие между сферами, которые сегодня называются сферами «политики» и « экономики». Это дифференциация, которой не знали традиционные общества.

Как недавно напомнил один специалист в области истории экономических отношений, в силу обстоятельств на современном Западе «господин (the ruler) добровольно отказался, или вынужден был отказаться от установленного законом или традиционного права владения (за неимением других процессуальных форм) богатством своих подчиненных» (Landes, 1969, p. 16). Именно в этом заложено то необходимое условие дифференциации, которое нам так близко (ср. H. H, p. 384385).

Мы сближаемся здесь с достаточно аргументированным тезисом Карла Поланьи (Karl Polanyi) об исключительном характере современной эпохи в масштабах всей истории человечества (The Great Transformation, 1957a). «Либерализм», доминировавший в XIX в. и в течение первых десятилетий XX в., то есть по существу доктрина о сакральносвятой роли рынка и его постоянных атрибутов, основывается на беспрецедентном нововведении: радикальном отделений экономиче-

ских элементов от социального полотна и конструировании из них самостоятельной сферы общественной жизни. Это фундаментальное положение в настоящее время достаточно широко принимается в научных кругах. Что же касается моих взглядов, они несколько шире и к тому же базируются на старой социологической традиции. Действительно, оппозиция холизм — индивидуализм в том виде, как я развиваю ее в настоящем исследовании, избегая прямой или сознательной имитации) [2], находится в непосредственной связи с дифференцированным восприятием, в духе Мена (Maine), статуса (сословия) и контракта (договора) и таким же дифференцированным восприятием, в духе Тенниса (Toennies), сообщества и общества (Gemeinschaft und Gesellschaf). Тот факт, что в этом случае иерархия ценностей выдвинута на первый план, как мне думается, делает контраст более отчетливым и более полезным для моей гипотезы. Нам не составит особого труда проследить ранние этапы генезиса названного типа дифференциации. Сам Теннис выразил ее суть иначе: он противопоставлял волю общего свойства, спонтанную волю (Wesenwille), воле намеренной, обдуманной, произволу (Kuerwille) (1971, p. 6 и далее). В таком подборе терминов сквозит дух гегельянства, что чувствуется не только по акценту на воле (который характерен, не менее, чем для Тенниса, для Шопенгауэра, и вообще присущ немецкой философии), но и по общему их смысловому содержанию. Молодой Гегель много размышлял о противопоставлении спонтанного («нерефлексивного») характера участия древнегреческого гражданина в жизни города и изолированности индивида христианской эпохи, обусловленной его собственными завоеваниями — правом иметь свою собственную точку зрения и свободой. Так и Руссо уже в Общественном договоре говорил, что христианин — плохой горожанин, предлагая взамен (христианства) ввести новую «городскую» религию. Занимаясь этой же темой, мы обнаруживаем, что, если данная дифференциация и не находит применения в анализе Маркса,

то только потому, что он предпочел рассматривать ее как патологическую черту, конец существования которой должна была положить пролетарская революция. При этом сам Маркс в конечном итоге также признает существование названного противоречия.

От традиционных обществ нас отделяет то, что я называю современной революцией, революцией в системе ценностей, которая, как представляется, происходила в течение веков в лоне христианского Запада. Данное обстоятельство должно выступать в роли центрального критерия при проведении любых сравнений на уровне цивилизаций. До сих пор большинство попыток провести сравнительные исследования вращались вокруг вопросов, поставленных Новым временем: почему в рамках той или иной из неевропейских великих цивилизаций, в отличие от нашей, не получили развитие наука о природе, или технологии, или капитализм? Давайте изменим характер вопроса: как и почему возник тот уникальный путь развития, который мы называем нововременным? Главная задача при проведении сравнительного анализа будет состоять в уяснении сути типологических отличий современного (нового) общества от традиционного. Следует отметить, что большая часть нашего современного терминологического словаря оказывается недостаточной для целей сравнительного исследования, а модель общества, составляющая основу при сравнении, не должна быть нововременной. (Тогда, применительно к несколько иному уровню анализа, можно признать, что именно данное обстоятельство обусловило относительную важность «Элементарных форм» в творчестве Дюркгейма в целом.) Такой вариант сравнительного анализа на первый взгляд, безусловно, покажется спорным, поэтому, прежде чем его защищать и приводить соответствующие примеры, сделаем необходимые уточнения.

Я называю «идеологией» совокупность идей и ценностей, признанных в данном обществе. Поскольку в современном мире можно выделить совокупность идей и ценностей, общих

для многих обществ, государств или наций, мы будем употреблять термин «современная идеология», противопоставляя ее некоей традиционной идеологии (характерной, напомню, для цивилизации с более высоким уровнем развития). Перед нами тот самый случай, когда различные общества так или иначе причастны к какой-то общей «цивилизации», как довольно абстрактно говорил по поводу известного феномена под названием «интернационализм» или интерсоциализм [по аналогии с "интернационализмом" — "международный", "интерсоциальный" может трактоваться как "междуобщественный" — прим пер.] Мосс (Mauss), настаивая на социальном характере его фундамента (Mauss, 1930, p. 86 sq, cf. Dumont, 1964Й, p.92). Но «современная идеология» — термин с более узким значением, чем «современная цивилизация» в духе Мосса. «Идеология» вообще, в отличие от «общества», очень похожа на то, что американская антропология называет «культурой», но с одной очень важной оговоркой. Действительно, для того чтобы определить отличие идеологии от других категорий, существенно необходимо указать на черты не идеологического свойства, которые в рамках американской концепции соответствовали бы уровню «общества», выходя, таким образом за пределы понятия «культуры». Мы отмечаем это обстоятельство как бы попутно, поскольку в данной работе не намерены затрагивать такой ракурс исследования (ср. 1967, § 22,118).

Принцип различения, сформулированный выше (1965, p. 15; 1967, § 3), призван сыграть центральную роль в настоящем исследовании, и я считаю необходимым воспроизвести эту формулировку еще раз. Обычно с помощью термина «индивид» мы обозначаем два явления, различать которые крайне необходимо:

1) индивид как эмпирический субъект высказывания, мысли, волеизъявления, нераздельный образец (представитель) человеческой расы, — каким мы его обнаруживаем во всех обществах;

2) индивид как существо, наделенное чувством нравственного (морального), независимое, самостоятельное и, в силу это-

го (в сущности), не социальное, — каким мы его обнаруживаем прежде всего в современной идеологии человека и общества.

Таким образом, мы видим принципиальные различия двух значений рассматриваемого понятия: второе значение касается нравственности, и его можно выразить термином «Индивид»; а для обозначения первого, эмпирического значения, можно прибегнуть к другому выражению — «частный человек», «частное действующее лицо». Но в силу того, что такая дифференциация имеет естественный и неизбежный характер, очень часто на практике чрезвычайно трудно выразить ее лаконичной формулировкой. Аналогично, словом «индивидуализм» следовало бы обозначать всего лишь глобальную оценку, определяемую на более высоком уровне, что соответствовало бы второму значению, Индивиду. Впрочем, я не уверен, что мне удалось здесь вполне избежать той вульгаризации в трактовке термина, которая свойственна неустойчивому обиходному сознанию.

Теперь вернемся к противостоящим друг другу современной и традиционной идеологии. Есть ли основания говорить, что уровень, где проходит линия противостояния, имеет произвольные координаты? Не может ли оказаться так, что дистанция, разделяющая современные идеологические системы Франции и Германии, сравнима с дистанцией, разделяющей традиционные идеологические системы Индии и Китая? Или, если обратиться к Китаю, — не отличается ли он от Индии в такой же степени, как Индия от нас? На самом деле, существует различие между принципами и методами сопоставления современных идеологий и традиционных идеологий. Всем должно быть очевидно, что начиная, скажем, с XVII века, для Англии, Франции, Германии, среди прочих стран, характерна общая идеология. Это обстоятельство не исключает возможности утверждения особых национальных черт идеологии и внутри каждой страны, особых социальных, региональных ценностей и т. д. Вопреки ожиданиям, одна только попытка очертить то, что является общим для этих наций, сразу показывает их раз-

личия. Остается согласиться с тезисом, согласно которому каждая национальная идеологическая «конфигурация» может быть принята как вариант общей идеологии (см. ниже).

Что касается Индии и Китая, оставляя пока в стороне их внутреннее разнообразие, которое является предметом особого изучения, я не отрицаю, что они не отличаются друг от друга на глубинном, идеологическом, уровне. Но при сравнении с нами их идеологические системы выглядят похожими: традиционные идеологии Индии, Китая, Японии — это идеологии холистского типа, в то время как наша — индивидуалистская. Важно отметить то обстоятельство, что все они холистские, но холистские по-разному. Задача сравнительного описания этих обществ стала бы более легко выполнимой, если бы наши собственные исходные принципы, насквозь пронизанные духом индивидуализма, могли быть заменены другими, выстроенными на базе этих самых обществ. Всякий раз, когда мы преодолеваем идиосинкразию современного менталитета относительно непривычной для нас культуры, мы делаем более достоверными сравнения универсального типа.

Центральной проблемой для нас является объяснение характера революции в сфере ценностей, результатом которой стала современная идеология. При сравнительном анализе обществ это положение остается в силе независимо от того, какую из двух следующих задач мы перед собой ставим: 1) описать и понять традиционные общества или развитые цивилизации — равно как и общества, имеющие репутацию более примитивных, или архаические культуры, которые чаще всего выступают предметом изучения антропологии; 2) сопоставить нашу собственную общественную систему с другими. Обе эти задачи связаны с антропологией, а на практике они дополняют друг друга, поскольку, и это очевидно, если бы нам удалось развернуть антропологическую картину нашего собственного общества, то тем самым мы значительно облегчили бы для себя понимание других обществ. В таком случае мы получили

бы в руки систему координат, которая уже не была бы заимствованием у нашего частного — и совершенно своеобразного — менталитета, но стала бы действительно универсальным критерием (см. мою статью 1975 г.).

Рискуя повториться, я хотел бы напомнить здесь об общей перспективе, в русле которой я намеревался провести настоящее исследование. Эта научная работа ограничена следующим обстоятельством: ее базой будет служить отдельная традиционная идеология, а именно идеология Индии, какие бы обобщающие термины я не предлагал для ее, идеологии, определения: от иерархии до холизма и т. д. Более чем вероятно, что попытки проведения подобного сравнительного анализа, где за точку отсчета взяты культуры Китая, ислама или Древней Греции, высветили бы, в свою очередь, некоторые аспекты нашей идеологии, которые в ходе реализации данного исследовательского проекта, отталкивающегося от культуры Индии, даже если предположить, что он во всем удался, могли остаться в тени.

Все сказанное касалось антропологического аспекта исследования. Есть еще один, в некотором смысле локальный, аспект, — я хочу таким образом подчеркнуть, что наши изыскания не являются совершенно несвоевременными или неактуальными для современной идеологии. Несколько лет назад было много разговоров о «конце эпохи идеологий». Позволю себе, следуя примеру многих других ученых, позаимствовать один из терминов, введенных Т. Куном, и скажу, что скорее всего мы являемся свидетелями кризиса парадигмы современной идеологии) [3]. Правда то, что тенденция видеть везде и во всем кризисы наиболее сильно выражена в современной идеологии и что, если кризис действительно имеет место, он случился не вчера. В более широком смысле, кризис определенной идеологии субстанциально, пожалуй, более или менее близок системе, которая его породила, вплоть до того, что некоторые из нас склонны находить в этом повод для гордости. Впрочем, как кажется, кризис парадигмы, характерный для XX века в

целом, не так давно прошел фазу нарастания, что, может быть, прежде всего выразилось в генерализационных тенденциях.

На уровне научных дисциплин в целом создается впечатление, что современный человек, замкнутый на самого себя и, может быть, введенный в заблуждение чувством собственного превосходства, испытывает определенные трудности на пути постижения своих собственных проблем. Особенно ярко это проявляется в сфере политологической рефлексии. Так, например, мы с удивлением обнаружили, что никогда прежде не осознавали потребность в сравнительном определении нации. Современная нация трактуется только в пределах современной исторической ситуации, имплицитно воспринимаемой в качестве очевидной или универсальной. Не делается ни малейшего усилия для того, чтобы сформулировать ее специфическое определение, основанное на сравнении с несовременными обществами или объединениями, хотя и в наше время насчитывается достаточное количество обществ, о которых принято думать, что они находятся в стадии превращения в нации) [4].

Обобщая все сказанное, можно констатировать, что политическая теория неизменно стремится идентифицировать себя с теорией «власти», то есть выдает второстепенную проблему за фундаментальную, связанную с «властью» и системой ценностей, или идеологией. Действительно, начиная с момента, когда иерархия оказывается устраненной, субординационное устройство системы должно объясняться как простой, механический результат взаимодействия индивидов. При этом роль авторитета опускается до уровня «власти», а роль «власти», в свою очередь, до уровня «влияния» и т. д. Одновременно игнорируется то обстоятельство, что все это происходит только на определенной идеологической базе, именуемой индивидуализмом: политические спекуляции, помимо воли их авторов, оказались запертыми в стены современной идеологии. И в то же время недавняя история подарила нам внушительное доказательство бесплодности такой концепции — мы убедились в

тщетности попыток нацистов строить систему власти, опирающуюся исключительно на самою себя. Я думаю, что установление такой параллели имеет под собой определенные основания.

В то время как политологическая мысль занимается тем, что продолжает плодить все более изощренные варианты тупиковых ситуаций, проблемы, переполняющие историю последних двух столетий, на самом деле очень редко становятся предметом серьезной рефлексии. Неужели войны, приобретающие все более глобальный характер, диктатуры и тоталитарные режимы — включая технологии порабощения и аннигиляции человека — являются обязательными компонентами, неизбежным сопровождением современной демократии? Был ли прав Токвиль, когда указал четкие условия и точные пределы для реализации демократического принципа? Еще один вопрос: неужели движение солидарности трудящихся европейских стран оказалось неспособным извлечь уроки из двух своих провалов в 1914и 1933 гг.? Можно ли, в связи с этим, согласиться с тем, что социалистическая марксистская теория, которую некоторые авторы с таким усердием пытаются сегодня обновить или реанимировать, является уже достоянием, прошлого? Если «да», то почему? Современные философы, во всяком случае, французы, обходят эти вопросы стороной, как и вообще общественные науки. В целом создается впечатление, что процесс глубокого осмысления состояния современного мира, проходивший весьма интенсивно в первой половине XIX века, сегодня уснул в объятиях сторонников конформизма или деградировал до уровня пассивных протестов. Даже самая страшная болезнь, которую вынесла на себе Европа — гитлеровский апокалипсис — по прошествии тридцати лет после кризиса еще только ждет постановки точного диагноза, продолжая жить в мыслях людей.

Одно из рациональных обоснований всеобщего бессилия — это, без сомнения, понимание того, что невозможно сдвинуть массу, воздействуя только изнутри: необходима внеш-

няя точка опоры. Совершенно определенно можно сказать, что преимуществом современной цивилизации является то, что она располагает уникальной и довольно полной информацией о многочисленных прочих цивилизациях и культурах: сравнение с ними и могло бы послужить такой точкой опоры. Идея, высказанная замечательным ученым-антропологом, безвременно ушедшим от нас сэром Эдвардом Эванс-Притчардом (Evans-Pritchard), сводится к формуле «нам надо увидеть нас самих в перспективе» и осознается сегодня как насущная необходимость.

Сравнительный анализ дает нам возможность выдвинуть идею кардинального обновления идеологии. Становится ясно, что вне всех различий или в самих различиях между теми или иными обществами обнаруживается постоянство определенных черт человеческого общества. Современная идеология в результате использования метода сравнения приобретает ту исключительность, о которой мы говорили. Утверждение этой уникальной в своем роде идеологии должно было иметь автоматические последствия, которые также уникальны в своем роде. Это положение находит себе фактическое подтверждение в виде явлений, которые противоречат принятым ценностям, и сущность которых не воспринимается наивным интеллектом, интеллектом, не умеющим сравнивать.

