
B r o n i s l a v M a l i n o w s k i

A S C I E N T I F I C

T H E O R Y

O F C U L T U R E

Бронислав Малиновский

НАУЧНАЯ
ТЕОРИЯ
КУЛЬТУРЫ

ОГ-И
Москва
2005

УДК 39
ББК71.0
М19

Издание второе, исправленное

Редакционная коллегия:

А. С. Архипова (*редактор серии*), Д. С. Ицкович, А. П. Минаева,
С. Ю. Неклюдов (*председатель редакционной коллегии*), Е. С. Новик

Научный редактор А. Р. Зарецкий

Художник серии Н. Козлов

Дизайн обложки М. Авцин

Малиновский Б.

М19 Научная теория культуры / Бронислав Малиновский; Пер. с англ. И. В. Утехина; сост. и вступ. ст. А. К. Байбурина. 2-е изд., испр. — М.: ОГИ, 2005. — 184 с. — (Нация и культура: Научное наследие: Антропология).

ISBN 5-94282-308-1

В книге собраны основные теоретические работы выдающегося британского антрополога Бронислава Малиновского. Читатель найдет здесь краткое и точное изложение идей функциональной школы, которая возникла вокруг Малиновского в начале XX в. и остается весьма авторитетной и сейчас. В центре внимания автора — проблема правильной интерпретации культуры, принципиально важная не только для антрополога, но и для любого гуманитария.

УДК 39
ББК71.0

© А. К. Байбурина, вступительная
статья, составление, 1999

© И. В. Утехин, перевод на русский
язык, 1999

© ОГИ, 2005

ISBN 5-94282-308-1
ISBN 985-13-3572-X
(ООО «Харвест»)

СОДЕРЖАНИЕ

А. Байбурина. <i>Бронислав Малиновский и его «Научная теория культуры»</i>	6
Х. Кейрнс. <i>Предисловие</i>	10
НАУЧНАЯ ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ (1941)	
Глава 1. КУЛЬТУРА КАК ПРЕДМЕТ НАУЧНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ	15
Глава 2. МИНИМАЛЬНО НЕОБХОДИМОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ НАУКИ ДЛЯ ГУМАНИТАРИЯ	18
Глава 3. ПОНЯТИЯ И МЕТОДЫ АНТРОПОЛОГИИ	24
Глава 4. ЧТО ТАКОЕ КУЛЬТУРА?	41
Глава 5. ТЕОРИЯ ОРГАНИЗОВАННОГО ПОВЕДЕНИЯ	46
Глава 6. РЕАЛЬНЫЕ ОБОСОБЛЕННЫЕ ЕДИНИЦЫ ОРГАНИЗОВАННОГО ПОВЕДЕНИЯ	52
Глава 7. ФУНКЦИОНАЛЬНЫЙ АНАЛИЗ КУЛЬТУРЫ	63
Глава 8. ЧТО ТАКОЕ ПРИРОДА ЧЕЛОВЕКА? (Биологические предпосылки культуры)	69
Глава 9. ОБРАЗОВАНИЕ КУЛЬТУРНЫХ ПОТРЕБНОСТЕЙ	76
Глава 10. БАЗОВЫЕ ПОТРЕБНОСТИ И КУЛЬТУРНЫЕ ОТВЕТЫ	81
Глава 11. ПРИРОДА ПРОИЗВОДНЫХ ПОТРЕБНОСТЕЙ	103
Глава 12. ИНТЕГРАТИВНЫЕ ИМПЕРАТИВЫ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ	112
Глава 13. ПОВЕДЕНЧЕСКАЯ ЦЕПОЧКА, ОСНАЩЕННАЯ ИНСТРУМЕНТАЛЬНЫМИ ЭЛЕМЕНТАМИ	116
ФУНКЦИОНАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ (1939)	123
СЭР ДЖЕЙМС ДЖОРДЖ ФРЭЗЕР: Очерк жизни и творчества (1942)	145
Краткие сведения об упомянутых ученых	177

А.К. БАЙБУРИН
*Бронислав Малиновский и его
 «Научная теория культуры»*

Это одна из самых важных книг выдающегося британского антрополога, создателя современного функционализма Бронислава Малиновского. Есть несколько причин, побудивших издать эту книгу. В нашей стране труды Б. Малиновского известны лишь узкому кругу специалистов. Между тем не будет преувеличением сказать, что именно с работ Малиновского начинается новый отсчет времени не только в антропологии, но и во всех тех областях научного знания, для которых значимо понятие культуры. Ему удалось сделать, может быть, самое сложное в науке — изменить взгляд на природу культуры, увидеть в ней не просто совокупность составляющих ее элементов, а систему, соответствующую фундаментальным потребностям человека.

Новая точка зрения породила новое направление, для которого главными стали вопросы «зачем, почему, для чего существует?» или «какова функция?» того или иного явления культуры. Функционализм Б. Малиновского благодаря своей четкой и понятной позиции стал, пожалуй, самым плодотворным направлением в антропологии XX века. Этого синтеза простоты, ясности и эффективности подчас так недостает тем концепциям культуры, которые разрабатываются в наши дни.

Среди антропологов существует два образа Малиновского — блестящего этнографа, наблюдения которого над жизнью и бытом, например, тробрианцев до сих пор считаются образцом полевых исследований, и теоретика, идеи которого стали объектом критики еще при его жизни. Эти два образа почти не пересекаются, хотя пример Малиновского представляет собой тот редкий случай, когда теория построена на фактах, которые он наблюдал и описывал в своих полевых разысканиях. Само по себе такое отношение к полевым и теоретическим исследованиям вполне традиционно: считаемся, что факты не стареют, их ценность со временем лишь повышается,

в то время как любые теоретические построения обречены на короткую жизнь. Однако для Малиновского соотношение «практического» и «теоретического» было иным. В своих работах он старался показать, что факты бессмысленны без теоретического контекста, а теория имеет смысл только тогда, когда способна объяснить насущную необходимость этих фактов для функционирования культуры. Столь редкий баланс теории и практики в трудах Б. Малиновского коренится, видимо, в некоторых особенностях его научного пути.

Антропологом Б. Малиновский стал случайно. Он родился в Кракове в 1884 году, получил физико-математическое образование в Краковском университете и даже защитил диссертацию по этой специальности в 1908 году. Это обстоятельство объясняет ошутимое присутствие в работах Малиновского стремления к точности формулировок и логичности теоретических построений. После защиты диссертации он серьезно заболел, и тут ему попалась на глаза «Золотая ветвь» Фрэзера. Чтение этого трехтомного компендиума перевернуло всю жизнь Б. Малиновского. Уважение и почтение к Фрэзеру остались у него навсегда, свидетельством чему является один из разделов настоящей книги.

Малиновский уезжает в Англию и поступает в аспирантуру Лондонской школы экономики, где преподавались не только экономика, но и социология, антропология. Здесь он познакомился с классиками британской антропологии: Фрэзером, Сэлиманом, Вестермарком, Риверсом, Мареттом и др. Под их непосредственным влиянием происходило формирование Б. Малиновского как антрополога. Сэлиман привил ему вкус к полевым исследованиям, а Вестермарк — к теоретическим построениям.

Очень скоро Малиновский почувствовал необходимость нового подхода к интерпретации фактов культуры. Его не удовлетворяли ни эволюционистский подход Фрэзера с выделением неперменных стадий эволюции, ни тем более диффузионизм Гребнера, когда отдельные факты вырываются из контекста и по внешним признакам «устанавливаются» их распространение. Малиновский не хотел замыкаться в антропологическом мире. Он считал, что вопросы, формулируемые антропологом по отношению к культуре, должны быть близкими социологам, психологам, фольклористам, лингвистам, ибо культура — единое поле для представителей всех дисциплин, изучающих ее отдельные ракурсы и аспекты. С этой точки зрения вопросы, зачем, почему, для чего в культуре существуют (возникают, отмирают) те или иные явления, принадлежат к числу ключевых вопросов, ответы на которые не могут не интересовать не только специалистов, но и любого здравомыслящего человека.

Собственно, любая теория, применение которой дает приращение нового знания, содержит элементы функционального анализа.

Сам Малиновский насчитал по меньшей мере 27 предшественников, которые в той или иной мере использовали функциональный подход при интерпретации культурных фактов. К их числу относятся Тайлор, Робертсон Смит, Самнер, Дюркгейм и др. Теперь к числу приверженцев функционального подхода можно отнести Якобсона, Проппа, Леви-Строса. Но ни один из них не использовал возможности функционального анализа в той мере, в какой это удалось сделать Малиновскому.

Разумеется, не все в его теории может быть сейчас безоговорочно принято. Смущает прямолинейность концепции потребностей, упрощение отношений между биологическим и культурным. Можно найти и другие недостатки. Многие упрекают его в антиисторизме, видимо, понимая под историей тот событийный ряд, который постоянно «совершенствуется» самими историками. Такие обвинения будут затем перенесены на структурализм, непосредственным предшественником которого является Малиновский. В конце концов, не это определяет судьбу той или иной научной теории. Важно то, какие идеи остаются и становятся общепринятыми, входят в тот фонд, на основе которого и совершается дальнейшее поступательное движение научной мысли.

Излишне говорить о том, что концепция культуры как хорошо сбалансированной системы отдельных ее частей или понятие социального института стали глубоко укорененными концептами. Малиновскому принадлежат идеи, которые имеют статус эпохальных не только для антропологов. Приведу лишь один пример. Известный российский фольклорист Е. М. Мелетинский, анализируя развитие науки о мифе, пишет о Малиновском: «Следует признать, что именно он, а не Фрэзер был подлинным новатором в вопросе о соотношении мифа и ритуала и, шире, в вопросе о роли и месте мифов в культуре... Малиновский показывает, что миф в архаических обществах, то есть там, где он еще не стал «пережитком», имеет не теоретическое значение и не является средством научного или донаучного познания человеком окружающего мира, а выполняет чисто практические функции, поддерживая традиции и непрерывность племенной культуры за счет обращения к сверхъестественной реальности доисторических событий... Именно Малиновский аргументированно увязал миф с магией и обрядом и отчетливо поставил вопрос о социально-психологической функции мифа в исторических обществах» (Поэтика мифа. М., 1976. С. 37-38).