Если, обнаружив в Индии холизм и иерархию, мы ищем затем, в какой форме они проявляются в другой «цивилизации», в целой «системе» обществ, которые в отличие от иерархической системы утверждают ценность индивида и равенства, то что мы находим? Мы находим, например, остатки иерархии в форме социального неравенства, причем в условиях, когда иерархия как таковая считается у нас просто немыслимой, на нее наложено табу. Далее, мы обнаруживаем также, что, как правило, для обозначения этих остаточных явлений принято прибегать к выражению «социальная стратификация», которое своей семантикой указывает на неодушевленную природу и в

силу этого выдает размытость обозначаемого предмета. И это еще не все по данному вопросу, поскольку, к примеру, мы узнаем также, что в одном из рассматриваемых обществ уничтожение рабства приводит по истечении нескольких десятилетий к появлению расизма. В этом, может быть, стоит усматривать наиболее показательный пример невольных последствий политики эгалитаризма. Впрочем, на этой проблеме детально я сейчас останавливаться не буду и затрагиваю ее лишь мимоходом (cf. 1967, Приложение A). Однако одним своим наблюдением я все-таки должен поделиться. Все, что я говорил прежде, никоим образом нельзя считать попыткой возвысить иерархический принцип общественного устройства над эгалитарным. Хотя, как мне кажется, некоторые поняли мои выводы неверно, или, в лучшем случае, как попытку возвысить рабство — которое, впрочем, не является иерархией в чистом виде — над расизмом. Я только утверждаю, что факты подобного рода указывают на небеспредельность возможностей идеологии в деле преобразования общества, и что, игнорируя эти пределы, мы получаем обратное тому, чего пытались добиться.

Возьмем еще один пример, касающийся другого нежелательного явления, но, несмотря на это, присутствующего в нашем современном мире: я имею в виду тоталитаризм. Мы рассуждаем о нацизме, особенно не задумываясь о том, правильны ли наши выводы об уместности или неуместности разговоров о тоталитаризме в других случаях, помимо случая нацизма. Главная сложность при уяснении сущности тоталитаризма исходит из неосознаваемой тяги рассматривать его как форму холизма. Сам термин «тоталитаризм» обращает нашу мысль к тотальности, то есть всеохватности, в социальной сфере, а противопоставление тоталитаризма демократии сразу ведет к восприятию его как «реакции», как возврата к прошлому. Сегодня вульгарные истолкования тоталитаризма преодолены, серьезные исследователи от них освободились и признают, что тоталитаризм — это не холизм, что его ис-

толкование в корне отличается от бытующих наивных представлений об обществе как едином целом. В конечном итоге, в результате радикального принуждения, которое тоталитаризм оказывает на субъектов, он проявляется в виде тенденций, направленных против индивидуализма, понимаемого в обычном значении. Таким образом, анализ наталкивается на препятствие в виде логического противоречия. Для того чтобы это препятствие устранить, необходимо вспомнить, что тоталитаризм существует внутри современного мира, современной идеологии. Наша гипотеза звучит так: тоталитаризм возникает из попыток, предпринимаемых в обществах, где глубоко укоренился и доминирует индивидуалистический принцип, подчинить его (данный принцип) другому принципу, а именно примату общества как единого целого. В тоталитаризме парадоксальным образом сочетаются противоположные друг другу ценности, т. е. обнаруженная нами противоречивость является его неотъемлемым свойством. Одно из следствий — несоразмерная, беспощадная акцентировка на целостности общества (социальная тотальность). Еще одно следствие — насилие, доходящее до культовых форм. Насилие проявляется менее откровенно в случаях, которые обусловлены необходимостью добиться подчиненного отношения со стороны граждан там, где нельзя утвердить принцип субординации, поскольку это требует общего согласия граждан в вопросе о фундаментальных ценностях. Наиболее ярко насилие проявляется в случаях, когда умы самих лидеров движений заражены идеей насилия и раздираются двумя противоречивыми тенденциями (индивидуализмом и холизмом). В результате лидеры обрекают себя на безнадежные попытки утвердить насилие в роли ценности) [5].

Читатель может возразить и спросить, а не следует ли признать, учитывая факт распространения идей насилия в наши дни, что их носители в конечном итоге в некотором смысле добились успехов, что тоталитаризму удалось внедрить свой вирус в мировое общественное сознание? Несмотря на то, что

современные формы насилия связаны многочисленными узами с современной идеологией, в рамках настоящей работы мы на это только лаконично намекаем. С каким бы возмущением общественное мнение не встречало известие о том или ином акте насилия, вполне правдоподобным представляется заключение, что для общественного сознания на современном этапе развития, как правило, характерно смягчение категоричности тона по отношению к частным проявлениям насилия. Это ослабление усугубляется путаницей, царящей в умах, как и непрестанным ростом обрушивающихся на них, то есть на умы, потоков информации. Путаница затрагивает вещи, которые лежат в основе прогресса нашей цивилизации и которые необходимо различать: в частности, путаница с определением тех сфер, откуда насилие было изгнано под предлогом незаконного использования силы, и других сфер, где право не позволило поставить принцип насилия вне закона, включая и сферу международных отношений. Если быть более точным, тоталитаризм как социальное явление разрушил границу между войной и миром. В результате процесс и способы ведения войны на чужой территории стали рассматриваться в рамках категории (статуса) «мир» [“мир” в смысле peace, la paix] и относиться к сфере внутренних дел государства. Фактов путаницы подобного рода огромное количество — как в прессе, так и в общественном мнении. В одну кучу смешиваются война (например, та, которую вели США во Вьетнаме) и советские лагеря или психиатрические лечебницы, война во Вьетнаме и политический терроризм, политический терроризм и гангстеризм. Весьма характерным в этом смысле является выражение «захват заложников» — как и соответствующее ему явление реальной жизни, перешедшее из исключительно военного обихода в другие сферы общественной жизни. Я не настаиваю на том, что распространение насилия было обусловлено другими мотивами, или на том, что причиной такого явления стал тоталитаризм как способ мышления — скорее, в данном случае следует говорить

об однородности, резонансе, возникающем между двумя болезнями нашей эпохи. Я, таким образом, хочу сказать только, что современная идеология выступает в данном случае в роли одного из сообщников банды заговорщиков, и что распространенное смешение права и факта, морали и институализированного права, правосудия и тирании, общественного и частного соответствует возврату к состоянию варварства.

Прошло уже десять лет с тех пор, как я, увлеченный яркой перспективой своих исследований, связанных, как мне тогда казалось, с аналитической работой, пустился в приятное и в то же время амбициозное путешествие с целью, если выражаться словами Токвиля, повернуть зеркало — в данном случае индийское зеркало — на нас самих. Тогда речь шла о том, чтобы посмотреть под новым углом зрения на фундаментальные концепции современности. В условиях неизбежной исторической детерминированности этому «путешествию» должно было сопутствовать литературное исследование, анализ многочисленных текстов. Мне предстояло заново переосмыслить всю историю идей, доминирующих сегодня на Западе, в их принципиальных каркасных линиях, в концептуальной обособленности и единстве, которое они обязательно проявляют по отношению к инородной цивилизации.

Предмет исследований в том виде, как он мне видится сегодня, может быть рассмотрен в трех более или менее конкретных аспектах: прежде всего, в историческом, затем в аспекте, который я называю конфигурационным, и еще в одном — национальном или «субкультурном». Сущность исторического аспекта исследования очевидна: в течение веков идеология Европы переживала глубокую трансформацию, что самым недвусмысленным образом было засвидетельствовано в появлении таких новых категорий мысли, как политика и экономика, а также соответствующих общественных институтов; у нас есть возможность исследовать генезис всех этих явлений. Далее, мы должны учитывать, что анализируемые точки зрения всег-

да представляют собой составляющие определенной конфигурации sui generis (единственной в своем роде), характерной только для данного автора, школы, тенденции или исторического периода. Эти-то конфигурации и являются подлинными предметами исследования, а то, что у нас получило название современной идеологии, есть своего рода интегральное произведение от всех существующих конфигураций. Наконец, приступив к исследованию конфигураций, мы сразу наталкиваемся на различия, несущие печать особых национальных характеров. В этой связи мало будет сказать, что современная идеология по-разному представлена в разных странах, разных культурах, разных языках. В действительности существуют субкультуры с более или менее ярко выраженным национальным характером, например, английская, французская, немецкая, которые следует воспринимать как варианты общей идеологии.

До сих пор я опубликовал на эту тему одно единственное и весьма скромное по объему эссе на английском языке: «The Modern Conception of the Individual», 1965. Эта работа представляет собой попытку обрисовать в самых общих чертах генезис современной идеологии. Наибольшее внимание в ней уделяется эволюции понятий индивида и политики, а также государства, начиная со Средневековья, до Французской революции и далее. Отдельно рассматриваются некоторые этапы или аспекты этой эволюции. С одной стороны, работа основывается на произведениях обобщающего типа, которые дают возможность увидеть общий план предмета исследования (Figgis, Gierke, Elie Halevy), с другой — на конденсированных монографических описаниях деталей, заимствованных из классических произведений («Левиафан», и др.). Эта статья по замыслу не претендовала на исчерпывающее обобщение, следует признать, что она имела и недостатки, главный из которых был заложен уже в отправной точке исследований. Там я признавал, что идеология приобрела холистский характер еще у Фомы Аквинского (1225 или 1226-1274). Однако такая оценка его идеологии будет

справедливой только при условии, если мы сконцентрируем взгляд на том, как Фома Аквинский понимал природу земных христианских сообществ, и, наоборот, это не справедливо по отношению к его идеологии в целом. Труд, не издававшийся с первых веков существования Церкви, позднее дополнил общепринятую формулировку церковной идеологии, остававшуюся в неизменном виде вплоть до Кальвина и учитывающую как произошедшие изменения, так и их основные направления. Короче говоря, с момента зарождения христианства индивидуализм был составной частью его идеологии. Эволюционный процесс представляет собой движение от индвидуализма-вне-мира к индвидуализму-в-мире (со все большим преобладанием последнего); это процесс, в ходе которого холистское общество как таковое прекращает, или почти прекращает, свое существование.

Примечания:

1. Согласно Нуру Ялману (1969), мусульманские общества Ближнего Востока (во всяком случае до недавнего времени) — общества эгалитарного типа, а не индивидуалистские. Есть основания полагать, что принцип эгалитарности в этих обществах не распространялся на немусульман: эгалитаризм не был представлен в этих обществах в виде глобальной ценности. Последняя поправка дается не в качестве антитезиса, т. е. сама по себе она не отрицает тезиса о том, что мусульманское общество не соответствует моим обобщениям. Мы можем сказать, например, что перед нами случай индивидуализма на уровне абсолютных ценностей, или, наоборот, что любое партикулярное общество, принадлежащее данному кругу цивилизаций, на полном основании может быть классифицировано как холистское, и тогда появится возможность сместить акцент с абсолютных, или прескриптивных (записанных), ценностей на принципы, которые могут быть абстрагированы от общества в его реальной жизни. Впрочем, в таком случае европейское общество — например, XIX в. — могло бы попасть в тот же класс. Действительно, в целях соблюдения чистоты метода, я должен был прежде опробовать свою

гипотезу именно на этом, без всякого сомнения, непростом случае. В его сложности неспециалист открыл бы для себя оправдание моей гипотезы; подобная сложность связана прежде всего с большим числом вариантов, входящих в данный комплекс; один из очень сложных случаев представлен в Islam Observed (Geertz, 1968). Учитывая недостаточность моих познаний, я не хотел бы на данном этапе работы делать окончательные выводы по этому вопросу, поэтому позволю себе ограничиться тремя замечаниями. Во-первых, предлагаемый мною анализ современной идеологии не зависит от универсального характера холизма для условий сложных обществ несовременного типа: для установления принципиальной разницы и учета ее в ходе анализа достаточно существования общественного типа; существование третьего типа, без сомнения, осложнило бы, причем в значительной мере, решение вопроса, поэтому в моем тексте читатель найдет указание на то, что данная попытка есть лишь начало более полного анализа экономической идеологии. Во-вторых, предмет исследования оказывается намного менее проблематичным, если мы перенесем рассмотрение одной характеристики — «индивидуализма» — в принятой нами формулировке на целый комплекс характеристик современного общества (упоминание о подобном комплексе ниже в тексте данной работы). Втретьих, мы часто задаемся вопросом о различии путей, избранных теми цивилизациями, которые развивались под знаменами двух относительно близких друг к другу религий: христианства и ислама. Может быть, эти различия легче идентифицируются на фоновом плане, которому мы в своей работе уделили достаточно много места. В любом случае, с точки зрения, принимаемой нами в данной работе, полный сравнительный анализ, подобный тому, который я применил к Индии — начав с исследования географической ситуации и закончив рассмотрением современного состояния индийского общества , должен способствовать успешному исследованию мусульманской цивилизации.

2. В данном случае я, может быть, не говорю ничего нового, но лишь воспроизвожу уже известную тенденцию. Говоря о схоластиках, Шумпетер (1954, p. 85) упоминает универсалистскую школу О. Шпанна (18781950), в некотором смысле опережая, как кажется, данное исследование:

«Я не стану утверждать, что универсалистско-индивидуалистские категории не могут быть использованы в других, отличных от

наших, целях. При помощи этих средств, очевидно, могут быть описаны важные аспекты экономической мысли, в частности этикорелигиозные аспекты (см. также ibid. p. 784, n).

3. Во 2-м издании своей книги The Structure of Scientific Revolution Т. Кун несколько сузил значение термина.

4. См. мое эссе, посвященное Индии, «Nationalisme et communalisme», в издании 1967 г. (см. Библиографию), Приложение D.

5. Этот параграф можно рассматривать как резюме моего исследования гитлеровской идеологии. Всем научным дискуссиям о тоталитаризме (понятие тоталитаризма и пр.) совершенно определенно не достает одного — компаративистской перспективы. Выбор нацизма в качестве предмета дискуссии связан с обычаем рассматривать некоторую тенденцию в крайних формах ее проявления. Полученные формулировки используются как принципиальные, подходящие для целого ряда близких тенденций. Анализ ситуации в СССР не входил в круг моих задач, но, как кажется, в данному случае наша гипотеза (выделена курсивом) должна быть несколько модифицирована, причем не в части трактовки индивидуализма, заложенного в фундаменте марксисткой доктрины, но в части локализации и взаимодействия в обществе двух противостоящих друг другу тенденций. Более того, в отличие от нацизма, закат универсалистской идеи откладывается до тех пор, пока конечной целью провозглашается всеобщее освобождение (эмансипация). Однако, помимо того, что такая теоретическая цель вступает в конфликт с целями конкретного глобального общества («социализм в отдельно взятой стране»), практика показывает, а идеология признает, что в силе остается следующее правило: освобождение путем насилия, то есть утверждение определенных ценностей путем использования средств, фундаментально противоположных данным ценностям, является одним из внутренних противоречий системы.

Рихард Турнвальд

КУЛЬТУРНЫЕ ГОРИЗОНТЫ[1]

Психология развития

Луи Дюмон

Сравнение фаз младенчества со всей последовательностью психических и душевных состояний человечества с «когда-то» до сегодняшнего дня привело к позициям «эволюционной психологии». Это выражение приводило к недоразумениям, которые упрощали и провоцировали неверный взгляд на вещи. Могло появиться впечатление, что человеческое «развитие» передавалось очень разным культурам, и из каждой из них производил особенный род состояния души и духа. При этом слово «примитивный», возможно, первоначально понималось не как «низкий», а как «залог развития», как «зачаток» уже подготовленных, потенциальных, но ещё не развитых возможностей. В этом смысле здесь, конечно, есть аналогия с развитием отдельного ребёнка. Только у человечества всё происходит в бесконечной степени сложнее. Скорее всего, существует связь с процессом накопления и его дополнительными процессами. Сюда относится и то оказываемое ими влияние, которое часто сказывается только через десятилетия и более длинные отрезки времени. Всё же нельзя

[1] Thurnwald R. Des Menschengeistes Erwachen, Wachsen und Irren. Berlin, 1951. Перевод Д. Сосновского

забывать, что это накопление и его дополнительные процессы, как уже упоминалось, не распределились среди людей неравномерно, а на самом деле всегда работают только в отдельных группах людей — будь это большие или маленькие роды или расы, поселения или политические конструкты, цивилизации или культуры. При употреблении всех этих выражений мы должны оставаться сознательными. Под родами и расами подразумеваются объединения, созданные при преимущественно общем происхождении, под поселениями — при общем месте жительства, под цивилизациями — при общих навыках и принципах получения знаний, под культурами — при общих психических и духовных позициях и ценностях. Сюда можно добавить объединения по принципу языковой общности или художественного выражения.

Хотя отдельные области возникновения взаимодействуют друг с другом, каждое возникновение и формирование следует своим законам и направлениям, определяясь различными видами процессов накопления и дополнительными процессами.

Мы всегда должны осознавать, что всё «развитие» совершается сначала не только в отдельном человеке и функциональных группах, преимущественно — политических образованиях и культурах, что каждая отдельная жизнь в ней идёт согласно формированию, его виду, распаду и исчезновению. Из обломков формируются новые образования и культуры, похожее происходит у примитивных существ, например, у сальп. Упомянутые человеческие и функциональные группы появляются, образно говоря, как оболочка их духовной и умственной жизни. Если мы хотим продвинуться ближе к этому ядру, мы не можем игнорировать жертвующую жизнью и энергией оболочку, а также различный особый фон.

Его влияние глубже, чем кажется на первый взгляд. При этом нужно помнить, с одной стороны, как влияет отношение товаров широкого и личного потребления на духовно-умственное состояние определенной группы людей и, с другой

стороны, как свобода в выборе продуктов привлекает людей. Это значит, что возрастающее господство природы делает возможным улучшение уровня жизни, вследствие чего неосознанно пробуждаются технические возможности в эксплуатации сырья и сил. С этим связано использование исследований по всем направлениям, стремление использовать все «имеющиеся в распоряжении» материалы и силы. Что, однако, называется «имеющимся в распоряжении»? Хранящиеся в земле каменный уголь и железо не имели никакой ценности и значения для древних народов, не умевших ещё расплавлять каменный уголь и железную руду в построенных из кирпичей доменных печах, расплавлять и перерабатывать железо. Для того, чтобы приблизиться к этому опыту, понадобилось множество окольных путей, сначала — поиск камней для обработки, как у людей эпохи мегалитов, возводившие большие каменные строения во многих местах по всему миру. Здесь возникало открытие свойства плавкости металлов, затем — умение произведения древесного угля, использование его для получения высокой температуры при помощи различных устройств, например, воздуходувных мехов. Тогда появляются кузницы, отделка приборов, инструментов, оружия. Этот путь длинен, богат ошибками и путаницами. То одна, то другая группа людей способствовала «прогрессу», которую улучшал цивилизаторские орудия. Одни были больше технически одарены, другие — меньше. Вероятно, было так, что у одних технические достижения ценились выше, чем у других, что в это вмешивалось и просеивало культурное восприятие объединения.

Индивидуум и объединение

Вид, однако, при обретении отдельными группами его содержания должен был выглядеть руководящим концентрацией внимания, формированием смыслов, напряжением мышц. Вследствие этого все функции сосуществования сосредотачи-

вались на решающем инстинкте сохранения личности и воспроизведение общины. Психологически этот «эксперимент» над человечеством в центре поддерживается возможностью для индивидуумов делать опыты, а для группы — усваивать опыт, трансформировать его в обычаи и реализовывать. В этом отношении в результате возникли несущественные различия групп, которые частично объясняются изоляцией жилья из-за транспортных возможностей, как в Австралии и Америке, частично — такими «примитивным» условиям жизни как присваивающее хозяйство, которое делало разделение сложным, как у пигмеев бассейна Конго, многих австралийских племён, некоторых калифорнийских племён Северной Америки и т.д. Отдельно можно отметить и европейских цыган.

Однонаправленность установок

С поведением отдельных племён и их представителей мы можем ознакомиться, только принимая во внимание ситуацию, в которой жили, выживали и размножались эти люди, а также учитывая при этом средства, которыми они располагали, частично приобретя их сами, частично заимствуя у других.

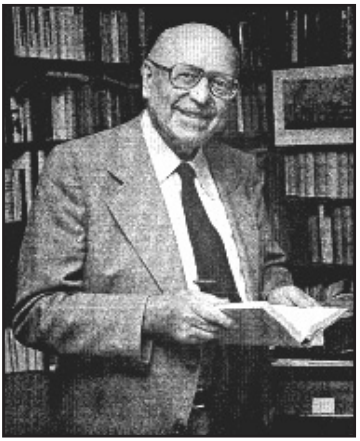
При использовании попавших в распоряжение технических достижений возникает возможность справляться с природой. При этом, такая возможность не сводится ни к какому однозначному выражению, так как, во-первых, прежние навыки первостепенной важности передаются, но новшества проваливаются — не столько из-за недостаточной изобретательности отдельных индивидуумов, сколько из-за консервативного отношения массы, состоящей из людей менее значительных способностей. Это обстоятельство объясняет медленность и трудность «прогресса» в освоении природы; во-вторых, однонаправленность образа жизни также с этим связана. Она проявляется в особенностях путешествий и поисков новых жизненных пространств. При этом тенденция к перемещению ограничена. Ищут места,

в которых можно вести традиционный образ жизни: полевой рабочий хочет обрабатывать поля, пастух ищет пастбище для скота, охотник-собиратель — возможности для охоты, рыбной ловли и место, где можно собирать. Насколько эти в какой-то мере «разъединенные» формы добычи питания совпадают со свойственными от природы или созданными устройствами, пока мало изучено. В Африке, например, неточно совпадает у по сей день существующих обществ с присваивающим хозяйством древних рас низкорослых бушменов и пигмеев, полевое крестьянство — у негроидов, кочевников и эфиопидов. Эти три основных формы добычи питания, являющиеся «культурными горизонтами», в сочетании со свойственными от природы и созданными устройствами и вследствие постоянной концентрации внимания на определённых явлениях и процессах в природе, повлияли на духовную и умственную жизнь. Эти на первый взгляд только экономические факторы в дальнейшем должны получить пристальное внимание. Кроме того, нужно обратить внимание на образ жизни с точки зрения взаимодействия племён, частей племён и групп различного происхождения, их поведение по отношению друг к другу, а именно при бракосочетании, подчинённости, рабстве и господстве, то есть социологические и политические факторы. Вследствие этого возникают новые культурные горизонты.

Вильгельм Мюллльманн

ИСТОРИЯ АНТРОПОЛОГИИ[1]

Растущая проблематика понятия «народ»



Вильгельм Мюллльманн

Факт, что общественное мнение и идеология в последние 200 лет в значительной степени повлияли на такие понятия как «народ» (“Volk”), «национальность» (“Volkstum”) и «нация» (“Nation”); чтобы самосознанию индивидов предоставить правовую основу, затронем вопрос — как подходила к этим понятиям наука. Такие цели ставили предпринимавшиеся в течение десятилетий попытки создания теорий народа, национальности и «этноса». Таким образом, «теория этноса» должна, в отличие от региональной этнографии, конституировать предмет этнологии после Широкогорова (Широкогоров 1923, 1924, 1931, 1935).

Старая этнография оперировала понятием «народ» однообразно и без теоретического отчёта, без перехода к социологическому исследованию этнически консолидирующих сил. Эскимосские племена, негры, тунгусские роды — всё это в ней называлось «народами». Новая этнология, напротив, отличает генетические фазы и варианты от этнических единиц: племен, групп, кланов, рас, каст и т.д., в конечном счёте относящихся

[1] Muehlmann W. Geschichte Der Anthropologie. Frankfurt am Main: Athenäum Verlag, 1968. Перевод Д. Сосновского.

к миллионам народов. Соответственно общие консолидирующие силы весьма различны в роде, в клане, в расе, в касте и т.д. Критерий социологического определения этнической единицы может лежать только в общем сознании и в самоотмежевании группы, что резко обозначил уже Самнер (o. S. 112f.). Род, например, является для большинства первобытных народов авторитетной для мышления и поведения и решающей единицей. Для китайцев также род был решающей единицей, и в этом смысле китайцы составляют вовсе не народ, а общество родов, свободное связанное культурой. В других обществах, обычно называемых «народами», авторитетным понятием является каста (например, у индусов, некоторых полинезийцев и этнических групп Судана), в Древней Греции такими были понятия гражданства или клиентелы. Этих примеров вполне достаточно. Этнос, таким образом, всегда являлся политическим понятием. Чисто материальный взгляд на национальность больше не является достаточным после результатов сегодняшней этнографической социологии. Национальность всегда представляет собой не природный факт, а производный от политики, то есть — результат волевых действий; это относится и к кланам, ещё больше — к развитым фазам этнических элементов.

Отождествление национальности и языковой общности (o. S. 71) сегодня больше не может иметь поддержки. Сегодняшняя этнология позволяет чётко увидеть, что это отождествление имеет корни в интеллектуальном наследии Гердера и романтиков (o. S. 67 ff.), она знает о их сильном воздействии на европейскую национальную политику и, в частности, может указать на тот факт, что почти каждый «национализм» в Европе начинался как языковой национализм (ср. o. S. 71), а также о том, что в результате этого через 100 лет в Азии и Африке в некоторых местах возникли совершенно искусственные «национальные» формации, так сказать, народные псевдоморфозы, имитирующие западноевропейские демократические идеалы.

Происхождение политического представления о народе из революционной идеологии “volontégénérale” было замечено уже Якобом Буркхардтом (ср. o. S. 144): «Только в больном, испорченном состоянии ссылаются на происхождение и язык как на спасительное уничтожение невыносимого, до тех пор пока не реализуется воля — без попыток считать себя лучше, чем раньше» (Hist. Fragm., Ges.-Ausg. VII 423).

Тоталитарная формула этой идеологии духовно-исторически была сформулирована в последнее время Талмоном (1952, 1955). Проблема с таким определением «национальности» ещё, конечно, не решена, но представляется достаточно ясным, что языковая принадлежность больше не является достаточной для классификации этноса.

Точно такими же недостаточными для этого являются факторы расы, государственно-политических рамок или культуры. Пока историческим исследователям нужно заниматься определением создающих, языковых, биологических, политических и культурных сил. То, что Хинтце, историк, сказал о больших народах, теперь принято относить и на счёт этнических групп вообще: они — «скорее большие объединения индивидуумов, чем однородные явления». В конце концов, мы будем исходить из той точки зрения, что «этнос» сначала должен пониматься как гипотеза, как нечто, заполняющее «пустое место» благодаря историко-социологическим исследованиям, и уже от неё позже продвигаться снова к типам.

Новая политическая социология также выступает против идеализации категории «социального», что подчёркивается учениками Ратценхофера, Смоллом, Уордом и Самнером в работах о реальности интересов и конфликтов. Также борьба и войны выглядят социально связанными. Социологию войны изучал С. Р. Штайнметц (1928) в своём эпохальном труде; за ним последовал Сорокин (1937: III). Также обращалось внимание на большое генетическое значение родовых междоусобиц для образования общих культурных традиций между борю-

щимися группами, особенно — для института регулируемой борьбы, который, в свою очередь, является генетической предпосылкой для образования настоящих (легальных) мирных условий; «война» и «мир», таким образом», неразрывно связаны друг с другом (Мюльманн, 1962). Этнология никогда не может рассматривать этнос изолированно (как романтичная «этнография»), но только как историческую взаимосвязь этнических единиц. Это — основа понятия «этнос», которое должно пониматься не как состояние, а как система или социальный процесс. Этнос выстраивает себя, свой характер и своё душевное состояние как общность сознания и воли только на контрасте с другими этническими единицами, как уже заметил Гумбольдт (o. S. 66). Существование (Dasein) этноса станет наиболее осязаемым в «жизненно важных ситуациях» (Ясперс), главным образом — в ситуациях борьбы. Грегори Батезон обозначал (1936) ускоряющееся формирование характера находящихся друг с другом в контакте групп как «схизмогенез» (“Schismogenese”). Этот термин удачно выражает социально-психологический закон. Такие взгляды особенно важны для оценки современных взаимосвязей народов, так как возникновения сегодняшних средств коммуникации, войн, международных отношений и мировой экономики взаимозависимость народов такой сильной, какой она никогда ранее не была, они в известной степени изменили географию и человеческие общества нашей планеты, сместили их ближе друг к другу. Совокупность всех этих этнических общностей образует мощную исторически устойчиво изменяющуюся структуру. Её части уступают «устойчиво растущим единицам». Некоторые общества, которых не много, растут за счёт ассимиляции множества меньших. Разумеется, новое раздробление внутри происходит взаимно. Сохранившиеся группы, которые избежали ассимиляции — «примитивные народы», они ни в коем случае не «коренные народы», скорее — конечные продукты процесса отсеивания. Ассимиляция — неотъемлемый процесс

этногенеза, который также обеспечивает дифференциацию этнологических групп — племён, объединений, кланов, рас и т.д. То, что мы знаем об этноистории и этногенезе групп, является явной противоположностью представлений, которые формируются в их мифах и исторических легендах о собственном «происхождении»: «генеалогическая гипотеза», опровергнутая расовой биологией, не прочна и этнологически, резко расходятся «этногенез» и «этногония» (Мюльманн,1944, 1962, 1964). Результат исследований упирается в логическое затруднение: обоснования, которые придумывают «народы» для своей этнической сплочённости и общего самосознания, не согласуются с фактами; но несмотря на это они являются составными частями «объективного духа», реального и действующего. Нет никакого рационального обоснования для самоидентификации индивидуума через определённую этническую единицу; и всё же эта самоидентификация — по всем параметрам подлинна, а вовсе не фарс.

Актуальные групповые конфликты появлялись, прежде всего, в странах с сильно этнически и расово смешанной миграцией, то есть, главным образом — в Новом Свете, особенно — в Соединённых Штатах и Южной Африке. Возникшие здесь «расовые проблемы» в первую очередь — не биологические, а социологические. Американские негры, например, не образуют никакой расы, согласно биологическому определению, однако, они владеют восприятием иного качества, основанного на Мысознании (ср. o. S. 196). Также результатом биологического смешения негров с белыми стали проблемы контакта, конфликтов и культурного приспособления, которые не могут быть решены при помощи методов расологии, но требуют социологического инструментария. Расовое сознание и расовые установки начинают исследоваться социально-психологически, при этом расовое смешение оказывается проблемой не только биологии метисов, но и по ряду причин — проблемой социологии (Рейтер, 1918). Этнические и культурные проблемы контакта

так называемых молодых группы населения в Соединённых Штатах также подлежат социологическому и социально-психологическому анализу. Американские социологи изучили эти вопросы в течение последних двух десятилетий довольно подробно. Проблемы негров и мулатов изучали, помимо прочих, Э.Б. Рейтер (1918, 1927), М. Дж. Герсковитц (1928), К. С. Джонсон (1930), Е. Ф. Фрациер (1932), Т. Дж. Вуфтер (1933) и С. Дж. Чемпион (1938). Вопросы культурного и социального приспособления меньшинств в Соединённых Штатах изучали в монографиях или совместных работах В. И. Томас и Ф. Знанецки (1918-1920), Ф. Дэвис (1920), Е. С. Богардус („Immigration and Race Attitudes“, 1928), Паулин В. Янг (1932), Дональд Янг (1933), Л. Дж. Браун (1933), Т. Дж. Вуфлер (1933), Г. Х. Дункан (1933), Б. Шрике (1936), Ф. Дж. Браун и С. Дж.. Роуцек (1937). Благодаря им появились не только отдельные знания, но и обширный материал для социологической теории. Определённого внимания потребовало и так называемое «восстание цветных», а во многих частях Земли наблюдалось появление «националистических» течений (Передняя Азия, Индия, Китай и т.д.), таков сегодня политический аспект бывшего всемирного культурного контакта. Выхватывать эти вопросы из обычной политической и литературной среды и подвергать их объективной этнологической обработке — особенно трудная задача (ср. работы Е. А. Росса, 1911-1923, Герберта А. Миллера, 1924, 1933 и В. Е. Мюльманна, 1936). Наблюдаемые факты показывают, что импорт западных демократических идей свободы только обостряет кризис в странах Востока и увеличивает пропасть между старшим и молодым поколением, часто провоцирует у руководителей возникновение фальшивых установок, которых, однако, вовсе не достаточно для того, чтобы скрепить народы, не имеющие для этого предпосылок. Такое положение вещей позволяет понять, что до сих пор все попытки создания «теории народа» оказались неудовлетворительными. Она могла бы опираться только на сравнительные этнографические

исследования, материала, который предоставили европейские народы, для этого недостаточно. Однако сравнительные работы Макса Вебера уже сегодня могут объяснить — почему, например, китайцы и индийцы до сих пор не стали «народами» по меркам европейских обществ. Этим обществам, выходящим за пределы деревни, рода или касты, чувства солидарности и ответственности, не хватало (хотя у них есть города) настоящей, сильной буржуазии, появившейся на Западе в цехах и корпорациях, и — прежде всего — не хватало идеала ответственной перед собой личности (ср. o. S. 172), который не был создан на Западе протестантским отношением к Богу, но сформировался под его влиянием. Кроме того, им не хватало рациональной организации работы, которая контурами и формой обязана западноевропейской науке, этому «царству чистой подлинности» (Н. Хартманн, 1962: с. 376 и далее). Вместе с тем, известно, как минимум, несколько важных критериев развития «народов». Вебер по крайней мере приблизился к этнологической интерпретации их состояния (Мюльманн, 1966: с. 5 и далее). Однако необходимо чёткое отделение феноменов этногенетического объединения (Гиддингс) от других форм групповой интенциональности. Современные насчитывающие более миллиона народы Европы и Америки содержат не только этногенетические элементы, но, несомненно, и другие, которые ни в коем случае нельзя сводить к главному знаменателю «коллективного сознания» Дюркгейма, но лучше определять как феномены объединения (Гиддингс). Николай Хартманн подчёркивает (1933: с. 302 и далее), что «народному духу» подошли бы объективность и индивидуальность, но не реальная личность, следовательно, и не адекватное сознание. Отдельный человек, скорее всего, всегда им обладает, но его сознание не соответствует объективному духу. Уже из этой классификации следует единство отдельного человека и этноса; их объективный критерий — народные убеждения (в усиленном виде — «национализм»), исследования которых представляют