Теорию Б. Малиновского можно назвать апеллирующей к здравому смыслу. Нет нужды ее пересказывать. Интересующийся читатель теперь может познакомиться с ней и вынести свое суждение. Мне же хотелось бы упомянуть еще об одном, третьем образе Б. Малиновского.

Этот образ принадлежит его ученикам. Образ Учителя. По их воспоминаниям, он любил учить и считал это не менее важным занятием, чем поездки в экспедиции и написание книг и статей. Точнее, эти три вида деятельности были для него неразделимы, а если все же рассматривать их по отдельности, то с его точки зрения научная работа нужна в конечном счете для того, чтобы получить новое знание и передать его ученикам. Показательно, что в публикуемой книге раздел «Функциональная теория» начинается с того, что само возникновение этой теории объясняется необходимостью «обучить младшее поколение» (с. 125).

Малиновский принадлежал к числу тех профессоров, которые любят не лекции, а семинары, не свой монолог, а диалог, дискуссию. Его постоянный вопрос звучал примерно так: «В чем состоит реальная проблема?» Ответ на этот вопрос он видел не в высокой теории, а в поведении человека. Вот эта опора на реальность и делает его концепцию нужной для новых и новых поколений исследователей.

Х. КЕЙРНС

Предисловие

ЭТА КНИГА представляет собой одновременно и обобщение, и новую формулировку функциональной теории культуры профессора Бронислава Малиновского. Некоторые из идей этой теории в зачаточном состоянии можно найти уже на первой странице его самой первой книги, опубликованной больше тридцати лет назад; другие идеи излагаются здесь впервые, по крайней мере в их разработанной форме. Так или иначе, эта книга знакомит нас со зрелым периодом творчества одного из самых блестящих и авторитетных антропологов за всю историю этой дисциплины. Взгляды ученого, сформулированные в этой книге, — результат бурной полемики. Им повезло, насколько может повезти идеям: специалисты, придерживающиеся противоположных точек зрения, подвергли их страстному анализу. И тот факт, что в целом, не считая незначительных деталей, откорректированных позже, они выдержали это испытание, доказывает их жизнеспособность.

Бронислав Малиновский родился в Кракове (Польша) 7 апреля 1884 года. Поначалу он изучал в университете математику и физику, и следы этой школы отчетливо просматриваются в том, насколько уверенно он владеет основами научной методологии. Одновременно он остался свободен от догматизма, который обычно ассоциируется с изучением точных наук. Вильгельм Вундт направил его интересы в сторону культурной антропологии. Хотя большую часть своих полевых исследований Малиновский провел в Новой Гвинее и в северо-восточной Меланезии, в частности на Тробрианских островах, некоторое время он изучал также австралийские племена, хопи — в штате Аризона, бемба и чагга — в Восточной Африке, а также сапотеков — в Мексике. Несмотря на влияние ученых, известных своим истинно энциклопедическим подходом: Вундта, Вестермарка, Хобхауза, Фрэзера и Эллиса, — в собственных исследованиях он строжайшим образом следовал

современным стандартам, предполагающим доскональное изучение всех аспектов жизни того или иного племени. Его погружение в культуру жителей Тробрианских островов было, вероятно, настолько глубоким, насколько это вообще возможно для полевого исследования, которое происходит с использованием всех достижений самых последних методов, включая знание языка и проверку выводов и общих сведений, полученных от туземцев, конкретными примерами из их жизни. Результатом этой работы стала целая серия книг, где жизнь тробрианцев описана во всем ее многообразии. Как указывал сам Малиновский, ему, подобно любому эмпирическому исследователю в той или иной отрасли **науки**, в массиве наблюдаемых фактов приходилось усматривать что-то, что казалось ему всеобщим и универсальным. Но он всегда настаивал, что сделать окончательный вывод о ценности его общих представлений, основывающихся на специфическом знании культуры тробрианцев, для всего спектра социологических явлений возможно только после проверки этих общих положений на всем этнографическом материале, доступном наблюдению.

Одновременно с серьезной полевой работой Малиновский постоянно заботился о развитии теории. Что-то в нем было от платоновского восхищения красотой, скрытой в совершенстве упорядоченного набора теоретических положений. Теория успокаивала «своевольный умственный голод», который, в конце концов, и приводит к знанию. Он рассматривал теорию и в ее практических аспектах — не только как инструмент, позволяющий полевному исследователю предвосхитить выводы, но и в качестве объяснения. Он неустанно настаивал на том, что антропология нуждается в более глубоком теоретическом анализе, особенно таком, который идет от непосредственного контакта с туземцами. В этом **отношении** теория оказывалась инструментом, благодаря которому исследование становилось чем-то большим, чем неуклюжий перебор ряда возможностей; теория была необходимым руководством для отбора фактов, обязательным элементом любой здоровой описательной научной работы. Но культура в целом в не меньшей степени, чем частные особенности практики того или иного племени, нуждалась в объяснении. Малиновский был убежден, что явления культуры — не просто результат прихотливой изобретательности или заимствования, они определяются базовыми потребностями и возможностями их удовлетворения. Такое функциональное понимание, как он полагал, дает объяснение многообразию и различию, а также определяет общую меру этого многообразия. Данная книга — последняя подробная разработка автором этих идей.

Профессор Малиновский умер 16 мая 1942 года. По просьбе госпожи Малиновской я взял на себя работу по изданию рукописи. По счастью, профессор Малиновский сам просмотрел машинопис-

Х. Кейрнс

ный вариант до 200-й страницы¹, поэтому я мог ограничиться исправлением опечаток и явных опечаток. Основные теоретические положения Малиновского проясняются также в двух ранее не публиковавшихся очерках, включенных в этот том. Я благодарен госпоже Малиновской и господину Блэйку Игену за их помощь в подготовке книги к публикации.

Вашингтон, 15 февраля 1944 г.

НАУЧНАЯ ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ (1941)

¹ В настоящем издании этому соответствует текст до с. 161. — *Примеч. ред.*

Глава 1

КУЛЬТУРА КАК ПРЕДМЕТ НАУЧНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Т. Ерм и н «наука о человеке» применительно к теперешней академической антропологии звучит несколько самонадеянно, чтобы не сказать бессмысленно. Множество дисциплин, старых и почтенных или только что возникших, тоже занимаются изучением природы человека, творениями его рук и отношениями между людьми. Все они, взятые вместе или по отдельности, могут законно считать себя отраслями науки о человеке. Древнейшими здесь окажутся, конечно, этика, теология, история и интерпретации законов и обычаев. Такие знания можно обнаружить и у народов, остающихся до сегодняшнего дня в каменном веке, и, разумеется, они расцветали в древних цивилизациях Китая и Индии, Передней Азии и Египта. Экономика и юриспруденция, политические науки и эстетика, лингвистика, археология и сравнительное религиоведение — новейший вклад в науку о человеке. Всего пару веков назад психология — изучение души, — а позже социология — исследование отношений между людьми — дополнили список официально признанных академических наук

Антропология как наука о человеке вообще, как самая всеобъемлющая гуманитарная дисциплина — этакий министр без портфеля — появилась последней. Ей пришлось сильно постараться, чтобы отстоять свои права на широту охвата материала, предмет и метод. Она вобрала в себя то, что отложили в сторону другие, и даже пошла на вторжение в старые запасы знания о человеке. Теперь она состоит из таких областей исследования, как изучение доисторического человека, фольклор, физическая антропология и культурная антропология. Все они — в опасной близости от традиционных областей исследования общественных и естественных наук: психологии, истории, археологии, социологии и анатомии.

Эта новая наука родилась под звездой эволюционистского энтузиазма, антропометрических методов и открытий в изучении

древнего человека. Неудивительно, что изначально ее интересы сосредоточивались вокруг реконструкции начала человеческого рода, поисков «недостающего звена» и проведения параллелей между доисторическими находками и этнографическими данными. Оглядываясь на достижения предыдущего столетия, мы обнаруживаем всего лишь разрозненное собрание антикварного хлама и обрывков знаний, включая этнографическую эрудицию, измерение и подсчет черепов и костей, а также набор сенсационных сведений о наших — лишь наполовину человеческих — предках. Столь критическая оценка, однако, упустила бы из виду вклад таких первопроходцев сравнительного изучения культур, как Герберт Спенсер и Адольф Бастиян, Эдвард Тайлор и Льюис Морган, генерал Питт Риверс и Фредерик Ратцель, В. Самнер и Рудольф Штейнмец, Эмиль Дюркгейм и А. Келлер. Все эти мыслители, равно как и их последователи, постепенно приближались к выработке научной теории поведения человека, к более глубокому пониманию природы человека, общества и культуры.

Поэтому перед антропологом, пишущим о научном подходе к изучению человека, стоит непростая и весьма важная задача. Он обязан определить, как на самом деле соотносятся разные отрасли антропологии. Он должен указать место, которое должна занимать антропология в ряду родственных гуманитарных наук. И еще ему придется заново ответить на старый вопрос: в каком смысле гуманитарные дисциплины могут быть научны.

В этом очерке я попытаюсь показать, что местом пересечения всех отраслей антропологии является научное исследование культуры. Как только специалист по физической антропологии признает, что «раса — это то, что она делает», ему придется принять и тот факт, что никакие измерения, классификации или описания антропологического типа не будут значимы, пока мы не сможем соотнести антропологический тип и культурное творчество этой расы. Задачи специалиста по доисторическому человеку, а также археолога состоят в том, чтобы восстановить в целостности жизненные реалии ушедшей культуры, основываясь на фрагментарной информации, полученной в результате изучения материальных остатков. Этнолог, использующий свидетельства о современных примитивных и более продвинутых культурах в попытке реконструировать историю человека, будь то в терминах эволюционизма или диффузионизма, в равной степени способен основывать свои аргументы на строго научных данных только в том случае, если представляет, что есть культура. И наконец, полевой этнограф не может заниматься наблюдением, пока ему неизвестно, что значимо и существенно, а что следует отбросить как побочное и случайное. Таким образом, доля научности в любой антропологической работе состоит в создании теории культуры, взаимосвязанной с методом

полевого наблюдения и со смыслом культуры как процесса и как результата.

Кроме того, я думаю, что антропология, участвующая в создании научного образа своего предмета, а именно культуры, способна оказать другим гуманитарным наукам крайне важную услугу. Культура как наиболее широкий контекст человеческого поведения точно так же важна для психолога, как и для социолога, историка или лингвиста. Я полагаю, что лингвистика будущего, особенно в том, что касается теории значения, превратится в изучение языка в его культурном контексте. Или, например, экономика как наука о материальных ценностях, используемых в качестве средств обмена и производства, могла бы в будущем посчитать полезным изучение человека не в изоляции от всех прочих, помимо чисто экономических, целей и ценностей, а обосновывая свои аргументы и выводы знаниями о человеке, движущемся в сложной и многомерной среде диктуемых культурой интересов. И действительно, большинство современных тенденций в экономике, как бы они ни назывались: институционные, психологические или исторические, — дополняют старые, чисто экономические теории, помещая человека в контекст его многочисленных побуждений, интересов и привычек, то есть полагают, что человека делает человеком его сложная, частью рациональная, частью эмоциональная среда культурных установок.

Подобно этому и юриспруденция постепенно отходит от взгляда на закон как на замкнутое самодостаточное целое и начинает рассматривать его как одну из нескольких систем контроля, в рамках которой понятия цели, ценности, моральных норм и обычаев должны быть учтены наряду с чисто формальным аппаратом кодекса, суда и полиции. Таким образом, не только антропология, но и наука о человеке вообще, включая все общественные науки, все новые психологически или социологически ориентированные дисциплины, может и должна содействовать построению общего научного базиса, который по необходимости окажется одинаковым для разных направлений изучения человека.

Глава 2

МИНИМАЛЬНО НЕОБХОДИМОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ НАУКИ ДЛЯ ГУМАНИТАРИЯ

Теперь нам остается более точно определить, почему и каким образом антропология в ряду прочих общественных наук может претендовать на непосредственное участие в создании научного подхода в изучении человека. Для начала хотелось бы сказать, что научный подход — не единственный, по-видимому, источник вдохновения и интереса в гуманитарной области. Определенная моральная или философская позиция; эстетическое, филологическое или теологическое вдохновение; желание больше узнать о прошлом, потому что прошлое взывает к нашим чувствам, а уж это нет нужды доказывать и невозможно отрицать, — вот основополагающие мотивы гуманитарных исследований. При этом наука совершенно необходима, по крайней мере в качестве инструмента, как средство достижения цели.

Я постараюсь показать, что подлинно научный метод был всегда в той или иной мере присущ работам по истории, составлению хроник, доказательной части юриспруденции, экономики и лингвистики. Не бывает описания, полностью лишённого теории. Чем бы вы ни занимались: реконструированием исторических событий, полевыми исследованиями в племени дикарей или в цивилизованном сообществе, анализом статистики или умозаключениями, основанными на изучении археологического памятника или находки, относящейся к доисторическому прошлому, — в любом случае каждый ваш вывод и каждый аргумент должны быть выражены в словах, а значит, в понятиях. Всякое же понятие, в свою очередь, является результатом некоторой теории, предполагающей, что одни факты бывают значимыми, а другие — случайными и привнесёнными, что некоторые факторы определяют ход событий, а иные — лишь побочные эпизоды, и что на то, что событие происходит так, а не иначе, влияют отдельные личности, массы людей или материальные силы природы. Навязшее в зубах различение

номогенетических и идиографических дисциплин¹ — философская уловка, которая давно должна была обратиться в ничто в результате простого размышления над тем, что такое наблюдение или реконструкция исторического факта. Трудности возникают здесь только потому, что большая часть принципов, обобщений и теорий в исторической реконструкции не были выражены в явном виде и носили характер интуитивный, а не **систематический**. Обыкновенный историк и многие антропологи изрядную долю своей энергии тратят на опровержение представлений о естественном научно устанавливаемом законе в культурном процессе, возводя непроницаемые перегородки между гуманитарными и естественными науками и утверждая, что историк или антрополог способен вызывать в воображении картины прошлого при помощи особого рода озарения, интуитивного проникновения и откровения, короче, что он может **полагаться** на божью милость вместо системы методов добросовестной научной работы.

Какое бы определение мы ни дали слову «наука» в рамках конкретной философской или эпистемологической системы, ясно, что наука начинается с использования прошлого наблюдения для предсказания будущего. В этом смысле дух и дело науки должны были присутствовать в разумном поведении человека уже в самом начале долгого пути создания и развития культуры. Возьмите для примера любое примитивное ремесло, одно из тех, с которых, вероятно, и начиналась культура и которые ныне в развитой и преобразённой форме стоят все на тех же основаниях: искусство добывания огня, изготовления деревянных и каменных орудий, строительства простейших убежищ или обустройства пещер под жилища. Что мы должны предположить относительно разумного поведения человека, постоянного включения форм этого разумного поведения в традицию и верности каждого поколения традиционному знанию, унаследованному от предков?

Одно из простейших и самых фундаментальных ремесел — добывание огня. Здесь одновременно с умением ремесленника мы обнаруживаем и определённую научную теорию, воплощённую в каждом действии, а следовательно, и в племенной традиции. Такая традиция должна была в общем, абстрактном виде определить материал и форму двух видов используемой древесины. Традиция же должна обозначить принципы построения действия, тип мускульных движений, их скорость, способы удержания искры и питания пламени горючим материалом. Эта традиция жила не в книгах и не

¹ Идиографический подход предполагает тщательное описание материала, номотетический — поиск и установление общих закономерностей. (Здесь и далее **цифрами** обозначены примечания переводчика.)

была в явном виде сформулирована как физическая теория. Но в ней были заключены два элемента: педагогический и теоретический. Во-первых, прежде всего традиция была воплощена в двигательных навыках рук каждого поколения и на личном примере и в процессе обучения передавалась подрастающим членам общества. Во-вторых, каким бы средством выражения ни пользовался примитивный символизм — это могли быть словесное сообщение, выразительный жест или определенное действие с предметами, — этот символизм должен был работать, и я сам наблюдал это в моих полевых исследованиях. Мы вынуждены сделать вывод, что это так, потому что достичь результата, а именно зажечь огонь, было бы невозможно, не выполнив необходимых и достаточных условий, казавшихся материалом и процедуры.

Хотелось бы добавить, что примитивное знание включает в себя еще один фактор. Когда мы изучаем сегодняшних дикарей, которые добывают огонь трением, изготавливают каменные орудия и строят простейшие убежища, их разумное поведение, верность теоретическим принципам, лежащим в основе совершаемых действий, и техническую аккуратность — мы можем наблюдать, что все это определяется осмысленной целью деятельности. Эта цель представляет собой некоторую ценность в их культуре. Они ценят ее, потому что она удовлетворяет одну из их жизненных потребностей. Это предпосылка их выживания. Между тем таким ценностным значением постоянно пронизаны в равной степени и двигательные навыки рук, и теоретическое знание. Научное отношение к миру, воплощенное во всей примитивной технологии, а также в экономической и социальной организации, являющее собой опору на прошлый опыт с расчетом на будущий результат, является интегрирующим фактором, который, как следует предположить, работал с самого начала человечества, с тех самых пор, когда этот животный вид начал свое движение вперед в качестве *homo sapiens*, *homo faber* и *homo politicus*. Исчезни это научное отношение и его высокий статус хотя бы в одном поколении первобытного сообщества, и такое сообщество либо вернулось бы обратно к животному состоянию, либо, что более вероятно, прекратило бы существование.

Таким образом, примитивный человек, пользуясь научным подходом, должен был вычленил в изначальном наборе факторов окружающей среды, случайных адаптации и чувственных данных значимые моменты и воплотить их в системах отношений и определяющих факторов. Конечной целью, побуждающей к этому, было прежде всего биологическое выживание. Огонь необходим для тепла и приготовления пищи, обеспечения безопасности и освещения. Каменные орудия, изделия и постройки из дерева, циновки и сосуды должны были изготавливаться с целью выживания человека.

Все виды производительной деятельности были основаны на некоторой теории, в рамках которой определялись значимые факторы, правильность же теории высоко ценилась, а предвидение результата основывалось на четко систематизированных данных, полученных из прошлого опыта.

Главное, что я пытаюсь сейчас обосновать, даже не то, что у примитивного человека была своя наука, а скорее то, что, во-первых, научное отношение к миру так же старо, как сама культура, и, во-вторых, что минимальное определение науки выводимо из любого действия, прагматически направленного на достижение результата. Если бы мы взяли проверить наши выводы о природе науки, сделанные в ходе анализа открытий, изобретений и теорий примитивного человека, сопоставив эти открытия с прогрессом в физике времен Коперника, Галилея, Ньютона или Фарадея, мы обнаружили бы те же самые признаки, отграничивающие науку от других видов мыслительной и поведенческой деятельности человека. И здесь, и там мы находим вычленение реальных и релевантных факторов в некотором данном процессе. Реальность и релевантность этих факторов вскрывается в наблюдении или в эксперименте, который устанавливает их устойчивое повторение. Постоянная проверка истинности опытом, а также оригинальное обоснование теории, очевидно, относятся к самой сути науки. Теория, которая оказывается ошибочной, должна быть исправлена, если обнаружится, в чем она ошибочна. Следовательно, необходимо непрекращающееся перекрестное оплодотворение опыта и теоретических принципов. В действительности наука начинается там, где общие принципы должны подвергнуться проверке фактами и где в человеческой деятельности практические вопросы и теоретические отношения релевантных факторов используются для манипуляции реальностью. Следовательно, минимальное определение науки неизменно подразумевает существование общих законов, поля эксперимента или наблюдения, а также не в последнюю очередь проверку академических рассуждений практическим применением.

И вот как раз здесь антропология может застолбить свой участок. В данной работе по ряду причин все пути теории должны сойтись на культуре, то есть на центральном предмете самого широкого контекста всех гуманитарных изысканий. Между тем антропология, особенно в своих современных проявлениях, записывает себе в актив тот факт, что большинство ее служителей занимаются полевой этнографической работой, а значит, эмпирическими исследованиями. Антропология, возможно, была той первой общественной наукой, которая вместе с теоретическим семинаром основала лабораторию. Этнолог изучает реалии культуры в огромном разнообразии условий природной среды, этнических и психологических ситуаций. Он должен одновременно владеть навыками

наблюдения, то есть полевой работы этнографа, и быть специалистом в теории культуры. Работая в поле и занимаясь сравнительным анализом культур, он понимает, что каждая из этих сфер деятельности имеет значение только в связи с другой. Наблюдение предполагает отбор, классификацию, вычленение элементов на основе теории. Построение теории предполагает подведение итога прошлых наблюдений и предсказание эмпирического подтверждения или опровержения решений, которые предложены для поставленных теоретических проблем.