собой одну из самых трудных проблем психологии народов. В замечательной работе мюнхенского феноменолога Александра Пфэндера (1870-1941) «Психология мышления» (1913-1916) уже обращались к проблеме «поддельного» и «настоящего мышления». На самом деле, дискуссии двадцатых и тридцатых годов о «неясной национальности в изменении убеждений» (Роберт Бек, 1936) были связаны с Пфэндером, однако, не всегда были свободны от тенденций при обращении к проблеме с общенациональной точки зрения. В Соединённых Штатах вопросами национальной психологии занимались В. Б. Пиллсбури (1919), Партридж (1919) и Джордж М. Стрэттон (1929). Это оставалось, однако, областью европейских исследователей, так как проблема национальности возникла в Европе XIX века. Наибольшую научную ценность прежде всего имели работы нидерландцев С. Р. Стейнметца (1920) и Иохана Хуицинги (1940). Выяснилось, что принципиальное положение неопределённости в отношении «национальной» принадлежности встречается значительно чаще, чем ясное понимание в рамках «государства-нации»; прежде всего, в этнических пограничных положениях встречаются психологические ситуации, которые противостоят ясному решению в пользу одной из альтернатив. К похожему мнению, вероятно, пришёл и Гиддингс (o. S. 113), когда он осознал, что современные демогенические объединения многочисленных народов уже прошли фазу этногенетического объединения, причём выражение «демогенические» удачно передаёт связь этого процесса с развитием современной демократии. На похожем уровне лежит разграничение между «народом» и «массой», обозначенное Ле Боном (o. S. 118). В массовых феноменах все демогенические общества обнаруживают сходства, относящиеся к сверхэтническим. Вопрос — является ли достаточным понятие «массы» для того, чтобы описать все явления, которые сюда относятся, кажется, вопреки уточнениям Теодора Гайгера (1926), Леопольда фон Висе (1929), Вильгельма Флойгельса (1930, Дэвида Рисмана (1950) — кроме всего прочего, очень

спорен. Зато мы располагаем сегодня большим количеством более конкретных социально-психологических исследований (преимущественно — американских) о различных аспектах масс: коллективное поведение во время революций (П. А. Сорокин, 1925, Э. Д. Мартин, 1920, Лайфорд П. Эдвардс, 1927), об общественном мнении, средствах социального и политического контроля, прессы, пропаганды и т.д. (Вальтер Липпманн, 1922, А. Л. Лауэлл, 1923, Ф. Р. Кент, 1923, 1928, Ф. Е. Ламли, 1925, Роберт Мичелс, 1926, 1933, Харольд Д. Лассвэлл, 1927, 1930, Э. Л. Бернейс, 1928, Питер Одегард, 1928 и др.).

В целом можно сказать, что сегодняшнюю этнопсихологию — там, где она себя таковой называет (как у Турнвальда, 1925 и Абеля Мироглио, 1946), не следует путать с исследовательским направлением Лазаруса-Штайнтхаля или Вундта с тем же названием. Проще найти идейную общность с «политической» (то есть социальной) психологией Уастиана (o. S. 89).

Человеческие возможности

Из анализа революционных изменений в новейшей эпохе человечества становится ясным, что понятие человеческой «широты взглядов» изменяется, приобретая сомнительный оттенок и оказываясь в абсолютно открытой ситуации, в которой невозможно давать какие-либо прогнозы. Ясперс (1931: 182) полагает, что 6 тысяч лет продолжающейся человеческой истории — период доказуемого умственного прогресса (s., o. S. 184) — не даёт никаких прогнозов в отношении того, чем ещё может стать человек. Нужно установить, что вышеупомянутые генетические ряды обязательно указывают также на (относительное) развитие духа; это нужно подчёркивать при сравнении с возможностью материалистической интерпретацией технических рядов; такая интерпретация результатов Моргана, Огбу и Турнвальда была бы также неудачной, будучи слишком идеалистической. Различные авторы пытались разграничить поня-

тия «развития» и «истории», противопоставляя их друг другу. Вилли Хеллпах рассматривает только исторические интерференции как истинно творческие в ходе развития; о «творческом развитии» (Бергсон) речи идти не могло — только о “historia creatix”. Исторический индивидуум мог бы не только ускорять или замедлять разработки (как хотели Бурдо и Ратценхоф), но и изменять избранное направление творчески (что соприкасается с точкой зрения Сорокина). — Это воззрение сегодня, пожалуй, разделяется всеми, причём, конечно, и в степени возможного отклонения политически творческой личности от общепринятых представлений. Сегодня эволюционно-материалистическая интерпретация постепенно модифицируется и советскими этнографами, которые, разумеется, подчёркивают в теории и её изображении — прежде всего, в технике музейной выставки — только эволюцию, то есть — логический ряд оружия, инструментов и т.д. Марксистская этнография ни в коем случае не является только лишь результатом большевистского учения, но питается и марксистским наследием русской социологии XIX века, которая после смерти более идеалистично настроенного Л. Штернберга (1861-1927) снова оживилась. Советские этнографы понимают социологические типы роды, клана и племени согласно эволюционной шкале как «пережиток предкапиталистических обществ» и делят их на первобытно-коммунистические, первобытные, первобытные расколовшиеся, феодальные, капиталистические и, наконец, социалистические общества. Развитие выражается в прогрессивно образовании классов, как у Ф. Оппенхаймера (s.o. S. 116). Они, как Морган, видят двигатель развития в технике добычи питания. Поэтому подразумевающаяся общая теория культуры (продвижение вновь к коммунизму) позволяет назвать теорию развития советских этнографов одной из разновидностей теории циклов. Её основным недостатком является не столько в установленной схеме последовательности, отсчитывающую генетический ряд, по крайней мере, от первобытных, после-

первобытных и смешанных обществ, сколько выбор только однобоких эволюционистских и детерминистских категорий и страх признать дух как действительность. Последовательный — то есть чистый — эволюционизм, не учитывающий исторических интерференций генетических рядов, неизбежен для материализма (ср. Шотт, 1960 и из недавнего — исследование Дюнна и Дюнна, 1967).

Хеллпах также пока не смог ответить на вопрос о критериях «исторического веса» (Мюльманн, 1938). Заключаются ли они в особенных событиях и случаях, кризисных разгрузках, революциях, войнах, образовании государств, то есть — в истории — или лежат в очевидных функциях и постоянстве (Бурдо), критически рассматривающем эти события? Во многих конкретных случаях решение этого вопроса так же сложно, как и родственная ему проблема определения критерия исторической «эффективности» (Эдуард Мейер, Эдуард Шпрангер). Где критерий для «самоформирования» (“Sich-zur-Existenz-bringen”) определений развития (Гегель)? Эти вопросы указывают на внутреннюю трудность окончательного отделения «развития» от «истории» и на существование между ними континуума. Они являются лишь аспектами того главного процесса (так же, как и «общество» и «индивидуум»), а не разделёнными процессами, как считал О. Хинтце (s., o.S. 167).

Между строгим логос-научным (“logoswissenschaftlichen”) тезисом со строгим определением (и, следовательно, возможностью точно определить развитие событий) и историческим противопоставлением с полной неопределённостью (свободой — и, следовательно, полным отсутствием такой возможности; или, в терминологии Макса Вебера: между адекватной и несоответствующей причинно-следственной связью) лежит всё человеческое познание. Каждая формулировка познания — это синтез. В истории он находится ближе к историческому, в социальных науках — к логос-научному-полюсу. «Чистая» эволюция трактовала бы всю человеческую эволюцию в чи-

стых законах науки с возможностью точного прогноза будущего развития событий, причём нужно понимать, что точный прогноз тождественен с абсолютным определением будущего развития событий, то есть с человеческой несвободой. Эволюционный принцип происходит не из естественного знания (как утверждают его «гуманитарные» критики), а из логос-научного усилия, которое, по меньшей мере, после того, как Вико сыграл свою роль в изучении антропологии.

Однако возможно не стоит окончательно отбрасывать идею человеческой свободы, если не настаивать на том, что человеческие опытные науки не должны иметь ничего общего с «философией». Признание исключительно детерминирующих сил (действующих внешне или «внутренне», как, например, инстинктивные структуры), всегда направлено на то, чтобы дать человеку научно обоснованное алиби перед прямой ответственностью; это, вероятно, является даже эмпирически доказуемым утверждением.

Итоги

Западноевропейская антропология — захватывающая и прекрасная в своей неповторимости попытка человека понять самого себя по отношению к миру. Возникшая в эпоху, когда свободные и ответственные люди создавали блага, она привязана к этой эпохе. Поэтому то, в какой форме она предстанет после радикальных культурных перемен наших дней — трудно пока представить.

Тем не менее, нужно стремиться к позитивной перспективе. Едва ли стоит думать, что дух вселенной вдохнул в грудь человека стремление и свободу к самопознанию, чтобы в конце концов бросить его обратно в ничто. Всё, что человек знает о себе, слишком незначительно и было добыто слишком легко по отдельности, но в совокупности оно имеет вес. Каждая школа и теория всегда предлагает понимание только одной стороны

дела. После Сорокина главная задача учёных теперь — не противопоставлять одну «правильную» теорию остальным «неправильным», а уравновешивать их друг с другом. При вечном колебании теорий, предлагающих только части всей правды, мы бы всегда чувствовали, что находимся близко к окончательной истине, но не способны охватить её до конца; это было бы не скептицизмом, а только означало бы, что абсолютная правда «бела» (он имеет в виду — смешана из всех цветов) и, возможно, доступна только божеству (Сорокин, 1937, I 475). При этом вспоминают о дильтеевых трёх философских группах, которые всё дальше отдаляются друг от друга, как льдины — так, что и те мыслители, которые хотят установить между ними связь, в конце концов оказываются с одной из трёх сторон, чтобы не погибнуть (Дильтей, Ges. Sehr. VIII, 1960: 223). Несомненно, вышесказанное можно отнести и к антропологии (причём тут тремя сторонами дело не ограничивается). Это очень удачно показывает однобокость «необходимости решать»

(“Sich-entscheiden-Müssen”) (ср. Также Дильтей, Ges. Sehr. VII, 1927 : 206) и может уберечь нас от жарко почитаемого сегодня фетиша приговора и партийности. Это в гораздо большей степени зависит от разрешения этой трагической ситуации и ускорения процесса разделения «школ» и «теорий» друг от друга, вследствие того, что он переносится в познаваемый субъект. По крайней мере, это позволило бы уменьшить трудности диалога между отдельными школами — и особенно между естественными и духовными учёными. Несомненно, сегодня преобладает определённое чувство безнадёжности и безграничности из-за осознания неизбежной односторонности всего антропологического познания. До сих пор антропология в основном действовала как расколдовывающая наука, как инструмент снятия чар мира и открытия природы человека. Идеалистическая картина человека была окончательно разрушена. Но этим заканчиваться дело не может. Ведь любое разрушение оставляет только неприкрытую «ткань», освобождает

материю. С точки зрения материализма, «расколдовывающая антропология» — всего лишь симптом культурного кризиса Западной Европы, а также обещание, что за ним что-то последует. Материализм вовсе не мёртв, в него верят массы в больших демогенных обществах современной цивилизации. Это демонстрирует положение науки о том, что смысл познания никак не связан с заинтересованностью в практических результатах. Причастность к результатам науки ещё вовсе не означает причастность к её смыслу, поэтому вера современных масс в науку — суеверие, которое резко пропадает при научных распрях, давай пространства для мошенничества и таким образом «уничтожая всюду субстанцию человеческого бытия» (Ясперс, 1931: 123 f.).

Антропология сможет защитить от этой опасности только в том случае, если она станет открытой новому философскому сознанию. Она должна исходить из того, что изучающий проблему человек находится в вечной близости к Божественному, которым и сам является, что он, однако, не сможет никогда его полностью охватить. Так же, как — в разделах антропологии — знание религии, например, ещё не означает религиозности, а выражение национальности — ещё не принадлежность к народу или пафос определённой расы — ещё не тождество с ней, так и полное знание человека ещё не означает знание человеческого бытия. Антропология не видит в человеке больше, чем объект, т.к. человек противится вероятности оказаться лишь результатом или лишь носителем функций — и это правильно, ведь последовательность такого эмпирического функционализма привели бы к уничтожению субстанции человеческого бытия, то есть к мировой катастрофе. В этом заключается смысл больших ревизий нашего мышления, наступивших вместе с новым столетием.

Сергей Михайлович Широкогоров

ЭТНОС [1]

Значение среды для этноса. Этническая устойчивость и константа ω. Импульсы изменения. Обобщение из сопоставления импульсов изменения.

С. М. Широкогоров

Не только географические условия, но и производные, — создаваемые культурою, — сами формируют среду для этноса, каковыми являются, например, домашние животные, новые материалы и т.д. В отношении неизолированного этноса среда образуется не только указанными элементами, но и другими этносами, от которых ему приходится заимствовать многое, с которыми ему приходиться вступать в сношения, — дружественные, нейтральные или враждебные, — с которыми ему приходиться в одном случае смешиваться, а в другом случае вести борьбу до полного уничтожения одного другим. Это и есть этническая среда.

Не нужно особых усилий анализа создающихся отношений, чтобы ощутить разницу положений этноса, допустим, среди этносов монгольской культуры и суданской (в Африке), среди южно-американских этносов и, допустим, славян Центральной Европы. Степень давления соседей и степень влияния, наконец, возможность смешения различны в обоих случаях.

[1] Широкогоров С.М. Избранные работы и материалы, Книга 1., Владивосток, Издательство Дальневосточного университета, 2001.

Таким образом, для каждого этноса другие этносы являются также средою, которая в свою очередь может изменяться под влиянием наблюдаемого нами этноса, а поэтому изучение этих отношений, — среды этносов, — представляется необходимым для уяснения положения, культуры и происхождения этноса. Это обстоятельство заставляет рассматривать этносы в цепи их отношений с другими этносами, без чего их изучение оказывается безусловно невозможным и это применимо не только к цивилизованным нациям, но и к народам, стоящим на более низких ступенях развития. Если изучение истории и целого государства цикла европейской цивилизации без рассмотрения всей этнической среды приводит к ошибкам, то по отношению к этносам более низкой культуры приходиться признать тоже самое. Общественные институты, верования и даже материальная культура, допустим, бурят совершенно непонятны без изучения монголов, их соседей, — русских и китайцев, — как невозможно уяснение русских институтов и истории России без изучения истории монголов, Китая и т.д.

(Если опустить период регистрации фактов летописцами, изучение истории России началось лишь с развитием наук в России вообще, принесенных в нее с Запада не только первыми учеными иностранцами, но и русскими учеными, воспитывавшимися в Европе. Кроме того, со времен Петра Великого Россия приняла общее культурное направление на Запад и, и отвергая все восточное, имитировала Европу, — «Свет цивилизации с Запада», — а поэтому для поддержания своего значения на Западе русским волей-неволей приходилось доказывать западно-европейское происхождение своей культуры. Вследствие этих обстоятельств история России в изложении ее русскими историками оказалась совершенной только с одной стороны, — со стороны влияния на Россию Европы, а культурному влиянию (среда этническая) со стороны Востока было уделено скромное место «татарского ига». Несмотря на то, что как по происхождению (антропологически), так и по куль-

туре русские связаны едва ли не больше с народами и историей Азии, — монголов, тюрков и Китая, — чем с народами и историей Западной Европы, истории азиатских стран у нас совершенно не уделяется место, между тем как с точки зрения истории Азии образование Московского государства, т.е. первого русского государства, быть может правильнее было бы рассматривать, как результат распадения величайшего государства Азии, созданного под главенством монголов (Юаньская Династия) в Китае, культурные влияния которых, быть может, сыграли и роль фермента единения для мелких, враждующих между собой этнических единиц, образовавших позже Московское государство. Вот почему в изложении истории России и ее культуры у большинства историков чувствуется тенденциозность. Этот пример может служить хорошей иллюстрацией того, как трудно уяснить себе этнографию (и историю, конечно) народа, изучая ее вне полного освещения со стороны влияния всей этнической среды).