Таким образом, в терминах исторической науки, антрополог одновременно и создатель, и читатель источников. В терминах современной социологии, этнолог, в принципе, способен воспринять разные культуры как целое и наблюдать их лично в единстве их проявлений, сквозь призму своей простой узкой задачи. Тем самым он дает импульс действительно научным тенденциям в современной социологии, вдохновляет скорее анализ современных явлений культуры и непосредственное наблюдение, а не аподиктические откровения ученого, сидящего в кресле-качалке. В терминах юриспруденции, экономики, политологии и теории религии, антрополог индуктивно разрабатывает широчайший пласт материала для проведения параллелей и различий.

Поэтому обсуждать, почему научный подход к изучению человека оказывается вкладом нынешней и будущей антропологии в гуманитарные науки в целом, — вовсе не столь пустое и самонадеянное занятие, как могло бы показаться на первый взгляд. Нам нужна теория культуры, ее процессов и продуктов, ее специфического детерминизма, ее связи с основными положениями человеческой психологии и с органическими феноменами тела человека, устанавливающая зависимость общества от окружающей среды. Такая теория ни в коей мере не является монополией антрополога. Однако ему предстоит внести в эту теорию особый вклад, который, возможно, подвиг бы на соответствующие свершения эмпирически мыслящих историков, социологов, психологов и исследователей специфических типов деятельности — юридической, экономической или образовательной.

Эта несколько педантская дискуссия о степени научности в социальных исследованиях не нуждается в оправдании. Несомненно, теперешний кризис нашей цивилизации совпал по времени с головокружительными достижениями в точных и прикладных физике и химии, в материалистической теории и инженерном деле. Но мы не питаем ни веры, ни уважения к выводам гуманитарных наук и истинности социологических теорий. Сегодня нам требуется восстановить нарушенный баланс между гипертрофированным влиянием естественных наук и их приложений, с одной стороны, и отсталостью общественных наук, которой сопутствует непрехо-

дящая импотенция социальной инженерии, — с другой. Беспечное легкомыслие многих гуманитариев в том, что касается научности их занятий, не только производит жалкое впечатление с эпистемологической точки зрения, но и в некотором прагматическом смысле просто аморально. История и социология наряду с экономикой и юридическими науками должны сознательно базироваться на прочном фундаменте научного метода, и только на нем. Ответственные науки должны постепенно превратиться в интеллектуальную силу, служащую для контроля над силой физической. Пусть гуманитарное изучение человека всегда будет содержать элемент искусства, сочувствия и этической оценки. Но ведь сама суть этических принципов требует их убедительности, а это может быть достигнуто, только если принцип столь же следует фактам, сколь определяет чувства.

Другая причина, почему я столь пространно останавливаюсь на минимально необходимом определении научности, состоит в том, что в такой совершенно новой области исследования, как изучение культуры, опасной ошибкой может стать заимствование методов у любой из уже устоявшихся дисциплин. Сравнения с организмом и метафора механизма, вера в то, что подсчет и измерение проводят границу между досужей беседой и наукой, — все эти и еще многие другие уловки, заимствованные у других дисциплин, нанесли социологии больше вреда, чем пользы. Наше минимально необходимое определение подразумевает, что первая задача любой науки — определить свой собственный законный предмет исследования. Науке приходится прибегать к методам точного отождествления, к вычленению релевантных факторов процесса. А это не что иное, как установление обобщающих законов и понятий, такие законы воплощающих. Конечно, это предполагает, что каждый теоретический принцип всегда должен быть переводим в определенный метод наблюдения, а в наблюдении мы должны тщательно следовать схеме нашего концептуального анализа. И наконец, во всем этом неизменным источником поправок к теоретическим построениям служит импульс, идущий от практических задач, на законном основании принадлежащих антропологии, — задач колониальной политики, миссионерской работы, преодоления трудностей межкультурного контакта и переноса реалий из одной культуры в другую.

Глава 3

ПОНЯТИЯ И МЕТОДЫ АНТРОПОЛОГИИ

ДАЖ Е краткое перечисление основных достижений антропологии было бы неуместно в этом очерке. Серьезный и полный справочник, содержащий информацию обо всех антропологах, их исследованиях и теориях, касающихся экзотических народов и диких культур, еще не составлен*. Нет сомнений, что если когда-нибудь будет сделан обзор трудов Геродота и Тацита, записок Марко Поло, португальских и испанских путешественников, отчетов первопроходцев и миссионеров XVI и XVIII веков, то автор подобного исторического очерка откроет публике множество потрясающих воображение источников, которые сумеют вдохновить и ученых, и любителей древностей. Стоит отдельно упомянуть влияние этого расширившегося горизонта человековедения на некоторых из французских энциклопедистов.

Записи Бугенвиля и ряда французских иезуитов, связанные с теорией «благородного дикаря», вдохновили Руссо и Монтескье, в трудах которых просматриваются два источника этого антропологического вдохновения: принятие примитивного образа жизни в качестве образца для человека цивилизованного, а также критика цивилизации путем проведения параллелей с жизнью дикарей. Здесь же мы находим и вполне научный подход к пониманию культуры как целого посредством сравнения ее вариантов. Монтескье и Оливер Голдсмит, возможно, первыми попытались критически

* Книга HADDON A. C. *History of Anthropology* (London, 1934), лучшая из написанных на эту тему, отличается краткостью. Более полная книга PENNIMAN T. K. *A Hundred Years of Anthropology* (London, 1935) не вызывает особого интереса. Любопытная работа LOWIE R. H. *The History of Ethnological Theory* (New York, 1938) написана живым языком, ее автор не скрывает своих пристрастий, хотя иногда упускает суть дела. (Здесь и далее звездочками обозначены авторские примечания.)

осмыслить окружающую их культуру, сравнивая ее с культурами экзотическими².

Современная антропология начиналась с эволюционной теории. Это было обусловлено огромным успехом дарвиновской интерпретации развития биологических видов и желанием связать воедино доисторические находки и этнографические данные. В настоящий момент эволюционизм несколько вышел из моды. Тем не менее его основные посылы не только не опровергнуты, но и продолжают служить как полевому этнографу, так и теоретику. Может быть, следует более прозаически и научно подходить к понятию истоков развития, но наше желание проследить историю каждого явления в человеческой жизни вплоть до его элементарных оснований остается столь же законным и необходимым для полного понимания культуры, как и во времена Буше де Перта и Дж. К. Причарда. Я думаю, что в конце концов мы согласимся с мнением, что исток развития является не чем иным, как сущностной природой некоторого общественного института, такого как брак или нация, семья или государство, религиозное братство или колдовство.

Понятие стадии развития столь же обоснованно, как и понятие истока. Однако сегодня в любых эволюционных схемах с последовательными слоями стадий развития нам следует искать либо самый общий (типологический), либо предельно конкретный смысл, или считать их справедливыми только для определенного региона и для определенных условий. Общий же принцип эволюционного анализа тем не менее остался неизменным. Одни формы явно предшествуют другим. Этапы развития технологии, зафиксированные в терминах «каменный век», «бронзовый век» и «железный век»; уровни клановой или племенной организации; небольшие группы, разбросанные по обширной территории, в противопоставлении городским и полугородским поселениям — все это должно быть рассмотрено с эволюционной точки зрения при любом здравом описании той или иной культуры, а равно и при любой попытке теоретического осмысления или сопоставительного анализа данных различных культур.

Эволюционизм временно затмил активно пошедшие в атаку крайние диффузионистские и так называемые «исторические» школы. Я бы отослал читателя к статье А. А. Гольденвейзера в «Энциклопедии общественных наук», где изложен взвешенный взгляд на этот предмет. Сегодня эволюционизм в его догматическом варианте принят на веру антропологами в Советском Союзе, но в такой форме он, разумеется, перестает быть научным; в Соединенных

² Имеются в виду «Персидские письма» Монтескье и «Гражданин мира» Голдсмита.

³ *i Encyclopaedia of the Social Sciences*. New York: Macmillan, 1934.

Штатах эволюционизм в рациональной форме был возрожден молодыми учеными, среди которых следует упомянуть в первую очередь А. Лессера и Л. Уайта.

Другая доминирующая тенденция классической антропологии всячески подчеркивала значение диффузии, то есть заимствования одной культурой из другой разного рода приспособлений, орудий, общественных институтов и верований. Диффузия как культурный процесс так же реальна, как и эволюция. Кажется очевидным, что нельзя провести четкую грань между этими двумя процессами. Однако приверженцы этих двух школ, несмотря на свое непримиримое и даже враждебное отношение друг к другу, увидели проблему развития культуры под разными углами и внесли в ее решение свою лепту независимо друг от друга. Действительная заслуга диффузионистской школы состоит в ее большем внимании к конкретным фактам, в более полном историзме и прежде всего в осознании той роли, которую играют географические факторы (и, шире, факторы окружающей среды) в формировании каждой культуры. В работах Риттера и Рагцеля, которых можно, наверное, назвать пионерами этого движения, мы находим поправки к предшествующему эволюционизму, состоящие в рассмотрении исторических процессов в конкретном географическом контексте. Эта антропогеографическая позиция означает, что каждая культура рассматривается в связи с ее природным окружением. Кроме того, в качестве основного приема такой метод использует картографирование культурных явлений, в частности составление карт распространения определенных компонентов культуры. Такой методологический сдвиг сослужил антропологии большую службу, а ведь наука всегда выигрывает, переходя к новой системе координат.

Разлом, пролегающий между эволюционизмом и диффузионизмом, — а каждое из движений включало в себя, разумеется, и ряд различных школ и мнений, не совпадавших друг с другом в деталях, — до сих пор представляется главной разделительной линией в том, что касается метода и концептуального аппарата. К этим двум направлениям сегодня иногда прибавляют функциональную школу, ответственность за появление которой, как часто считают, несет автор этих строк. На деле же при ближайшем рассмотрении можно выявить гораздо большее разнообразие тенденций, теорий и методов, каждый из которых характеризуется собственным основным принципом интерпретации и обладает специфическим подходом в понимании культурного процесса или его результатов. Каждый из этих методов предлагает нам свой собственный набор интеллектуальных «ящичков» для «раскладывания» материалов полевой работы. Так, есть сравнительный метод, следуя которому, ученый в первую очередь заинтересован в сборе обширных документальных свидетельств из разных культур, вроде того, что мы видим в «Золо-

той ветви» Фрэзера, в «Первобытной культуре» Тайлора или в томах Вестермарка, посвященных браку и морали⁴. В таких работах авторы прежде всего стремятся раскрыть сущность анимистических верований или магического обряда, принадлежащих определенной фазе развития человеческой культуры или определенному типу общественной организации. По всей видимости, этот подход в целом предполагает, что сопоставимость сравниваемых реалий заранее доказана действительно научным образом. Если мы не составим исчерпывающих списков реально сопоставимых явлений и позволим себе прельститься поверхностным сходством и ложной аналогией, то вся огромная работа может закончиться некорректными выводами. Напомним, что основой для всякого обобщения, для вывода любого теоретического принципа или универсального закона, применимого к **нашему** материалу, всегда должен оставаться метод сравнения.

Другой эпистемологический прием, который иногда применяется в чистом виде, а иногда напрочь отвергается, — это психологическое истолкование обычая, верования или идеи. Так, например, психологичны данное Тайлором «минимальное определение» религии и его теоретическая концепция в целом (анимизм как сущность первобытной веры и философии). Многие авторы: Вундт и Кроули, Вестермарк и Лэнг, Фрэзер и Фрейд — подходили к таким фундаментальным проблемам, как происхождение магии и религии, морали и тотемизма, табу и мань⁵, с чисто психологических позиций. Временами такой мыслитель, философствуя в собственном кресле и выражая свои мысли соответствующими его комфортному положению категориями, просто-напросто пытается мысленно воспроизвести, что первобытный человек мог или должен был думать и чувствовать в определенных условиях, и представляет себе, как из этих мыслей или чувств могли выкристаллизоваться обычай, верование или определенная форма поведения. Великий шотландский ученый У. Робертсон Смит был, возможно, первым, кто настаивал на необходимости социологического контекста во всех дискуссиях, касавшихся не просто организации группы людей, а обряда, ритуала и мифа. Его последователем стал виднейший французский антрополог и социолог Эмиль Дюркгейм, разработавший одну из самых полных и впечатляющих социологических концепций. Эта концепция, впрочем, страдает от некоторых метафизических предубеждений и прежде всего

1 Имеется в виду «История института брака у человека» («The History of Human Marriage». L., 1891).

⁵ Мана — термин, использовавшийся (изначально в этнографии Полинезии, а затем более широко) для обозначения духовной энергии, которая, по туземным представлениям, проявляется в явлениях природы, поведении людей и т. д.

от полного отрицания не только чисто интроспективных психологических выводов, но и вообще всякой отсылки к биологической основе поведения человека. Однако во многих отношениях Дюркгейма можно считать представителем одной из наиболее здравых тенденций в современной антропологии, которая ставит своей целью полностью научное понимание культуры в ее специфике.

Нужно упомянуть еще некоторые течения. В этом очерке часто встречаются слова «история» и «исторический». Я пользуюсь ими для описания любых процессов или процесса развития культуры в целом, которые можно более или менее удовлетворительно реконструировать (или такую реконструкцию можно принять в качестве рабочей гипотезы). Но прежде чем анализировать и интерпретировать некий исторический процесс, необходимо для начала доказать, что, говоря об этом процессе, мы связываем друг с другом сопоставимые, а не разноплановые явления из разных эпох. Если бы было возможно проследить изменения в семейно-хозяйственном укладе внутри некоей европейской культуры на протяжении почти пяти столетий и если бы к тому же можно было показать, как происходили эти изменения на каждой стадии и чем они определялись, тогда бы мы, несомненно, могли сказать, что стоим на научно-исторических позициях. Однако даже в пределах истории, отраженной в хрониках, данные, которые позволили бы нам создать подлинно научную реконструкцию истории, весьма скудны и в лучшем случае приводят к таким компетентным и многое проясняющим, но все же неполным концепциям, как те, что мы находим в работах Тэна, Лампрехта или Макса Вебера. И опять же, как мы уже отмечали, говоря о компаративизме и диффузионизме, ценность результатов зависит здесь от того, насколько научным является определение того социального института, развитие которого мы прослеживаем. В антропологическом дисциплинарном жаргоне терминам «история» и «исторический», насколько я могу судить, никогда не было дано удовлетворительного определения.

Некоторые подходы в области теоретической антропологии родились в пыли и беспорядке этнографического музея. Плоды в результате получились небезвредные. Как мы увидим, материальные объекты играют в культуре очень специфическую роль. И брать артефакт в качестве модели элемента культуры чрезвычайно опасно. Критика концепции культурных кругов (Kulturkreislehre) направлена в первую очередь против того, что физическая форма артефакта принималась за основной и исключительный показатель культурной идентификации. Диффузионизм, по большей части под влиянием некоторых музейных кротов вроде Гребнера и Анкермана, напрямую инспирирован плохо классифицированными и неверно идентифицированными экспонатами, сваленными в кучу на витринах и в подвалах какого-нибудь старинного здания. Поскольку же

основой диффузионизма должна быть точная идентификация культурных реалий, спроецированная на географическую карту, ошибочные идентификации по известным критериям формы и количества сильно навредили здоровому развитию этой в остальном приемлемой тенденции в антропологии.

К идеям, инспирированным мертвыми предметами из музейных коллекций, в чем-то близок импульс, идущий от археологии и исследований доисторической эпохи. Сам контекст археологических разысканий — ее связь с геологической стратификацией, а также тот факт, что материальные следы не сводятся к артефактам, а включают в себя и останки людей, свидетельствующие об их жизни или смерти, — заострял внимание антропологов на спорных вопросах и стимулировал дальнейшие научные поиски. Это касается принципов, на основе которых археолог может реконструировать культурное целое, исходя из частных останков или следов жизни человека. В самом деле, метод сопоставления объектов, описанных этнографом, и доисторических находок оказался в целом перспективным и плодотворным, особенно в той мере, в какой и археолог, и этнограф заинтересованы в установлении закономерностей культурных процессов и взаимосвязи между их результатами, позволяющими связать артефакт с определенной техникой, технику — с определенным видом хозяйственной деятельности, а вид хозяйственной деятельности — с некоторой жизненной потребностью человека или группы людей. Больше всего повезло американской археологии, особенно археологии юго-западного региона, имеющей дело с материальными останками все еще существующих культур, и она очень удачно этим воспользовалась, о чем свидетельствуют блестящие работы Банделье, а из более современных — труды Гладуина и Хори⁶.

Совсем недавно новую точку зрения в изучении человека предложила психоаналитическая школа — точку зрения особую, возможно, одностороннюю, но бесспорно важную. Возможно, антрополог довольно сдержанно отнесется к понятиям «бессознательное», «либидо», «комплекс кастрации» или «желание возвратиться в материнскую утробу». Реальная заслуга психоанализа — демонстрация того, что мысленные, а значит, и общественные установки формируются в период раннего детства, в контексте домашнего обихода, благодаря таким культурным влияниям, как обучение и родительская власть, а также на основании первичных побуждений, связанных с половым влечением, питанием

⁶ Возможно, Малиновский имеет в виду работы: BAN DEUER A. F. *Anarcheological reconnaissance into Mexico*. Boston, 1884; *The Islands of Titicaca and Koutati*. N. Y., 1910; GI. ADWIN H. S. *Excavation at Casa Grande, Arizona* LA, 1928; HAURY E. W. *The stratigraphy and archaeology of Ventana Cave*. Arizona LA, 1928.

и испражнением. Зигмунд Фрейд добился определенного успеха в снятии существовавших в нашей культуре табу на разнообразные «неприличности». Теперь **всякий**, кто пользуется психоаналитическим жаргоном, может обсуждать любые вопросы, связанные с телесным низом, прежде неприемлемые не только в светской гостиной, но и в академической аудитории. Совсем недавно в американской ветви психоаналитического сообщества развилось направление, подчёркивающее — чтобы не сказать выпячивающее — влияние культуры на формирование психики, что обещает плодотворное сотрудничество между антропологией и наукой о бессознательном*. Мое убеждение в перспективности этого сотрудничества связано с тем фактом, что психоанализ занят поисками определяющих факторов культуры в сфере биологических побуждений организма — позиция, к которой я склонялся с самого начала моей работы в антропологии и которую я отразил в моей статье «Культура» для «Энциклопедии общественных наук»⁷. Кроме того, психоанализ не способен пройти мимо органической взаимосвязи культурных элементов, воплощенной в любой структуре. Такого рода психология имеет дело с факторами власти, употребления силы, с воплощениями естественных органических желаний и их трансформациями в элементы системы ценности, с изучением культурных норм как инструментов подавления. Все это уже привело многих приверженцев теории Фрейда к более или менее систематическому анализу культурных институтов, в рамках которого они рассматривают и процессы мышления.

Принятие психоанализа ни в коей мере не умаляет огромной роли, на которую вскоре сможет претендовать бихевиоризм, также стремящийся стать психологической основой изучения общественных и культурных процессов. Под бихевиоризмом я понимаю новейшие разработки в психологии стимула и реакции профессора Халла из Йельского университета, Торндайка из Колумбийского университета и Г. С. Лидделла из Корнельского университета. Значение бихевиоризма в первую очередь определяется совпадением его методов с антропологической полевой работой в том, что касается их ограничений и преимуществ. Работа с людьми другой культуры, всегда подвергаешься опасности замкнуться на себе через «эмпатик», которая обычно сводится к домысливанию того, что другой человек мог думать или чувствовать. Основное правило полевого антрополога, равно как и бихевиориста, состоит в том, что и тот и другой всегда полагают, что идеи, эмоции и побуждения существуют в недоступных исследова-

нию тайных глубинах мышления, сознательного или бессознательного. Любая здравая, то есть экспериментальная, психология может иметь дело только с наблюдениями внешних проявлений, хотя и полезно бывает связать эти наблюдения с точным интроспективным отчетом.