Если мы устанавливаем таким образом, что фактор этнической среды имеет первостепенное значение при изучении этносов, то возможные степени влияния одного этноса на другой составляют различные комбинации между этническими отношениями и условиями существования изучаемого этноса, а сила и мощность этносов, окружающих изучаемый этнос, определяют условия взаимных отношений соседних этносов и интенсивность влияния этнической среды.

Каждый этнос ведет борьбу за свое существование и если он может противостоять другим этносам, то он выходит победителем и может продолжать свое распространение по территории, что является внешним выражением его роста. Таким образом, перед каждым этносом стоят задачи: приспособление к первичной среде, создание вторичной среды и приспособление к ней, — порождающие некоторую внутреннюю организацию (социальную культуру), если таковая требуется необходимостью приспособления к первичной и вторич-

ной средам. Внешним выражением приспособления служит численный состав этноса, который может быть растущим, неподвижным и падающим. Наконец, этническая среда ставит этносу еще одну задачу: создание отношений с другими этносами, причем эти отношения могут принять самые различные формы, — форму сотрудничества, форму взаимных выгод, форму паразитизма и форму поглощения или слияния, если не происходит полного уничтожения или вытеснения одного этноса другим, что зависит, конечно, прежде всего, от мощности этноса.

В чем же заключается мощность этноса? Как и вид, этнос задачею своей имеет отстаивание своего положения среди других видов и этносов, отстаивание права на жизнь; путями же к этому служат, прежде всего, приспособление к среде (первичной или вторичной) и далее, умение противостоять натиску других этносов и использовать их в своих интересах. Формы приспособления к среде первичной дают, как мы видели, большое количество вариантов, но не меньше получается комбинаций и при приспособлении к этнической среде. Для этноса признаками, указывающими на умелую приспосабливаемость в отстаивании своего права на жизнь, являются, прежде всего, его численный состав по отношению к другим этносам (при условии подобия культуры) и сохранения численного состава на определенном уровне. Численное превосходство этноса при различии культур двух этносов может терять свое значение. Так, например, многочисленный этнос, лишенный высокоразвитой материальной культуры, не может противостоять немногочисленному этносу, обладающему высокой культурой, которому эта культура дает возможность подчинения и даже уничтожения первого. Примеров подавления более культурными этносами менее культурных можно привести бесчисленное множество, особенно же много таких примеров дает колонизационная деятельность высококультурных государств. Поглощение китайцами аборигенов Южного Китая почти уже закончено, культурная ассимиляция немногочисленны-

ми римлянами галлов была проведена с быстротой двух-трех столетий, культурная ассимиляция населения современной Забайкальской области протекла в два столетия, причем русские были, конечно, в значительном меньшинстве. Но этот процесс усиливается, конечно, при колонизации, ставящей своей целью уничтожение аборигенов, как и других «вредителей» вновь занятой территории, — немногочисленные англ… (фрагмент текста утерян) …другим. Если взять, например, земледельца и промышленника, то из двух этих этносов большее влияние будет иметь промышленник, ставящий в зависимость от себя земледельца путем постоянного и привычного снабжения земледельческими и другими орудиями, путями сообщения и т.д., но и высокоразвитое земледелие этноса дает ему перевес перед земледельцем, ограничивающимся низкой техникой земледелия. Поэтому сельскохозяйственные продукты Соединенных Штатов могут конкурировать с продуктами России, а русский земледелец-колонизатор в Китае или Японии не может выдержать соревнования. Поэтому также влияние армян, — торговцев и промышленников, — гораздо значительнее влияния грузин, — земледельцев. Эти соображения приходится иметь в виду при определении значения численного состава исследуемых этносов.

Итак, из двух этносов, имеющих подобную культуру, более приспособленным приходится считать имеющего большую численность населения. Примером этого могут служить буряты Забайкальской области, численный состав которых определяется приблизительно в триста тысяч, и тунгусы кочевые, численный состав которых едва ли превышает несколько тысяч, давая все преимущества первым (тунгусы кочевые не только заимствовали способ скотоводства, но даже и язык бурят, и ассимиляция их бурятами почти закончена).

Второе положение, — сохранение уровня численного состава, — также нуждается в пояснениях. Весьма сильно распространено в социологической и особенно исторической и политической науках мнение, что каждый этнос (или нация)

должен численно увеличиваться, а численно нерастущие этносы (или нации) вырождаются. Принимая во внимание междуэтнические отношения, существующие в Европе, должно признать, что это мнение, конечно, вполне естественно и понятно, но совершенно ошибочно и вот почему именно: при наличии неизменяющейся культуры для этноса существует предел его размножения. Если же данная территория при данной культуре может прокормить данный этнос, то без изменения культуры он не может увеличивать свой состав. Следствием этого является то, что прирост населения, превышающий возможность его прокормления, так или иначе погибает, или же у населения ограничивается количество рождений. Вот почему среди многих этносов продолжает еще существовать легализованное, т.е. получившее признание государством или обществом, детоубийство, аборт и регулирование зачатия, к чему некоторые народы, как например, древние евреи, относились как к преступлению и греху, наконец, убийство престарелых и т.п. обычаи, возмущающие этносы, непрактикующие их, но у этих последних регулятором является фантастическая смертность детей, запрещение ранних браков, воздержание от браков в разных формах (в том числе и монашество) и т.д. Все эти обычаи и нормы вне зависимости от их объяснения, каждого в отдельности, позволяют вынести за скобку одно, а именно: сокращение прироста населения. Если взять, например, легализацию убийства девочек, — обычай, приводивший в уныние европейцев, — то действие это было актом добродетели со стороны родителей, подчинявшихся принципу общего блага, — сохранению ограниченного населения. Убийство престарелых, доведенное до сложной обрядности на о. Борнео, было актом полурелигиозного значения. На о. Борнео батаки приводили долженствующего умереть старика к высокому дереву и помогали ему зацепиться руками за ветвь, на которой он и повисал, а в это время собравшиеся для обряда начинали с соответствующими песнями танцевать вокруг висящего

старика, пока тот обессиленный не падал на землю и не съедался танцующими. Убийство стариков у народов Америки было обязанностью сына, в Китае обычай оставления стариков, достигших 60 лет, без пищи, как это практикуется у чукчей и эскимосов, оставил воспоминание в виде сказаний и особого почета к этому возрасту. Возмущающиеся этими «дикими» обычаями европейцы изобрели десятки способов выкидывания плода, небезызвестных другим этносам, как например, папуасами и др., что еще так недавно каралось законом; в России, где смертность детей колоссальна, действует закон, воспрещающий аборт, и остаются малоизвестными способы предохранения от зачатия, но зато сильно развито возмущение обычаями перечисленными выше, как вызывают они возмущение и у английской женщины, выходящей замуж в среднем на 6 лет позже русской женщины, т.е. когда она начинает уже в значительной степени увядать (Средний возраст английской невесты в первом десятилетии настоящего столетия был около 30 лет, а русской невесты — около 24 лет).

Таким образом, каждый этнос, избирая тот или иной способ урегулирования прироста населения (или движения его по легко поднимающейся прогрессии), не осознавая конечной цели и причин, применяет этот способ в какой-нибудь для себя приемлемой и понятной форме. Так, например, детоубийство часто принимает форму религиозного жертвоприношения, а борьба с зачатием и практика аборта рационалистическими европейцами объясняется как забота о наилучшем воспитании других (настоящих или будущих) детей; поздние браки объясняются необходимостью «подготовки к жизни»; отказ от брака принимает либо религиозную форму, либо моральную, наконец, политика русского крестьянина по отношению к детской смертности находит свою успокаивающую формулу в воле Божьей: «Господь прибрал». Итак, как и большинство биологических функций этноса, эта функция принимает некоторую вуалированную форму, подчиняющуюся общему культурному состоянию этноса.

Из приведенных выше примеров и анализа их следует, что количество населения регулируется ограниченностью территории, находящейся в распоряжении этноса и ограниченным же ростом культурности (вторичная среда). Территория, которая необходима для прокормления некоторого количества населения при помощи охоты, всегда должна быть больше, чем территория необходимая для прокормления того же количества населения, занимающегося скотоводством, и далее, для земледельца требуется меньше земли, чем для скотовода кочевника, а для этноса, занимающегося промышленностью, — еще меньше, чем для земледельца, т.е. чем интенсивнее эксплуатация территории, тем большее количество населения оно может прокормить.

Рассмотрение распределения плотности населения на Земном шаре дает иллюстрацию этого положения, хотя при этом не следует упускать из виду, что территория, пригодная для заселения, не всюду распределена равномерно, и на картах плотности населения не учтено соотношение действительно заселенной территории и территории, не могущей быть заселенной, — болота, пустыни, скалистые горы и т.д. Итак, плотность населения зависит от степени культурности этноса и таким образом при неизменяющейся территории и культурности избыток рождаемости над смертностью есть величина постоянная и равна 0; что можно выразить также иначе, а именно: отношение плотности населения P, которая в свою очередь есть отношение количества населения q к территории T, т.е. $P = q/T$, к культурности S есть величина постоянная, т.е. $q/ST = P1/S1 = P2/S2 = \ldots = P/S = \omega$ и $q/ST = \omega$.

Отсюда явствует, что этнос невымирающий не может увеличивать своего состава без изменения величин S (культурности) и T (территории), и выражение $q1/ST = \omega$, где: $q1 \geq q$, а q1 и q есть количество населения в разные годы, невозможно, так как с уменьшением плотности должна измениться величина S и T или одна из двух, что есть состояние нарушенного

равновесия. Итак, формулу $q/ST = \omega$ можно также определить как формулу этнического равновесия, а ω как коэффициент этнического равновесия.

Из сказанного явствует, что выражение «вымирающий народ» в этнологическом смысле приходится употреблять только при учете моментов, — культуры, территории и количества населения, — на протяжении некоторого времени, определить которое не всегда также возможно. Если, допустим, происходит увеличение территории и культурности, но количество населения сохраняется прежним или увеличивается непропорционально росту S и T, то это будет уже состояние вымирания, хотя биологически его, быть может, и нет, и в то же самое время уменьшение территории и утеря культурности при сохранении прежнего количества населения дает право заключить об этническом росте этноса.

В виду того, что при дальнейшем изложении мне придется вернуться к этому вопросу, пока я не буду приводить иллюстрации к этим положениям.

Итак, положение: сохранение уровня численного состава следует понимать не абсолютно, а относительно, принимая во внимание сделанные пояснения.

Эти внешние признаки, однако, не исчерпывают всех признаков, так как даже при условии поддержания желаемого состава и уровня, может происходить замещение антропологических типов одного другим, и, таким образом, по истечении времени может произойти полное замещение одного типа другим со всеми последствиями, вытекающими отсюда, как например, несомненная связь некоторых психических и умственных качеств с антропологическими типами. Таким образом, этнос в смысле принятого нами определения может совершенно погибнуть без проявления видимых резких признаков происходящего процесса, по признакам наибольшей мощности этно… (фрагмент текста утерян) … звития и в состоянии гибели. Эта классификация безусловно име-

ет свои градации, величинное значение которых при дальнейшем изучении явлений в этносе, вероятно, удастся найти.

Исходя из принципа равновесия культуры (См. ранее, главу II), слагающейся из культуры материальной, социальной и духовной, можно установить, что нарушение равновесия приводит в состояние неустойчивости всю культуру, а вместе с тем и этнос. Таким образом, утеря этносом культурных особенностей без замещения их эквивалентом той же культуры, сохраняющим равновесие, знаменует собою для этноса утерю им этнического облика и его этническое вырождение, вне зависимости от того «выше» или «ниже» замещающая культура теряемых особенностей. С этой точки зрения ирокезы, ставшие американскими фермерами, так и тунгусы в Забайкалье, перешедшие на скотоводство, суть вырождающиеся этносы.

Физическое вырождение этноса я определяю как процесс физического вымирания, уничтожения особей (тасманийцы, бушмены, ительмены и др.), или же как постепенное замещение одного антропологического типа другим (осетины, южные германцы, греки и т.д.) при сохранении этнографических признаков. Таким образом, и в том и в другом случаях происходит процесс умирания этноса, являющийся следствием нарушения этнического равновесия.

Выше была приведена константа ω, которая характеризует постоянство отношения плотности населения и культурности, теперь я перейду к более подробному разбору этого отношения и следствий, вытекающих из него.

Если величины q, S и T остаются без изменений, то этнос находится в стационарном состоянии. Что же происходит, если изменяется количество населения, т.е. оно прирастает или уменьшается со временем? Для сохранения константы ω необходимо изменение величин S и T, т.е. либо культурный рост этноса, либо расширение территории, ибо и то и другое вместе, т.е. при изменении количества населения (исходная величина q, вторичное наблюдение q1, разница $q1-q=\Delta q$, отноше-

ние q/(q1-q) = q/Δq) появляется импульс изменения S и T или одновременно того и другого, тогда величина q/ST изменится соответственно отношению прежнего количества населения к разнице двух наблюдений, т.е. q/Δq; таким образом, импульс изменения ±ist = q/ST * q/Δq = ω * q/Δq.

Это может происходить при большой биологической мощи населения и достаточной его гибкости в смысле приспособляемости. В том случае, если резерв территории исчерпан, этим процессом импульсируется либо дальнейшее развитие культуры, либо завоевательная политика этноса, что, как будет видно дальше, возможно только при избытке биологической мощи этноса. Этносы большого консерватизма и мощи, конечно, легче идут на завоевание территории, менее консервативные и слабые — на развитие культуры. С этой точки зрения, вероятно, культурное развитие Европы и прижатых между океанами и горами государств Южной Америки стимулировалось именно ростом населения при отсутствии свободных земель. Но в случае, если q (второе наблюдение) меньше q (первое наблюдение), может быть произведено либо сокращение территории, либо падение культурности. Такое явление бывает связано с физическим вырождением вследствие естественной дряхлости этноса, болезней или уничтожения, причем сокращение территории может происходить путем занятия ее другим этносом, играющим иногда и подчиненную роль. В таком положении находились римляне, привлекавшие варваров к работам и уступавшие им земли в провинциях, предпочитая приятное времяпровождение в Риме. В том же положении находятся и ирландцы, за XIX столетие потерявшие свыше 30% населения. Таково положение и многих «диких» этносов, как тасманийцы, юкагиры и др., погибающие от болезней и пьянства, теряющих одновременно и культурность свою и территорию.

Что же происходит при изменении величины T? Причиной изменения ее могут быть: отвоевание территории у природы, — осушение, уничтожение лесов и т.п., — и у других

этносов, или же уменьшение ее по причине захвата лесом, пожарами (охотничьи территории пушного и красного зверя), заболеванием и другими этносами. В этом случае может произойти или увеличение S или же понижение q, либо то и другое вместе, т.е. при изменении территории появляется импульс изменения культуры и количества населения, причем рост территории может даже вызвать понижение культурности, если этнос не в состоянии сохранить свою прежнюю плотность (здесь, конечно, необходимо оговорить, что далеко не всякая территория эквивалентна. Само собою очевидно, что тысячи квадратных километров пустыни не будут эквивалентны, в смысле возможного заселения, сотням километров культурной земли. Здесь необходимо в величину T ввести поправку, выражающую пригодность территории для данного культурного состояния этноса), каковая зависимость, по аналогии с предыдущим, определяется импульсом изменения $\pm isq = q/ST * T/\Delta T = \omega * T/\Delta T$).

Такова судьба многих этносов, вынужденных по соображениям самозащиты занимать большие, свободные или заселенные другими этносами, территории. Но вместе с тем, если этнос обладает достаточной биологической мощью, то он может сохранить свою культурность в прежнем виде.

Сокращение территории вызывает или рост культурности или же падение количества населения. При консервативном этносе неизбежным является падение количества населения, при способности же изменять культуру — возможно сохранение прежнего населения (уплотнение его). Этим различаются этносы, находящиеся на низких ступенях развития (а таковые обладают большим консерватизмом, как это будет видно далее), как например, в Сибири и Америке, где они вынуждены были пойти на сокращение своей численности, — занятии территории Сибири русскими, а Америки европейцами, — от народов, стоящих на высших ступенях культуры, как например, французы после войны 1870-1871 года.

Если допустить, что культура сама в себе несет элементы развития, то при изменении культуры появляются импульсы изменения территории и количества населения. Зависимость этих изменений, по аналогии с другими можно выразить импульсом изменения ±isq = q/ST * S/ΔS = ω * S/ΔS.