Должны ли мы принимать существование «сознания», «духовной реальности», «мыслей», «идей», «верований» и «ценностей» в качестве субъективных реальностей в сознании других людей — вопрос по сути метафизический. Я не вижу причин, мешающих нам использовать эти категории, которые прямо отсылали бы к **личному** опыту, при условии, что в каждом случае они были бы полностью определены в терминах внешнего, наблюдаемого и доступного проверке поведения. Вся теория символизма, которая здесь будет вкратце изложена, основывается на определении символа или идеи как сущности, которая может быть зафиксирована физическим образом, описана или определена. Идеи, мысли и **эмоции** должны наравне с другими аспектами культуры получать функциональную и формальную трактовку. Функциональный подход позволяет нам определить прагматический контекст данного символа и показать, что в культурной реальности вербальный или другой символический акт становится действительно существующим только благодаря эффекту, который он производит. Формальный подход основывается на том факте, что в ходе социологической или этнографической полевой работы в совершенно чужой культуре возможно дать определение идеям, верованиям и эмоциональным образованиям людей, принадлежащих к этой культуре, и сделать это с высокой степенью точности и объективности.

В этом поверхностном и мимолетном обзоре различных точек зрения, методов сбора доказательств и подходов к интерпретации в антропологии мы пользовались различными категориями для изложения и критики. Необходимо проводить четкое различие между программой, источником вдохновения и средоточием интересов, например, эволюциониста в противоположность диффузионисту, приверженцу психоанализа или «музейному кроту». Достижения каждой школы могут и должны оцениваться в сравнении с тем, что она намеревалась сделать. На более продвинутой ступени специалист, интересующийся историей антропологической мысли, сможет привести эти достижения в определенный порядок, разграничить законные претензии диффузионизма и эволюционистскую интерпретацию, социологическую односторонность Дюркгейма и интроспективные анализы Вундта. В настоящий момент мы можем позволить себе встать на всеобъемлющую, даже эклектическую точку зрения и сказать, что, частью следуя своим более или менее амбициозным программам, частью разрабатывая

* Ср. недавнюю книгу Кардинера и Линтона (KARDINER A., LINTON R. The Individual and His Society. N. Y., 1939).

⁷ Encyclopaedia of the Social Sciences 4: 621-645.

методы, теории и принципы для реализации этих программ, различные школы и направления антропологии создали внушительное, пусть и не вполне гармоничное строение. Некоторые из составляющих его произведений, такие как «Первобытное общество» Л. Г. Моргана (наиболее полное и бескомпромиссное изложение эволюционного направления), «Дети солнца» У. Дж. Перри (обширно документированное и целеустремленное изложение крайнего диффузионизма), семь томов «Психологии народов» Вундта, «Золотая ветвь» Фрэзера (величественное собрание сопоставительного материала) или «История института брака у человека» Вестермарка, — все эти труды вызывают почтительное восхищение.

Однако в данном контексте нас более всего интересует фундамент этого здания, то есть доля действительно научного, содержащаяся в этих разнообразных работах. И здесь нам, наверное, придется в чем-то уподобиться взломщикам и поставить под вопрос огромное множество фундаментальных положений, указав на присущие тому или иному методу ошибки. Так, в актив Л. Моргана мы запишем: прежде всего открытие классификационных систем родства и его последовательность в изучении первобытных отношений брака, отношений кровного родства и свойства. В работах Тайлора мы выберем его первопрородческую попытку дать минимальное определение религии, его стремление формулировать причину появления той или иной формы организации общества и проявившуюся в большинстве его трудов способность четко описывать общественные институты. Вестермарк внес свою долю в наши представления о браке и семье — своей верной оценкой этих отношений, об устойчивости домашнего уклада, а также проницательным постижением чисто церемониальной роли различных свадебных обрядов, и это куда важнее, чем его идея, что брак у человека эволюционно связан со спариванием у приматов, птиц и рептилий. Вклад в научную антропологию Робертсона Смита, Дюркгейма и Фрейда с его последователями уже был отмечен.

Одна школа до сих пор не была упомянута и вообще обычно ценится меньше, чем того заслуживает, — вероятно, просто из-за скромности и научной ограниченности ее программы. Я имею в виду школу Р. С. Штейнмеца и его учеников, которые, может быть, последовательней других стремились скорее к научному анализу фактов культуры, нежели к амбициозным интерпретациям и реконструкциям.

В чем же мы видим главные недостатки школ классической антропологии? Все эти недостатки вращаются вокруг одного и того же вопроса: конструируя свою стадильную эволюционную схему или прослеживая диффузию того или иного явления культу-

ры, уделил ли исследователь достаточно внимания исчерпывающему и четкому анализу культурной реальности, которой он занимается? Можно продемонстрировать, что в десятках или даже сотнях книг и статей на тему первобытного брака, клановой структуры и родства, принадлежащих перу таких авторов, как Бахофен, Макленнан и Морган, в трудах немецкой школы социалистического или юридического направления, а также в претенциозном трехтомнике Роберта Бриффолта⁸ мы не найдем ясного анализа того, что такое домашний уклад или родство. В этой области оппоненты теории первобытного промискуитета, такие как Старке, Вестермарк, Гроссе и Кроули, сделали для формирования научного подхода к проблеме гораздо больше, и сегодня их точка зрения принята практически всеми антропологами. Что до критики полезного и важного анализа магии, принадлежащего Фрэзеру, то она направлена против того факта, что он уделял внимание преимущественно магическим формулам и ритуалом и недостаточно отдавал себе отчет в том, что магия существует постольку, поскольку она эффективна. Отсюда и невозможность вполне представить себе ритуальное действие вне контекста действия прагматического, которое заключено в ритуальном и сущностно с ним связано. Прделанный же Тайлором анализ анимизма страдает от того, что ученый представлял себе доисторического человека таким философом, подыскивающим разумные объяснения, и не принимал во внимание, что религия и в доисторическом, и в цивилизованном обществе есть организованное коллективное усилие для поддержания контакта людей со сверхъестественными силами, для влияния на них и для ответа им.

Из всего этого видно, что до сих пор уделялось недостаточно внимания собственно научной деятельности, как мы описывали ее в предыдущей главе, которая состоит в ясном определении и сведении в систему релевантных факторов, действующих в таких явлениях культуры, как магия, тотемизм, клановая организация или домашний уклад. В первую очередь следует показать, что явление, которое мы собираемся сравнивать в разных культурах и эволюцию или пути диффузии которого мы намереваемся проследить, на законных основаниях представляет собой обособленную единицу наблюдения и теоретического рассмотрения. Следует точно и ясно установить, каким образом материальные детерминанты, действия людей, а также верования и идеи, то есть символические акты, включены в эту конкретную обособленную единицу или культурную реалию, как эти факторы взаимодействуют и обретают характер постоянной и необходимой связи друг с другом.

⁸ Имеется в виду книга: В к i F F A и L T R. The Mothers. Vol. 1-3.1., 1927.

Очевидно, что указанный недостаток теоретического анализа дурно повлиял и на полевую работу. Наблюдатель, прочитав руководства и предписания вроде *Notes and Queries*⁹ или воодушевившись множеством теорий, зачастую противоречащих друг другу, собирал отдельные изолированные элементы, а не прослеживал естественные, внутренне обусловленные и закономерно повторяющиеся связи. А ведь на самом деле отношения между фактами и действующими силами даже более важны, чем изолированные элементы, стоящие в определенных отношениях друг к другу. В науке факт действителен именно в его связях с другими, притом что эти связи реально обусловлены, универсальны и определены научным образом.

Есть, однако, один момент, в котором различные школы старой антропологии не просто допустили упущение, а совершили серьезный грех. Это некритически принятое и зачастую просто антинаучное понятие «культурных ископаемых», балласта в культуре. Здесь я имею в виду принцип, согласно которому культуры в значительной мере дают прибежище, причем в стратегически важных позициях, идеям, верованиям, общественным институтам, обычаям и предметам, которые на самом деле не принадлежат их собственному контексту. В эволюционистских теориях эти мертвые довески появляются в облике «пережитков». Диффузионист обозначает их как «заимствованные признаки» или «комплексы признаков».

Что касается пережитков, я процитирую определение А. Голденвейзера, который сам не был приверженцем эволюционизма: пережиток — это «признак культуры, который не вписан в свое культурное окружение. Он не функционирует в культуре, а сохраняется, или же его функция каким-то образом находится в дисгармонии с окружающей культурой». Вот, вероятно, лучшее определение этого понятия, и автор добавляет: «Мы знаем, что, конечно, пережитки существуют. 8 действительности они представляют собой постоянный и вездесу-

9 *Notes and Queries on Anthropology, for the Use of Travellers and Residents in Uncivilized Lands* — под таким названием в 1874 году впервые вышло руководство по сбору этнографического материала, выпущенное Британской ассоциацией содействия науке (*British Association for the Advancement of Science*) и содержащее подробный опросник по всем разделам этнографии. Призвано облегчить работу полевого исследователя, не являющегося профессиональным антропологом, и позволяющее стандартизировать процедуры наблюдения и оформления материалов, это руководство сыграло большую роль в накоплении этнографических данных и развитии антропологии. Во всех изданиях *Notes and Queries on Anthropology* в той или иной мере прослеживается влияние идей эволюционизма. Первые четыре издания подготовлены под руководством Тайлора. Последнее, шестое издание, отредактированное Рэдклифф-Брауном, выпущено в 1951 году.

щий аспект всех культур». С этой точкой зрения я вынужден не согласиться. Наверное, было бы лучше всего обсудить понятие пережитков применительно к нашей собственной современной культуре, которая по причине головокружительной скорости прогресса дает, безусловно, больше шансов встретить пережитки, чем какая-либо иная историческая ситуация. Где бы мы стали искать пережитки? Скажем, развитие транспортных средств позволило автомобилям с мотором заменить лошадей. Запряженная лошадей телега, и в еще большей степени двуколка, «не вписывается» в улицы Нью-Йорка или Лондона. Между тем такие пережитки встречаются. Запряженные экипажи появляются в определенное время дня и ночи в определенных местах. Являются ли они пережитками? И да, и нет. С точки зрения быстроты и дешевизны средства передвижения это, конечно, анахронизм и пережиток. Здесь очевидным образом произошло изменение функции. А разве эта новая функция находится в дисгармонии с условиями современности? Очевидно, нет. Это устаревшее средство передвижения служит сентиментальному чувству «возвращения в прошлое»; боюсь, что экипаж нередко движется не в прошлое — просто пассажир слегка под хмельком или романтически настроен.

Не приходится сомневаться, что этот пережиток продолжает существовать, потому что явление приобрело новое значение, **новую** функцию; но пока мы придерживаемся определенного оценочного отношения, вместо того чтобы изучать явление таким, какое оно есть, мы просто-напросто дадим некорректное описание его использования и значения. Старые марки автомобилей становятся ненужными только потому, что они пережили свое время, но продолжают использоваться потому, что люди не могут позволить себе купить новую модель. Это функция экономическая. Если же мы возьмем более важные явления или институты, мы, к примеру, увидим, что открытый камин все еще широко используется в Англии и в некоторых частях Франции вопреки распространению центрального отопления. В полноте контекста английских привычек, ценностей, спортивного стиля жизни, привязанности к дому и провоцирующего дружеское общение влияния открытого огня мы должны констатировать, что камин играет определенную роль в английском доме и в нью-йоркской квартире.

Вредность понятия пережитков в антропологии состоит в том, что оно работает как приводящий к ложным результатам методологический прием для реконструкции эволюционной последовательности, и хуже того, это эффективное средство, способное загубить результаты полевых наблюдений. Вот, скажем, ставшее эпохой открытие Морганом классификационных систем родства. Он рассматривал такие системы как пережитки предыдущей эволюционной стадии. Если предположить, что Морган все-таки был способен правильно оценить самую прямую связь между способом называния

родственников и организацией семейно-хозяйственного уклада, его утверждение о том, что эти две системы могли друг другу противоречить, кажется почти невероятным. Ибо, как мы обнаруживаем в системе Моргана, классификационная номенклатура родства сохраняется на более высокой стадии развития как раз для того, чтобы антрополог мог восстановить предыдущую стадию. Но это же одновременно означает, что люди все время неправильно представляли друг другу и всему миру реальные родственные отношения, в которых они живут. То есть во всяком туземном обществе родственники классифицировались ложным или по крайней мере не вполне адекватным образом. Старая номенклатура выживала в условиях, когда уже появились новые отношения. Этот пример пережитка показывает, что, во-первых, пока мы догматически продолжаем почитать на удобном ложе теории пережитков, отчетливое понимание роли языка останется для нас недоступно. А во-вторых, пережиток все время будет мешать детальному и тщательному полевому наблюдению над тем, как языковой акт именования на деле связан с другими видами деятельности и интересами, определяющими связь родителей и детей, братьев и сестер, родственников и членов клана.

Настолько же деструктивную роль сыграло это понятие и в истолковании брачных церемоний как пережитков более древней стадии, где символическое изображение поимки, покупки или некоторых вольностей по отношению к невесте рассматривалось в качестве пережитков существовавшего ранее способа заключения брака. Здесь такое представление препятствовало постепенному осознанию того факта, что так называемый выкуп за невесту — не коммерческая сделка, а юридический инструмент со сложными, но вполне очевидными и отчетливо определяемыми экономическими, правовыми и религиозными функциями. Возьмите любой пример «пережитка». Вы обнаружите, что пережиточная сущность этого «привета из прошлого» культуры прежде всего обязана неполному анализу фактического материала. Кроме того, вы увидите, что большинство так называемых пережитков, особенно таких, что включались в важные общественные институты, основные элементы культуры или обычаи, постепенно все заметнее вытеснялись из антропологической теории. Так что реально понятие пережитков нанесло вред, затормозив результативную полевую работу. Вместо того чтобы выяснять сегодняшнюю функцию каждого явления культуры, наблюдатель удовлетворялся фиксацией некоей неподвижной самодостаточной сущности.

Подобную же критику возможно отнести и к фундаментальному понятию большинства диффузионистских школ — к понятию «признак культуры» или «комплекс признаков». В исследовании диффузии явлений культуры, как и в любом другом сопоставительном исследовании, с самого начала ученый сталкивается с пробле-

мой идентификации. Пионером в разрешении этой проблемы на начальном этапе исследования диффузии стал Ф. Гребнер, немецкий этнолог-музейщик, получивший историческое образование. В своей заложившей основы метода работе «Methode der Ethnologie» (1911) он выдвинул знаменитый и часто используемый критерий формы и количества. В моей статье «Антропология» для тринадцатого издания энциклопедии «Британика»¹⁰ я опровергал этот метод как принципиально ненаучный и закладывающий антинаучный фундамент для целого направления диффузионизма. В статье говорится следующее.

Крайний представитель диффузионистской школы Гребнер придерживается мнения, что все закономерности культурного процесса являются «законами душевной жизни» и «могут быть изучены только с психологической точки зрения» (Graebner, 1923, p. 582); между тем патер Шмидт, Висслер, Лоуи и Риверс постоянно используют психологические интерпретации. Таким образом, в наши дни ни один антрополог не отказывается полностью от изучения процессов душевной жизни; но и те из них, кто с самого начала прилагает к материалу психологические объяснения, равно как и те, кто хочет использовать их уже после того, как культура «проанализирована с исторической точки зрения», забывают, что интерпретация культуры в терминах психологии индивида столь же бесплодна, как и чисто исторический анализ, и что разобщать изучение мышления, общества и культуры значит заранее обесмысливать результаты исследования.

Настолько же влиятельной и односторонней, как психологическое направление, является тенденция истолковывать сходства и аналогии в культуре при помощи принципа механической передачи. Впервые решительно заявленное Ратцелем в качестве главной проблемы этнологии изучение распределения и диффузии явлений культуры было продолжено Фробениусом, Анкерманом, Гребнером, патером В. Шмидтом, патером Копперсом и покойным доктором Риверсом.

Пока не ясно, следует ли причислить недавно выдвинутое проф. Элиотом Смитом и г-ном Перри предположение о распространении мировой культуры из Египта к прочим, ныне отвергнутым гипотезам, или же в этой доктрине можно усмотреть некоторый вклад в разработку истории культуры. Эти ученые неудовлетворительным образом обращаются с антропологическими данными*, и их доказательства скорее относятся к области ар-

¹⁰ Encyclopaedia Britannica. 13th ed. 1:131-139.

*GOLDENWEISER A. Early Civilization. L, 1921. P. 311; Lowie R. H. (American Anthropologist, 1924, p. 86-90); MALINOWSKI B. (Nature, 1924, March, p. 11).

хеологии, с точки зрения которой они также небыстречны*. Некоторые компетентные антропологи тем не менее решительно поддержали их теории (Риверс, С. Э. Фокс).

Заслуга умеренного антропологического диффузионизма состоит в изучении географического, а не исторического аспекта культуры. Собираение фактов, соотнесенных с их географическим субстратом, — это ценный метод выявления влияния физической среды обитания, а также и возможностей распространения явлений культуры. Непреходящую ценность имеют карты культурных фактов, составленные Боасом, Спинденом, Лоуи, Висслером, Кребером и Норденшельдом для Америки, обзор культур Меланезии Гребнера и культур Австралии В. Шмидта, работы Анкермана по культурам Африки.

Историческим гипотезам Фробениуса, Риверса, Шмидта и Гребнера, с их попытками выявить одни и те же «культурные комплексы» по всему миру, будет непросто выдержать испытание временем. Эти авторы многое теряют из-за своего восприятия культуры как чего-то безжизненного, что можно веками хранить в холодном погребе, перевозить через океаны и континенты, механически разделять на части и перекомпоновывать. Исторические реконструкции из отдельных ограниченных областей, например, сделанные на американском материале, в той мере, в какой они основаны на достоверных записях или на археологических данных, дают эмпирически проверяемые, а следовательно, потенциально ценные для науки результаты. Исследования доктора Лауфера о гончарном круге¹¹ и ряд трудов по истории американских культур (Т. А. Джайс, А. В. Киддер, Н. С. Нельсон, Х. Дж. Спинден, Л. Спайер) методологически приемлемы¹², хотя они, скорее, относятся к археологии, чем к изучению ныне живущих народов и культур. Эти корректные работы должны быть четко отграничены от произведений, в которых история, придумываемая ad hoc для объяснения реальных и наблюдаемых фактов, строится на догадках, а известное и очевидное «объясняется» при помощи воображаемого и непостижимого".

* CRAWFORD O. G. S. (Edinburgh Review, 1924, p. 101-116); KENDRICK T. D. The Age. L, 1925. P. 64-идалее; M\—KE8 J. L. (Geographical Teacher, 1925, №71, p. 3-38); COOILIDGE C. Presidential Address (Folk-Lore, 1925, XXXVI, p. 15); FLINDERS PETRIEW. M. Social Life in Ancient Egypt. L, 1923. P. 78-84; PEETT. E. (Journal of Egyptian Archaeology, 1924, vol. 10, P. 63); BLACKMAN A. M. (Ibid, p. 201-209).

¹¹ LAUFER B. The Beginning of Porcelain in China Chicago, 1917.

¹² Возможно, имеются в виду работы: Jore E. T. A. Mexican Archaeology. N. Y., 1877; KIDDER A. V. An introduction to the study of southwestern archaeology. New Haven, 1924; NELSON N. C. Shellmounds of the San Francisco Bay Area Berkeley, 1909; SPINDEN H. J. Ancient civilisations of Mexico and Central America N.Y., 1923; SPIER L. Yuman tribes of the Gila River. N.Y., 1933-
"Цитируется с разрешения издателя Encyclopaedia Britannica, Inc.