Из сопоставления всех трех формул и примеров видно также, что импульсы с отрицательным знаком, при q1‹q, S1‹S, T1‹T, нарушением этнического равновесия вызывают либо гибель этноса, либо замедление его развития и во всяком случае напряжение его биологической мощи в отношении размножения или дальнейшего развития культуры.

Этнос, у которого преобладают импульсы отрицательные, является обычно гибнущим этносом, если только не переходит во временное, так сказать, анабиотическое состояние, в состояние сокращенных функций во имя сохранения существования, самозащиты. Таким образом, возможно допустить, что некоторые этносы, оказавшиеся в таком положении по истечении тяжелого периода снова поднимаются и восстанавливаются. Таким примером могут послужить предки маньчжуров, отступившие в состоянии анабиоза на время господства монголов в период Юаньской династии и китайцев в период Минской династии. Вторым примером быть может послужат чехи, если их государство выдержит предстоящие испытания. Впрочем, факт гибели этносов слишком обычен, а восстановление этноса более редкое явление, чем окончательная гибель после действия ряда отрицательных импульсов.

Без сопоставления этих же формул и примеров видно также, что импульсы с положительным знаком, при q1›q, S1›S, T1›T, вызывают рост этноса, — если не во всех отношениях, то в некоторых, — с соблюдением этнического равновесия. Это будут растущие этносы, которые иногда, в неблагоприятные времена, дают приостановку роста населения, культуры и территории, переходя в стационарное состояние. Но даже и уменьшение роста населения, особенно во время войны и на-

родных восстаний, являющихся иногда проявлением нормальных биологических функций, не всегда есть признак гибели этноса, для последующего роста которого могут быть необходимы такие действия, которые лишают его части населения. Поэтому для определения подлинного состояния этноса необходим некоторый промежуток времени.

Теперь сделаем сводку: при изменении одной составной формулы отрицательный импульс для восстановления константы ω вызывает отрицательный знак импульса одной или двух составных формулы, нулевой и положительный импульсы оставляют знаки импульсов других составных без изменения.

Общая формула P/S = q/ST = ω дает отношение плотности к культурности населения, отношение, которое является величиной постоянной, т.е. плотность p зависит от культурности этносов. И далее, чем благоприятнее среда, тем больше может быть плотность, так как благоприятная среда облегчает рост культурности, а избыток продуктов питания открывает возможность дальнейшего увеличения населения. Вместе с тем, этот избыток получается не только вследствие непосредственного приспособления к среде, но и путем создания внутренней организации этноса, разделения труда внутри его и т.д., обеспечивающих более совершенное использование человеческой энергии. То же самое нужно отнести и к духовной культуре, являющейся результатом наблюдения и осознания этносом фактов и выводов, сделанных им. Таким образом, все элементы культуры между собой взаимно связаны и входят в составную S приведенной выше формулы.

Выше были приведены частные формулы импульсов по отдельным моментам, тогда общий вид будет: (q1— q) / (S1— S) * (T1— T).

Если этнос изменяется, допустим, в отношении территории, то при условии неподвижности культуры создается некоторая зависимость между изменением территории и населения. Эту зависимость можно определить следующим образом: ±ist

= (1) q/Δq, но в силу необходимости сохранения равновесия, должно произойти изменение и величины T, а так как ±isq = (1) T/ΔT импульсы должны быть однозначны и равны, то при равенстве импульсов ±ist и ±isq получится: ωq/Δq = ωT/ΔT или q/Δq = T/ΔT, откуда: Δq = ΔTq/T и ΔT = ΔqT/q.

Соответственно этому, если остается без изменений T, между величинами q и S получается следующая зависимость Δq = ΔSq/S и ΔS = ΔqS/q и наконец, при неизменяющемся q зависимость между S и T будет: ΔS = ΔTS/T и ΔT = ΔST/S (тот же результат получается, если продифференцировать q/TS = ω)

Таким образом, зависимость между этими моментами выражается прямолинейной функцией, если этнос находится в состоянии непрерывного сохранения равновесия, если же этого нет и импульсы по различным признакам не равны и даже имеют разные знаки, то это знаменует собою задержку в развитии этноса и даже гибель его.

Вышеприведенная зависимость изменения моментов изменения одного из них позволяет сделать ряд обобщений, к которым я теперь и перейду с предупреждением, что в настоящей работе я ограничусь лишь некоторыми выводами, преследуя цель дать только иллюстрации положений, сформулированных в предыдущем изложении.

I.Формула зависимости культурности и территории при постоянном количестве населения ΔS = ΔTS/T и ΔT = ΔST/S дает возможность сделать следующие выводы:

1) чем выше исходная культура, тем менее интенсивно меняется территория при изменении культуры и обратно:

2) чем ниже исходная культура, тем интенсивнее изменяется территория;

3) чем больше исходная территория, тем интенсивнее изменяется она при изменении культуры и обратно:

4) чем меньше исходная территория, тем менее интенсивнее меняется она при изменении культуры.

Этим объясняется, например, медленное распространение по территории, пригодной для населения, высококультурных народов, слабо изменявших количество населения. Таким примером может служить Китай, где с 685 года (до Р.Х.) до II столетия (до Р.Х.) население почти не изменялось, а со 2 года (по Р.Х.) до XVII столетия (по Р.Х.) оно осталось почти без изменения (проф. Кюнерь. «Лекции по истории развития главных основ китайской мат. и дух. культуры». Владивосток, 1921).

Но вместе с тем для культурных народов (конечно, относительно) этим же можно объяснить и медленное сокращение их территории при падении культуры. Таким примером могут служить кельты, сумевшие до сих пор сохранить часть своей территории при количестве населения, вероятно, близком к количеству в исходный момент наблюдения. Этим же объясняется быстрое распространение малокультурных народов при росте культуры. Примером последнего явления может служить рост территории тунгусов, воспринявших высшую культуру. Но вместе с тем малокультурные народы и легче теряют свою территорию, примером чего могут служить те же тунгусы.

Здесь я считаю необходимым отметить, что приведенные примеры при углубленном анализе должны, конечно, выявить действие тех или иных причин, усиливающих или замедляющих процессы, но в настоящее время за неимением детально изученных, — с цифровыми данными, — материалов возможно найти примеры только приближенно. Вообще же говоря, в чистом виде в этносах едва ли возможно наблюдать такую точную зависимость между двумя моментами, так как процессы, происходящие в этносе, не могут не затрагивать и третьего момента, связанного с остальными двумя моментами.

II.Формула зависимости территории и количества населения при постоянной культуре (стационарное состояние в культурном отношении) — $\Delta T = \Delta qT/q$ и $\Delta q = \Delta Tq/T$ дает возможность сделать следующие выводы:

1) чем больше исходная территория, тем интенсивнее изменения ее при изменении населения и обратно:

2) чем меньше исходная территория, тем менее интенсивно изменение ее при изменении населения;

3) чем больше исходная территория, тем менее интенсивно изменение населения при изменении территории и обратно:

4) чем меньше исходная территория, тем интенсивнее изменение населения при изменении территории.

Таким образом, например, этносы (и государства), имеющие большую территорию реагируют интенсивнее на изменение количества населения, т.е. прирост населения вызывает необходимость более значительной территории. Поэтому большие государства имеют большую интенсивность изменения, а так как интенсивность вообще есть признак жизненности, то стремление (потребность) увеличения территории свойственно растущему этносу, стремящемуся таким образом к заселению собою всей территории, всей земли. Итак, стремление вытеснить всех лежит в основе развивающегося и имеющего большую территорию этноса. В качестве примера можно взять растущие государства при экстенсивной культуре. Из этого также следует, что чем больше государство, тем оно интенсивнее растет при наличии импульса.

III. Формула зависимости культурности и количества населения подобна предыдущей $\Delta S = \Delta qS/q$ и $\Delta q = \Delta Sq/S$ и позволяет сделать следующие выводы:

1) чем выше исходная культура, тем менее интенсивно изменение количества населения при изменении культуры и обратно:

2) чем ниже исходная культура, тем интенсивнее изменение количества населения при изменении культуры;

3) чем выше исходная культура, тем интенсивнее изменение культуры при изменении количества населения и обратно:

4) чем ниже исходная культура, тем менее интенсивно изменение культуры при изменении населения.

Таким образом, с ростом культуры создается более сильная реакция на изменение населения. Закон Мальтуса: население растет в геометрической прогрессии, а пищевые продукты в арифметической, — был выведен в момент значительного культурного роста Англии, последовавшего после применения паровой машины и вызвавшего чрезмерный рост населения. Это было замечено, вызвало опасение политиков и мальтузианство, как реакцию на чрезмерный рост населения, что между прочим, как известно, совпало с частичною утерею территории.

Поэтому также высококультурные государства сказываются менее устойчивыми при изменении культуры (рост ее и падение) или населения.

В то же самое время, так как интенсивность реакции свойственна жизненному организму вообще, то каждому этносу свойственно увеличивать свою культуру толчками.

На основании 1 и 4 положения 1 группы, 2 положения 2 группы и 1 положение 3 группы можно заключить, что наибольшей устойчивостью (слабой интенсивностью изменения) обладают этносы, имеющие большую культуру при малой территории.

Из этих же положений можно сделать еще ряд выводов. Из первой формулы $\Delta S = \Delta TS/T$ можно видеть, что при неизменяющемся количестве населения приостановка культурного развития наступает при $\Delta T = 0$ и так как территория вообще имеет предел, то и культура имеет свои пределы и далее, так как территория имеет пределы, то и при изменяющейся культуре и прирост населения имеет пределы, а поэтому стремление увеличивать территорию до предела есть естественное явление при развитии этноса (культуры и населения).

Отсюда явствует, что война есть естественное стремление (психически) растущего этноса, проявляющего таким образом свою биологическую мощь, — война есть чисто биологическая функция этноса, облекаемая им в различные идеологические формы, в зависимости от общего культурного состояния.

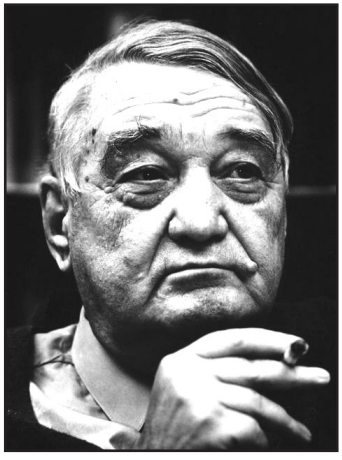
Наконец, так как территория имеет свой абсолютный предел, как и плотность (абсолютная плотность населения наступит тогда, когда человек не может даже искусственно снабжать свой организм необходимыми химическими веществами, имеющимися вообще в ограниченном количестве на Земле. Предел этого, конечно, теоретический, так как человек, как животный вид, подчиняется общим биологическим законам. Об этом я скажу далее более подробно) населения, безграничный рост культуры возможен только за счет территории и, таким образом, рост культуры за предел, когда достигнута абсолютная плотность населения и использована вся территория, неминуемо должен привести человечество к гибели путем утери территории и, вероятно, занятия ее другим животным видом.

Представители этноса эвенков (тунгусов), сохраняющие традиционные формы хозяйствования

Лев Николаевич Гумилев

ЭТНОГЕНЕЗ И БИОСФЕРА ЗЕМЛИ[1]

Пассионарность в этногенезе



Л. Н. Гумилев

…А теперь прошу читателя принять мои извинения за то, что я так долго бродил вместе с ним через «дебри и пустыни» сюжетов географических, биологических, этнографических, а не сказал прямо, в чем секрет. Ведь читатель просто мне не поверил бы! Он сказал бы: «Но это же вполне ясно. Этнос определяется языком, расой, географической средой, социальными отношениями, самосознанием, процессом эволюции или комбинацией их всех, или нескольких перечисленных факторов, которые можно выбрать по вкусу». И это мнение не только дилетантов, но и многих профессионалов, хотя оно при каждой попытке применить его к практике анализа этногенеза оказывается несостоятельным.

Моей задачей было показать, что не только любой из перечисленных факторов, но и любая их комбинация не дают возможности построить гипотезу, т.е. непротиворечивое объяснение всех известных в данное время фактов этногенеза, хотя число строго фиксированных фактов отнюдь не беспре-

[1] Гумилёв Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. СПб.: Кристалл, 2001

дельно. Отсюда вытекает, что предлагавшиеся решения были несовершенны. Следовательно, возникает право на поиск решения нового, т.е. построения оригинальной гипотезы. Любая гипотеза, чтобы быть принятой, должна объяснять все известные факты. Однако превращение гипотезы в теорию — очень сложный процесс, так что установить момент этого качественного перехода ни один ученый не вправе. Его задача иная: изложить свою точку зрения и представить ее обоснование на суд современников и потомков.

Под психологией на организменном уровне ныне понимают физиологию высшей нервной деятельности, с учетом гормональных воздействий, которая проявляется в поведении людей.

Индивидуальная психология часто интегрируется в системы высших порядков: социальную и этническую психологию, но при нашей постановке вопроса размеры системы дела не меняют. Поэтому для нашего анализа небезразличны мотивации поступков отдельных людей, ибо из них слагаются этнические стереотипы поведения.

Этнопсихология в отличие от психологии изучает мотивы поведения систем на популяционном уровне, т.е. на порядок выше организменного, который тоже система, и достаточно сложная. В прямом наблюдении этнопсихология для нас недоступна, но ее функция — этническое поведение легко воспринимаемо и ощущаемо.

Как писали К. Маркс и Ф. Энгельс: «Никто не может сделать что-нибудь, не делая этого ради какой-либо из своих потребностей и ради органа этой потребности» [1]. Потребности человека поддаются классификации, для коей предложено много ступеней дробности, нам не нужных [2]. Для целей нашего анализа целесообразно ограничиться делением на две группы, имеющие разные знаки. Первая — это комплекс потребностей, обеспечивающих самосохранение индивидуума и вида — «потребности нужды»; вторая — мотивы иного рода, благодаря которым происходит интеллектуальное освоение непознанного и

усложнение внутренней организации — «потребности роста» [3], то, что Ф.М. Достоевский описал в «Братьях Карамазовых» как «потребность познания», ибо «тайна человеческого бытия не в том, чтобы только жить, а в том, для чего жить», и при этом «устроиться непременно всемирно», потому что человеку нужна общность идеалов — то, что мы бы назвали этнической доминантой. Но ведь последняя не возникает сама по себе, а появляется и меняется вместе с фазами этногенеза, т.е. является функцией искомого «фактора икс». Теперь мы почти у цели.

Условия, в которых начинаются процессы этногенеза, весьма вариантны. Но вместе с тем всегда наблюдаются более или менее единообразное их дальнейшее протекание, иногда нарушаемое внешними воздействиями. Если же мы, стремясь вскрыть глобальную закономерность, используем постоянную фазовую схему процесса и пренебрежем внешними точками как случайными помехами, то неизбежно придем к выводу о наличии единой причины происхождения всех этносов на земном шаре. Это будет тот самый «фактор икс», который следует вынести за скобки как искомый инвариант.

Чтобы убедиться, что нами обнаружена именно та величина, которая является импульсом этногенеза, мы должны показать, что при учете ее укладываются в одну схему три отмеченные выше классификации: a) этнологическая, учитывающая деление на «антиэгоистов» и «эгоистов»; b) географическая, описывающая отношение к ландшафту и c) историческая, характеризующая закономерное умирание этнического сообщества, прошедшего фазы подъема и упадка. Совпадение трех линий корректирует правильность предложенной концепции и раскрытия «фактора икс».

Станем на путь «эмпирического обобщения». Посмотрим, какой момент присутствует во всех началах этногенеза, как бы разнообразны они ни были. Как мы видели, формирование нового этноса всегда связано с наличием у некоторых индивидов необоримого внутреннего стремления к целенаправленной де-

ятельности, всегда связанной с изменением окружения, общественного или природного, причем достижение намеченной цели, часто иллюзорной или губительной для самого субъекта, представляется ему ценнее даже собственной жизни [4]. Такое, безусловно, редко встречающееся явление есть отклонение от видовой нормы поведения, потому что описанный импульс находится в оппозиции к инстинкту самосохранения и, следовательно, имеет обратный знак. Он может быть связан как с повышенными способностями (талант), так и со средними, и это показывает его самостоятельность среди прочих импульсов поведения, описанных в психологии. Этот признак до сих пор никогда и нигде не описывался и не анализировался. Однако именно он лежит в основе антиэгоистической этики, где интересы коллектива, пусть даже неверно понятые, превалируют над жаждой жизни и заботой о собственном потомстве. Особи, обладающие этим признаком, при благоприятных для себя условиях совершают (и не могут не совершать) поступки, которые, суммируясь, ломают инерцию традиции и инициируют новые этносы.

Особенность, порождаемую этим генетическим признаком, видели давно; больше того, этот эффект даже известен как страсть, но в повседневном словоупотреблении так стали называть любое сильное желание, а иронически — просто любое, даже слабое влечение. Поэтому для целей научного анализа мы предложим новый термин-пассионарность [5] (от лат. Passio, ionis, f.), исключив из его содержания животные инстинкты, стимулирующие эгоистическую этику и капризы, являющиеся симптомами разболтанной психики, а равно душевные болезни, потому что хотя пассионарность, конечно, — уклонение от видовой нормы, но отнюдь не патологическое. В дальнейшем мы уточним содержание понятия «пассионарность», указав на ее физическую основу.

Ф.Энгельс о роли страстей человеческих

Энгельс ярко описывает силу страстей человеческих и их роль в истории: «...цивилизация совершила такие дела, до каких древнее родовое общество не доросло даже в самой отдаленной степени. Но она совершила их, приведя в движение самые низменные побуждения и страсти людей и развив их в ущерб всем их остальным задаткам. Низкая алчность была движущей силой цивилизации с ее первого до сегодняшнего дня; богатство, еще раз богатство и трижды богатство, богатство не общества, а вот этого отдельного жалкого индивида было ее единственной определяющей целью. Если при этом в недрах этого общества все более развивалась наука и повторялись периоды высшего расцвета искусства, то только потому, что без этого невозможны были бы все достижения нашего времени в области накопления богатства» [6].

Эта мысль пронизывает ткань работы Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства». Он указывает, что именно «алчное стремление к богатству» привело к возникновению антагонистических классов [7]. Говоря о падении родового строя в обществе (в том обществе, где функционирующие этносы находятся, по нашему мнению, в фазе гомеостаза), Энгельс писал: «Власть этой первобытной общности должна быть сломлена, — и она была сломлена. Но она была сломлена под такими влияниями, которые прямо представляются нам упадком, грехопадением по сравнению с высоким нравственным уровнем старого родового общества. Самые низменные побуждения — вульгарная жадность, грубая страсть к наслаждениям, грязная скаредность, корыстное стремление к грабежу общего достояния — являются восприемниками нового цивилизованного классового общества; самые гнусные средства-воровство, насилие, коварство, измена-подтачивают старое бесклассовое родовое общество и приводят его к гибели» [8].

Так смотрел Энгельс на прогрессивное развитие человечества. Алчность же — эмоция, коренящаяся в сфере подсознания, функция высшей нервной деятельности, лежащая на грани психологии и физиологии. Равноценными эмоциями являются жадность, страсть к наслаждениям, скаредность, корысть, упоминаемые Энгельсом, а также властолюбие, честолюбие, зависть, тщеславие. С обывательских позиций, это «дурные чувства», нос философских-»дурными» или «хорошими» могут быть только мотивы поступков, причем сознательные и свободно выбранные, а эмоции могут быть только «приятными» или «неприятными», и то смотря какие поступки они порождают. А поступки могут быть и бывают самые различные, в том числе объективно полезные для коллектива. Например, тщеславие заставляет артиста добиваться одобрения аудитории и тем совершенствовать свой талант. Властолюбие стимулирует активность политических деятелей, подчас необходимую для государственных решений. Жадность ведет к накоплению материальных ценностей и т.д. Ведь все эти чувства — модусы пассионарности, свойственной почти всем людям, но в чрезвычайно разных дозах. Пассионарность может проявляться в самых различных чертах характера, с равной легкостью порождая подвиги и преступления, созидание, благо и зло, но не оставляя места бездействию и спокойному равнодушию.

Столь же категорично высказывался и Гегель в своих лекциях по философии истории: «Мы утверждаем, что вообще ничто не осуществлялось без интереса тех, которые участвовали своей деятельностью, и так как мы называем интерес страстью, поскольку индивидуальность, отодвигая на задний план все другие интересы и цели, которые также имеются и могут быть у этой индивидуальности, целиком отдается предмету, сосредоточивает на этой цели все свои силы и потребности, — то мы должны вообще сказать, что ничто великое в мире не совершается без страсти» [9].

В цитированном описании социопсихологического механизма, несмотря на всю его красочность, есть немаловажный дефект. Гегель сводит страсть к «интересу», а под этим словом в XIX в. понималось стремление к приобретению материальных благ, что заранее исключает возможность самопожертвования. И не случайно, что некоторые последователи Гегеля стали исключать из мотивов поведения исторических персон искренность и бескорыстную жертвенность ради предмета своей страсти. Такая вульгаризация, к сожалению, ставшая общим заблуждением, вытекает из нечеткости формулировки немецкого философа.

Но классики марксизма преодолели этот рубеж. В ответ на воинствующую банальность филистеров, усмотревших во всех поступках людей только бескрылый эгоизм, они выдвинули концепцию опосредованной детерминированности, оставляющей место разнообразию проявлений человеческой психики.

Вспомним еще раз, что писал Ф. Энгельс в письме к И. Блоху от 21-22 сентября 1890 г.: «согласно материалистическому пониманию истории в историческом процессе определяющим моментом в конечном счете является производство и воспроизводство действительной жизни. Ни я, ни Маркс большего никогда не утверждали. Если же кто-нибудь искажает это положение в том смысле, что экономический момент является будто единственно определяющим моментом, то он превращает это утверждение в ничего не говорящую, абстрактную, бессмысленную фразу» [10]. Да, идеи — это огни в ночи, манящие к новым и новым свершениям, а не вериги, сковывающие движения и творчество. Уважение к предшественникам состоит в том, чтобы продолжить их подвиг, а не забывать о том, что они сделали и для чего.

Образы пассионариев:
НАПОЛЕОН

Поручик артиллерии Наполеон Бонапарт в молодости был беден и мечтал о карьере. Это банально, и потому понятно. Благодаря личным связям с Огюстеном Робеспьером он был произведен в капитаны, после чего взял Тулон и, став в результате этого генералом, в октябре 1795 г. подавил мятеж роялистов в Париже. Карьера его была сделана, но богатства она ему не принесла, равно как и брак с красавицей Жозефиной Богарне. Однако уже итальянская кампания сделала Бонапарта богачом. Так что остальную жизнь он мог бы прожить не трудясь. Но что-то потянуло его в Египет, а потом толкнуло на стремительный риск 18-го брюмера. Что? Властолюбие, и ничто иное! А когда он стал императором французов, разве он успокоился? Нет, он принял на себя непомерную тяжесть войн, дипломатии, законодательной работы и даже предприятий, которые отнюдь не диктовались истинными интересами французской буржуазии, вроде испанской войны и похода на Москву.

Конечно, Наполеон всякий раз по-разному объяснял мотивы своих поступков, но действительным источником их была неуемная жажда деятельности, не оставившая его даже на острове Св. Елены, где он написал свои мемуары только потому, что не мог находиться без дела. Для современников стимул деятельности Наполеона оставался загадкой. И недаром парижские буржуа приветствовали русскую армию, вступавшую в Париж в 1814 г., возгласами: «Мы не хотим войны, мы хотим торговать».

И действительно, король-буржуа Луи Филипп, выполнявший социальный заказ растущего французского капитализма, прекратил ставшую традицией войну с Англией и перенес деятельность своих воинственных подданных в Алжир, ибо это было выгоднее, безопаснее и не затрагивало большинства французов, желавших мира и покоя. Но почему Наполеон по-

сле Амьенского мира не поступил так же? Поскольку он был не Луи Филипп, то парижские лавочники не могли ему ничего приказать. Они только удивлялись, зачем император вечно стремится воевать. Точно так же Александра Македонского не понимали даже его «друзья», как называли ближайших сподвижников царя-завоевателя.

АЛЕКСАНДР МАКЕДОНСКИЙ

Александр Македонский имел по праву рождения все, что нужно человеку: пищу, дом, развлечения и даже беседы с Аристотелем. И тем не менее он бросился на Беотию, Иллирию и Фракию только потому, что те не хотели помогать ему в войне с Персией, в то время как он якобы желал отомстить за разрушения, нанесенные персами во время греко-персидских войн, о которых успели забыть сами греки [11]. А потом, после победы над персами, он напал на Среднюю Азию и Индию, причем бессмысленность последней войны возмутила самих македонян. После блестящей победы над Пором «те, кто посмирнее, только оплакивали свою участь, но другие твердо заявляли, что они не пойдут за Александром...» (Аррш. V. 26). Наконец, Кен, сын Полемократа, набрался смелости и сказал: «Ты видишь сам, сколько македонцев и эллинов ушло с тобой и сколько осталось. Эллины, поселенные в основанных тобой городах, и те остались не совсем добровольно... Одни погибли в боях, другие... рассеялись кое-где по Азии. Еще больше умерло от болезней; осталось немного, и у них уже нет прежних сил, а духом они устали еще больше. Все, у кого еще есть родители, тоскуют о них; тоскуют о женах и детях, тоскуют по родной земле, и тоска по ней простительна им: они ушли бедняками и теперь, поднятые тобой, они жаждут увидеть ее, став видными и богатыми людьми. Не веди солдат против их воли» (Арриан. V. 27). Это точка зрения умного и делового человека, учитывающего и выражавшего настроения войска. Нельзя не признать,

что по всем соображениям реальной политики Кен был прав, но не его разум, а иррациональность поведения Александра сыграла важную роль в возникновении того явления, которое мы называем «эллинизм» [12] и роль которого в этногенезе Ближнего Востока не вызывает никаких сомнений.

В этой связи для нас любопытна речь самого царя, доводы, которыми он соблазнял воинов продолжать поход. Перечислив свои завоевания, Александр заявил: «Людям, которые переносят труды и опасности ради великой цели, сладостно жить в доблести и умирать, оставляя по себе бессмертную славу... Что совершили бы мы великого и прекрасного, если бы сидели в Македонии и считали, что с нас хватит жить спокойно: сохранять свою землю и только отгонять от нее соседей... которые нам враждебны?» (Арриан. V. 26-27). Вот программа человека, ставящего славу выше собственного благополучия и интересов своей страны. При этом «сам он пренебрегал усладами, на деньги для собственных удовольствий был очень скуп, но благодеяния сыпал щедрой рукой» (Арриан. VII. 28). И пирушки он, по словам очевидца Аристобула, устраивал ради друзей, а сам пил мало (Арриан. VII. 29). Да ведь ради удовольствия на войну не ходят! А его солдатам совсем не хотелось воевать с индусами, тем более что награбленное добро при тех средствах транспорта было невозможно доставить домой. Однако они воевали, да еще как!

Вряд ли стоит искать причину, толкнувшую македонского царя в поход, в стремлении к приобретению рынков для торговых городов или к уничтожению финикийской конкуренции. Афины и Коринф, которые только что были покорены силой оружия, продолжали оставаться врагами Македонии, а жертвовать собой ради врага уж вовсе бессмысленно. Так что мотивы поведения Александра приходится искать в его собственном характере. Два качества, доведенные до крайности, отмечают у Александра и Арриан, и Плутарх: честолюбие и гордость, т.е. проявления описанной нами пассионарности. Этого избытка энергии оказалось достаточно не только для победы, но и для

того, чтобы принудить своих подданных вести войну, которая была им не нужна.

Конечно, многие соратники Александра — Пердикка, Клит, Селевк, Птомемей и другие — тоже обладали пассионарностью и искренне соучаствовали в деле своего царя, благодаря чему удалось увлечь в поход простых македонян и греков. Не один человек, а целая группа пассионарных людей в составе македонской армии смогла сломить персидскую монархию и создать на ее месте несколько македонских царств и даже новый этнос — сирийский. Сами же македоняне и персы преобразились в новых условиях до неузнаваемости, став добычей римлян и парфян.

Но, может быть, именно идея совмещения Эллады с Востоком толкнула Александра на его подвиги? Нет, он обучался философии у Аристотеля, а последний его такому не учил. Да и хронологически эта идея возникла не до, а после завоевания Персии, иначе не был бы сожжен дворец в Персеполе. Компромисса не ищут, уничтожая шедевры искусства побежденного народа.

Итак, пассионарность — это способность и стремление к изменению окружения, или, переводя на язык физики, — к нарушению инерции агрегатного состояния среды. Импульс пассионарности бывает столь силен, что носители этого признака — пассионарии не могут заставить себя рассчитать последствия своих поступков. Это очень важное обстоятельство, указывающее, что пассионарность — атрибут не сознания, а подсознания, важный признак, выражающийся в специфике конституции нервной деятельности. Степени пассионарности различны, но для того чтобы она имела видимые и фиксируемые историей проявления, необходимо, чтобы пассионариев было много, т.е. это признак не только индивидуальный, но и популяционный.

ЛЮЦИЙ КОРНЕЛИЙ СУЛЛА

Проверим правильность описания обнаруженного признака на нескольких других персонах. Люций Корнелий Сулла, римский патриций, имел и нобиль, имел дом в Риме, виллы в его окрестностях и много рабов и клиентов. Подобно Александру, он не испытывал недостатка ни в яствах, ни в развлечениях. Что же толкнуло его в войско Мария, которого он презирал и ненавидел? И ведь он не ограничился службой штабного офицера, он участвовал в боях и, рискуя жизнью, схватил Югурту, чтобы привезти его в Рим и обречь на голодную смерть в Мамертинской тюрьме. За все эти подвига он получил только одну награду: шатаясь по форуму и болтая с приятелями, он мог называть Мария бездарным болваном, а себя героем. Этому верили многие, но не все; тогда Сулла снова полез в драку, выдержал поединок с вождем варваров, вторгшихся в Италию, убил его и... стал хвастаться еще больше. Но и этого ему показалось мало. Мария он, допустим, превзошел, но оставалась память об Александре. Сулла решил покорить Восток и прославить себя больше македонского царя. Тут ему сказали: «Хватит! Дай поработать и другим!» Казалось бы, Сулла должен был быть доволен: его заслуги перед Римской республикой признаны, дом — полная чаша, все кругом уважают и восхищаются — живи да радуйся! Но Сулла поступил иначе: возмутил легионы, взял приступом родной город, причем шел на баррикады без шлема, чтобы вдохновите своих соратников, и добился, чтобы его послали на очередную нелегкую войну. Что его толкало? Очевидно, стремления к выгоде не было. Но, с нашей точки зрения, внутренний нажим пассионарности был сильнее инстинкта самосохранения, и уважения к законам, воспитанного в нем культурой и обычаем. Дальнейшее — просто развитие логики событий, то, что во времена А. С. Пушкина называлось «силою вещей» (хороший забытый термин). Это уже относится полиостью к исторической науке, которая

подкрепляет этнологию. Марий в 87 г. до н.э. выступил против Суллы с войском из ветеранов и рабов, которым была обещана свобода. Его поддержал консул Цинна, привлекший на сторону популяров-италиков, т.е. угнетенные этносы. Взяв Рим, Марий приказал самому гуманному из своих полководцев перебить воинов из рабов, ибо опора на них его компрометировала. И 4 тыс. человек были зарезаны во время сна своими боевыми товарищами. Расправа сия показала, что популяры, при всей их демократической декламации, мало отличались от своих противников — оптиматов.

Но все же отличие было: Сулла тоже мобилизовал в свое войско 10 тыс. рабов, но после победы наградил их земельными участками и римским гражданством. Различие между Марием и Суллой больше определяется личными качествами, нежели программами партий. При этом, в отличие от Александра, Сулла не был честолюбив и горд, ибо сам отказался от власти, как только почувствовал себя удовлетворенным. Он был крайне тщеславен и завистлив, но эти качества — только проявления пассионариости. И опять-таки подчеркнем, что успех Суллы зависел не только от его личных качеств, но и от контакта с окружением. Его офицеры — Помпей, Лукулл, Красе и даже некоторые легионеры были тоже пассионарны, чувствовали и действовали в унисон с вождем. Иначе Сулла не стал бы диктатором Рима.

ЯН ГУС, ЖАННА Д'АРК И ПРОТОПОП АВВАКУМ

Бывает и так, что пассионарий не приносит своих близких в жертву собственным страстям, а жертвует собой ради их спасения или ради идеи. Пример такого искреннего служения показал Ян Гус, профессор Пражского университета, заявивший: «Я говорил и говорю, что чехи в королевстве Чешском по закону... и по требованию природы должны быть первыми в должностях, так же как французы во Франции и немцы в своих

землях...» Однако жертва Гуса в Констанце была бы бесплодна, если бы не Жижка и братья Прокопы, студенты Пражского университета, горожане и рыцари, крестьяне и чешские священники, выбросившие из окна ратуши Нового Города (район Праги) бургомистра и немецких советников бездарного короля Вацлава IV из династии Люксембургов. Они были обуреваемы гневом и мстили за несправедливый приговор своему ректору, преданному и сожженному немцами.

Бели же в приведенных примерах Наполеона, Александра Македонского и Люция Корнелия Суллы есть соблазн с большими натяжками увидеть «героев, ведущих толпу», то здесь, при аналогичных сочетаниях событий, очевидно, дело не в личном «героизме», а в создании этнической доминанты, которая организует пассионарность системы и направляет ее к намеченной цели. Ведь известно много случаев, когда героический и патриотичный вождь не мог побудить сограждан взять в руки оружие для того, чтобы защитить себя и свои семьи от жестокого врага. Достаточно вспомнить Алексея Мурзуфла, сражавшегося на стенах Константинополя против крестоносцев в 1204 г. Вокруг Алексея была только варяжская дружина и несколько сот добровольцев; все они были убиты. А 400-ты-сячное население Константинополя позволило крестоносцам жечь и грабить свой город. Вот где разница между ролью предводителя и возможностями этноса, определяемыми уровнем пассионарности.

Еще более показательны события, происшедшие в Риме в 41 г. Режим, установленный Августом, превратил все республиканские законы в фикцию, пышную декорацию, прикрывавшую произвол принцепса. При Тиберии и особенно при Калигуле вошли в моду жестокие расправы с богатыми людьми, имущество которых пополняло императорскую казну. Кроме того, Калигула страдал припадками паранойи, во время которых приказывал медленно убивать любого попавшегося на глаза или того, кого он случайно вспомнил. В эпоху респу-

блики такого никто не смог бы даже вообразить, но гражданские войны унесли так много пассионариев, что сенаторы и всадники только дрожали и ждали смерти. Однако нашлись два храбрых человека: Кассий Херея и Корнелий Сабин, убившие злодея. Сенат мог взять власть, принадлежащую ему по закону: но большая часть сенаторов разбежалась по домам, народ толпился на площади, а потом рассеялся; телохранители императора — германцы, увидев его убитым, ушли; и переворот не состоялся.

Какой-то солдат нашел перепуганного дядю Калигулы, Клавдия, привел его к своим товарищам, и те объявили его императором за уплату 15 тыс. сестерций на каждого легионера. А в сенате шла «разноголосица» [13], пока все когорты не примкнули к Клавдию. Заговорщики-республиканцы были казнены, и деспотическая власть восстановлена.

Вот и вожди были «героями», и «толпа» была многочисленна, но система римского этноса лишилась того энергетического наполнения пассионарностью, которое сделало римский народ победителем всех соседей, а город Рим — столицей полумира. Легионерам даже не пришлось побеждать, ибо никакого сопротивления они не встретили.

Но вернемся к чехам, потерявшим ректора Пражского университета. Чехи были похожи не на римлян времен Принципата, а на римлян эпохи Мария и Суллы. Конечно, Гус был хорошим профессором и пользовался популярностью среди студентов-чехов, но влияние его на все слои чешского этноса невероятно возросло после его мученической кончины. Не «герой», а его тень, ставшая символом этнического самоутверждения, подняла чехов и бросила их на немцев, да так, что рыцарские ополчения Германии и Венгрии панически бежали перед отрядами чешских партизан. И нельзя сказать, что чехов вдохновили идеи пражского профессора. Гус защищал учение английского священника Виклифа, а его последователи... одни требовали причащения из чаши — т.е. возврата к православию; другие —

национальной церкви без разрыва с папством; третьи отрицали необходимость иерархии; четвертые объявили себя «адамитами», бегали, раздевшись донага, и отрицали вообще все (этих безумцев истребили сами чехи).

Не позитивная программа, а негативная этническая доминанта — «бей немцев» и за то, что они католики, и за то, что они дворяне, и за то, что они крестьяне, лишенные защиты, и за то, что они богатые бюргеры, за счет которых можно поживиться... короче говоря, за что угодно, — дала чехам по-беду в двадцатилетней (1415-1436) войне. Но какой ценой? Чехи потеряли большую часть населения; Саксония, Бавария и Австрия — около половины; Венгрия, Померания и Бранденбург — значительно меньше, но тоже изрядно.

Чехия отстояла свободу и культуру, но только путем междоусобной войны. При Липанах утраквисты-чашники разгромили таборитов-протестантов и расправились с ними беспощадно. После этого возникла возможность заключения мира с немцами. Политику терпимости на базе усталости осуществил король Георгий Подебрад (1458-1471).

Хотя этот краткий обзор показывает, что пассионарность — стихийное явление, тем не менее оно может быть организовано той или иной этнической доминантой. (Этнической доминантой мы называем явление или комплекс явлений — религиозный, идеологический, военный, бытовой, который определяет переход исходного для процесса этногенеза этнокультурного многообразия в целеустремленное единообразие.) Но она может и расплескаться, не слившись в единый поток; именно это случилось в Чехии в XVв.

Сходно, но не совсем, произошло в те же годы освобождение Франции от власти английского короля Генриха VI и его союзников-бургундцев, которые стремились оторваться от Франции, несмотря на то что их герцоги носили фамилию Валуа. Жанна д'Арк, лотарингская девушка, говорившая по-французски с немецким выговором, никогда не спасла бы ни

Орлеана, ни короля, ни родину, если бы ее окружали только прохвосты — придворные дофина и его фаворитки Агнессы Сорель, и не было бы ни Дюнуа с Ля Гиром, ни маршала Буссака, ни капитана Поитона де Сантрайля, ни отчаянных латников и умелых арбалетчиков, которым оказалось достаточно услышать только два слова: «Прекрасная Франция» — формулировку этнической доминанты, чтобы понять, за что стоит бороться до победы, хотя и до этого за дофина сражались те, кто не хотел «стать англичанином» [14]. И Аввакум был не одинок; огненные страницы его автобиографии читали и перечитывали люди, готовые на самосожжение ради того, что они чтили.

И опять-таки сила «старообрядничества» была не в доводах разума; до спокойного спора с никонианами у них дело ни разу не доходило. Да и защищал Аввакум вовсе не древнее православие, а привычное, что отнюдь не одно и то же. Никон выписал из Венеции лучшие издания греческих текстов по патристике, издаваемые братьями Альдами, для сверки и как образцы. Аввакум же требовал исправления служебников по русским переводам XIII-XIV вв. Эти переводы были очень красивы, но менее точны, нежели подлинники IV-V вв. Протест старообрядцев против ярких красок на иконах основан на привычке к ликам, потемневшим от времени. Андрей Рублев и Феофан Грек писали яркими красками, что к XVII в. было позабыто.

Короче говоря, сюжеты спора были случайны, но сам спор закономерен, ибо он выражал раздвоение великорусского этноса, с последующим выделением субэтноса «старообрядцев», в котором не осталось и тени догматического единства, так как появились течения «половцев» и «беспоповцев», а потом многочисленные «толки». Но этнос не распался. Во время вторжения шведов в Белоруссию старообрядцы-эмигранты создали партизанские отряды и ‘весьма помогли Меншикову одержать победу при Лесной.

Значит, не отдельные пассионарии делают великие дела, а тот общий настрой, который можно назвать уровнем пассионарного напряжения. Механизм этого явления блестяще описал Опостен Тьерри при анализе победы Гуго Капета над Каролингами, в результате чего сложилось ядро французского этноса. «Народные массы, когда они приходят в движение, не отдают себе отчета в той силе, которая их толкает. Они идут, движимые инстинктом, и продвигаются к цели, не пытаясь ее точно определить. Если судить поверхностно, то можно подумать, что они слепо следуют частным интересам какого-нибудь вождя, имя которого только и остается в истории. Но эти имена получают известность только потому, что они служат центром притяжения для большого количества людей, которые, произнося их, знают, что это должно обозначать, и в данный момент не испытывают потребности выражаться более точно» [15]. Да, но это значит, что все рассмотренные нами события имеют в основе, точнее — в глубине, этническое наполнение. И Александр, и Сулла, и Ян Гус, и Аввакум должны рассматриваться как участники разных этногенезов в разных фазах и регионах. Так, через выделение индивидуальных психологических абрисов, мы пришли к этнопсихологии как сфере проявления поведенческих импульсов.

Огромный материал, накопленный этнографией, настоятельно требует обобщения. Поисками принципа, на коем можно осмыслить весь глобальный материал, были заняты многие советские этнографы [16]. Ясно, что принцип должен быть нов, иначе его давно уже применяли бы, и универсален. Этим требованиям отвечает реально существующее явление пассионарности как эффекта воздействия природы на поведение этнических сообществ. Но это противоречит привычной концепции этноса как «социального состояния» [17].

Приверженность к воззрениям устарелым и неверным влечет за собою известную логическую ошибку индуктивного метода — метафорическую деформацию. Встречая новые мысли, впе-

чатления и т.п., мозг ищет отдыха в буферном процессе аналогизирования, создающем мост между воспринятым известным и новым неизвестным, которое облекается в одежду привычного. Этот путь нас привлекает. Мы хотим сделать следующий шаг. Но прежде кратко сформулируем выводы, уже сделанные, ибо теперь они превращаются в исходные положения.

Накопление или растрата?

Вспомним, что открытие биохимической энергии живого вещества было сделано В. И. Вернадским, когда он сопоставил скопища саранчи с массой руды в месторождении. Саранчи было больше, и летела она навстречу смерти. Так что же ее толкало? В поисках ответа было создано учение о биосфере оболочке Земли, обладающей антиэнтропийными свойствами. Но ведь люди — тоже часть биосферы. Следовательно, энергия живого вещества пронизывает тела наши, наших предков и будет пронизывать тела наших потомков, стимулируя разнообразные этногенезы. И теперь наша задача состоит в том, чтобы показать, может ли открытый и описанный нами феномен решить поставленные выше вопросы этногенеза и этнической истории.

Описанная выше схема этногенеза как дискретного процесса предполагает внезапное возникновение группы пассионарных этносов внутри того или иного региона, последующее их распространение за его пределы, потерю сложности этнической системой и либо распыление особей, ее составлявших, либо превращение их в реликт. Так как эта схема, несмотря на множество локальных вариаций, прослеживается всюду, то возникает потребность в ее интерпретации, хотя бы путем сравнения.

Вообразим шар, получивший внезапный толчок. Энергия толчка затрачивается сначала на преодоление инерции покоя, а затем на движение шара, которое будет медленно затухать вследствие сопротивления среды, пока шар не остановится; путь же этого шара будет зависеть от того, покатится ли он по

ровному месту, или наткнется на препятствия, или свалится в яму и т.д., но сколько бы раз мы ни повторяли эту операцию, принцип движения один — инерция толчка, т.е. растрата энергии полученного импульса.

В биосфере явления такого порядка именуются сукцессиями. Сукцессии весьма разнообразны и по продолжительности, и по характеру, и по последствиям, но все они имеют обозначенную черту сходства — инерционность, которая у человека проявляется как растрата пассионарного импульса. Это роднит человечество с прочими явлениями биосферы, тогда как социальные и культурные структуры, свойственные только человеку, имеют иной характер движения. Феномен этноса на грани двух форм движения.

Примечания:

1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 245.
2. Подробнее см.: Симонов П. В. Высшая нервная деятельность человека. Мотивационно-эмоциональные аспекты. М., 1975. С. 27-29
3. Там же.
4. Подробнее см.: Гумилев Л. Н. 1) Этногенез и этносфера // Природа. 1970. № 1. С. 46-56; № 2. С. 43-50; 2) Этногенез — природный процесс //Там же. 1971. № 2. С. 80-82.; 3) О соотношении природы и общества согласно данным исторической географии и этнологии //Вестник ЛГУ. 1970. № 24. С. 39-49.
5. Английский эквивалент термина drive (см.: Soviet Geography. 1973. Vol. XIV. № 5. P. 322).
6. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 176.
7. Там же. С. 165.
8. Там же. С. 99.
9. Гегель Ф. Соч.; В 14 т. Т. 8. М., 1935, С. 23.
10. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 37. С. 394
11. Арриан. Поход Александра /Пер. М. Е. Сергиенко. М.; Л., 1962. II. 14.4; III. 18.12 — Далее сноски на это издание даются в тексте.

12. Эллинизмом принято называть культуры, возникшие вследствие походов Александра, где эллинские элементы смешались с восточными.
13. Гай Светоний Транквилл. Жизнь двенадцати цезарей, М., 1964. С. 132, 135
14. Райцес В. И. Процесс Жанны д'Арк. М., Л., 1954. С. 12. См. также: Райцес В. И. Жанна д'Арк. Л., 1982.
15. Тьерри О. Избр. соч. М., 1937. С. 255.
16. См., напр.: Бромлей Ю. В. 1) К вопросу о сущности этноса // Природа. 1970. № 2. С. 51-55, 2) Этнос и этнография. М., 1973.
17. Козлов В. И. Динамика численности народов. М., 1969. С. 56.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Франц Боас (1858 — 1942) — американский антрополог, лингвист и естествоиспытатель, один из основателей культурной антропологии

Марсель Мосс (1872 — 1950) — известный французский этнограф и социолог, племянник и ученик Эмиля Дюркгейма.

Жорж Батай (1897 — 1962) — французский философ, социолог и писатель, признается предтечей постмодернизма.

Роже Кайуа (1913 — 1978) — французский писатель, философ, социолог, вместе с Ж. Батаем был основателем "Коллежа Социологии", социолого-философского кружка, функционировавшего в 1937-39 гг. во Франции, который занимался исследованиями социологии сакрального.

Бронислав Малиновский — (1884 — 1942) — британский антрополог польского происхождения, основатель функционализма в антропологии и социологии.

Жорж Дюмезиль — (1898 — 1986) — французский историк религий, лингвист, филолог-компаративист, который выдвинул и разработал "трехфункциональную теорию"

Мирча Элиаде (1907 — 1986) — румынский писатель, философ, всемирно известный историк религий, исследователь архаических культур

Люсьен Леви-Брюль (1857 — 1939) — французский философ и антрополог.

Клод Леви Стросс (1908 — 2009) — французский этнограф, социолог и культуролог, создатель школы структурализма в этнологии

Маргарет Мид (1901 — 1978) — американский антрополог, ученица Ф. Боаса и Р. Бенедикт

Рут Бенедикт (1887 — 1948) — американский антрополог, ученица Ф . Боаса

Клиффорд Гирц (1926 — 2006) — американский антрополог и социолог, основатель интерпретативной антропологии

Эдвард Эванс Причард (1902— 1973) — британский социально-культурный антрополог, представитель структурного функционализма

Эрнест Геллнер (1925 — 1995) — английский философ и социальный антрополог, профессор философии, логики и научного метода Лондонской школы экономики Лондонского университета

Бенедикт Андерсон (1936) — английский историк и социолог, профессор Корнельского университета.

Энтони Смит (1939) — английский социолог, профессор Лондонской школы экономики

Луи Дюмон (1911 – 1998) – французский антрополог, социолог, индолог.

Рихард Турнвальд (1911 – 1998) — немецкий этносоциолог, основатель Института этнологии Берлинского свободного института.

Вильгельм Мюльманн (1904 — 1988) — немецкий этносоциолог, ученик и коллега Р. Турвальда.

Широкогоров Сергей Михайлович (1887 — 1939) — выдающийся русский этнолог и этнограф.

Гумилев Лев Николаевич — (1912 — 1992) — советский и российский ученый, этнолог, историк, географ. Создатель пассионарной теории этногенеза.

ABSTRACT

The anthology includes texts devoted to ethnosociology and social anthropology. The authors both foreign and domestic are the world-famous researches in this field and belong to different scientific schools and directions. Main research paradigms are described in the anthology. The book presents full range of the ethnosociological concepts.

Научное издание

Этноцентрум
Выпуск 1

Хрестоматия по этносоциологии
и социальной антропологии

Центр Консервативных исследований
119992, Москва, ГСП-2, Ленинские горы,
МГУ им. М.В, Ломоносова,
3-й учебный корпус, социологический факультет
Тел/факс: (495) 939 03 73
E-mail: seminar@socio.mscu.ru
www.konservatizm.org
Руководитель Центра — профессор Александр Гельевич Дугин.

Главный редактор
д. пол. н. А. Г. Дугин
Редактор-составитель
А. Л. Бовдунов
Редактор
Н. А. Тямкова
Верстка
А. Л. Бовдунов
Оформление обложки
В. В. Алтухов

Подписано в печать. Формат 60x84/16.
Бумага офсетная. Печать цифровая. Гарнитура Таймс.
Усл. п.л. 30,4. Тираж 550 экз.

«Евразийское движение»
Москва, 2-й Кожуховский проезд, д. 12, стр. 2, офис 5.

Отпечатано с готового макета в типографии "Контент-пресс"