Совсем недавно метод анализа культуры «по признакам» был возрожден в весьма компетентных работах, выполненных в Калифорнийском университете. Руководитель этих исследований профессор А. Кребер совершенно справедливо признает, что анализ признаков и характеристика культуры по признакам и комплексам признаков зависит от того, возможно ли их вычлениить в качестве обособленных и тем самым сопоставимых предметов наблюдения и теоретизирования. Я приведу цитату по этому поводу:

Являются ли выделенные нами элементы культуры или факторы, их определяющие, независимыми друг от друга? Пока мы не готовы ответить на этот вопрос категорически, но полагаем, что в большей части случаев, если не во всех, это так*. И потому, что для столь многих из них во всех областях культуры и во всех частях света вновь и вновь доказывается, что иногда они встречаются по отдельности, даже если в других местах они часто или преимущественно оказываются вместе", именно поэтому, если не выявлены обратные случаи, можно сделать вывод о том, что все признаки могут встречаться отдельно друг от друга. Похоже, что эта предпосылка, хотя бы имплицитно, присутствует у всех антропологов последнего поколения, за исключением нескольких уцелевших наследников «эволюционистской школы» Тайлора—Моргана—Фрэзера и, возможно, группы функционалистов". Если же мы ошибаемся в этом вопросе, то девять десятых сегодняшней антропологической науки и истории культуры также ошибаются в этом базовом, хотя обычно в явном виде не высказываемом предположении; и в таком случае исследование этого вопроса не снимается с повестки дня.

* В пределах обычной логики или здравого смысла. Существенные части признака не могут, разумеется, считаться отдельными признаками: корма каное, тетива лука и т. п. Даже лук и стрела являются одним признаком, пока не стоит вопрос о луке без стрелы, потому что тогда у нас имелись бы два признака — «лук» (праша) для метания камня (pellet bow) и лук со стрелой. Хотя усиление лука жилой (sinew backing of a bow) не может встречаться само по себе, мы точно так же справедливо различаем обычные луки (self-bows) и луки, усиленные жилой (sinew-backed bows); луки с одним и с несколькими изгибами, стрелы с заглубленным креплением оперения и внешним креплением (radically and tangentially feathered), каное с тупой, круглой и острой кормой и т. д.

"* Так, в некоторых христианских сектах, или деноминациях, встречается крещение, но нет исповеди.

" Похоже, что эта предпосылка лежит в основе работ таких столь различных по своему методу ученых, как Боас, Ратцель, Риверс, Элиот Смит, Висслер, Гребнер, Шмидт, Лоуи, Диксон, Риве и др.

Я глубоко убежден, что в любой попытке рассматривать каждый признак по отдельности содержится фундаментальное недоразумение. Цель предлагаемого очерка теории культуры как раз и состоит в том, чтобы показать, когда, в какой степени и при каких условиях мы можем рассматривать какие-то явления изолированно, а когда это неприемлемо. Это не будет попыткой заменить одно другим. Те, кто предпочитает употреблять термины «признак» и «комплекс признаков», вместо того чтобы говорить об общественных институтах, организованных группах, используемых артефактах и верованиях или идеях — в той мере, в какой они прагматически затрагивают поведение людей, — могут, разумеется, оставаться приверженцами любой терминологии. Важно лишь понимать, вычленив мы взаимосвязанный пучок явлений на основании подлинно научного анализа или произвольно. Другая действительно важная дилемма — придаем ли мы, следуя Гребнеру, основное значение формальным характеристикам некоего признака или составу некоего комплекса признаков, притом что они могут быть случайными и нерелевантными, или, напротив, мы смотрим только на отношения и формы, определяемые реально действующими культурными силами. Последнее представляет собой единственный научный путь в рамках нашего понимания культуры. Первый из указанных путей прямо ему противоположен и, следовательно, не может быть научным. По этому вопросу невозможен компромисс; среднего пути здесь нет.

Глава 4 ЧТО ТАКОЕ КУЛЬТУРА?

ДЛЯ НАЧАЛА

образных проявлениях как бы «с высоты птичьего полета». Очевидно, что культура — это единое целое, состоящее из инструментов производства и предметов потребления, правил взаимодействия между людьми, идей и ремесел, верований и обычаев. Обратимся ли мы к простой и примитивной культуре или к культуре крайне сложной и развитой, в любом случае мы обнаружим обширный аппарат, частью материальный, частью человеческий и частью духовный, при помощи которого человек способен справиться с встающими перед ним специфическими проблемами. Эти проблемы возникают, потому что человек имеет тело с различными органическими потребностями и потому что он живет в среде, которая для него одновременно и лучший друг, дающий ему сырье, и опасный враг, грозящий множеством опасностей.

Это в чем-то случайное и, конечно, не претендующее на многое утверждение будет в дальнейшем подробно проработано, но уже здесь мы хотим сказать, что теория культуры должна изначально основываться на биологических факторах. В совокупности человеческие существа представляют собой биологический вид. Они вынуждены выполнять элементарные требования, чтобы выжить, чтобы их род продолжился, а здоровье каждого представителя этого рода поддерживалось в норме. Кроме того, всей совокупностью артефактов и своей способностью производить и ценить их человек создает себе вторичную среду обитания. До сих пор мы не сказали ничего нового, и похожие определения культуры уже выдвигались и разрабатывались. Но мы сделаем несколько выводов в добавление к уже известному.

Прежде всего понятно, что органические, базовые потребности индивида и человеческого рода в целом определяют минимальный набор требований, налагающий ограничения на всякую культуру.

ру. Должны решаться проблемы, возникающие из человеческой потребности питаться, размножаться и соблюдать гигиену. Они решаются путем создания новой, вторичной, искусственной среды. Эта среда, которая, собственно, и есть культура, должна постоянно воспроизводиться, поддерживаться и регулироваться. В результате образуется то, что можно в самом общем виде определить как новое качество жизни, зависящее от культурного уровня сообщества, окружающей среды и производительности группы. При этом и культурное качество жизни предполагает, что появляются новые потребности и новые императивы или налагаются на человеческое поведение новые ограничения. Разумеется, культурная традиция должна передаваться от одного поколения другому. Поэтому в любой культуре обязаны существовать методы и механизмы обучения. Должны также поддерживаться порядок и законность, ведь в основе любого культурного достижения лежит совместная деятельность. Поэтому в любом сообществе обязаны существовать установления для санкционирования обычаев, этики и закона. А так как материальный, состоящий из артефактов, субстрат культуры должен обновляться и поддерживаться в рабочем состоянии, даже для самых примитивных культур необходимы некие формы экономической организации.

Таким образом, прежде всего человек нуждается в удовлетворении потребностей своего тела. Он должен организовать свою жизнь и выполнять все необходимые действия для того, чтобы питаться, согреться, укрыться, одеться, защититься от холода, ветра и непогоды. Он должен обеспечить себе защиту от внешних врагов и опасностей, будь то стихии, звери или люди. Все эти первичные задачи человеческого существа разрешимы для индивида через создание артефактов, организацию групп сотрудничающих индивидов, а также через развитие знания, ценностной ориентации и этики. Мы попытаемся показать, что возможно построить теорию культуры, в которой базовые потребности и их культурное удовлетворение могут быть связаны с возникновением новых культурных потребностей. Эти новые потребности налагают на человека и общество новые ограничения, представляют собой определяющие факторы вторичного типа. Тогда мы сможем различить инструментальные императивы, вытекающие из экономической, нормативной, образовательной и политической деятельности, и интегративные императивы, к которым можно отнести науку, религию и магию. Мы сможем непосредственно связать художественную и рекреационную деятельность с определенными физиологическими характеристиками человеческого организма и показать как значение этих видов деятельности, так и их зависимость от особенностей согласованного действия и верований, относящихся к магическому, производству и религии.

Если подобный анализ откроет нам, что, воспринимая некую определенную культуру как единое целое, мы все же можем выявить ряд общих определяющих факторов, которым она должна отвечать, то тогда нам удастся сформулировать некоторые положения, которые могут быть использованы в качестве руководства в полевой работе, а также в качестве критерия для сравнения при анализе культурного изменения и адаптации. В такой перспективе культура не покажется нам «локутным одеялом», как еще совсем недавно выражались некоторые видные антропологи. И мы сможем отвергнуть точку зрения, согласно которой «нельзя найти общей мерки для явлений культуры», а «законы культурных процессов туманны, неинтересны и бесполезны»¹.

Между тем научный анализ культуры укажет нам и другую систему реалий, которая также подчиняется общим закономерностям и которую поэтому возможно использовать как руководство в полевых исследованиях, как средство для идентификации культурных реалий и как основу для социальной инженерии. Такой анализ, при помощи которого мы пытаемся определить отношения между культурным действием и человеческой потребностью — базовой или производной, — позволительно назвать функциональным. Ибо функцию нельзя определить иначе, нежели как удовлетворение некоторой потребности путем деятельности, в рамках которой люди сотрудничают, используют артефакты и потребляют плоды своего труда. И все же за этим определением стоит еще один принцип, который применим к осмыслению любой фазы культурного поведения. Главное понятие здесь — организация. Чтобы достичь какой-нибудь цели, люди должны организоваться. Как мы покажем, организация предполагает вполне определенную схему или структуру, основные составляющие которой универсальны — в том смысле, что они применимы ко всем организованным группам людей, которые, в свою очередь, универсальны и встречаются повсюду.

Я предлагаю называть единицу организации в человеческом сообществе старым, но до сих пор не имевшим ясного определения и не всегда употреблявшимся последовательно термином «институт». Это понятие подразумевает соглашение по поводу некоторого ряда традиционных ценностей, которые объединяют группу людей. Предполагается также, что эти люди находятся в определенных отношениях друг к другу и к специфической части их естественной или искусственной среды. В соответствии с поставленной целью и согласно предписаниям традиции, подчиняясь специфическим нормам данной группы и используя те материальные средства, которыми они владеют, люди действуют сообща и таким образом удовлетворяют свои желания, в то же время воздействуя на окружающую

¹ Эти идеи характерны для Р. Лоуи и в целом для школы Боаса, настаивавшей на примате чисто описательного («идиографического») подхода.

среду. Это предварительное определение пока нуждается в уточнении и конкретизации, и ему недостает убедительности. Но тут я еще раз хочу подчеркнуть, что пока антрополог и его коллега-гуманитарий не придут к согласию о том, что считать базовой единицей при описании культуры, невозможен какой бы то ни было научный подход к изучению цивилизации. Если же мы достигнем такого согласия и сможем разработать универсальные критерии культурного института, мы наконец создадим строго научную базу и для нашей эмпирической работы, и для теоретического осмысления.

Очевидно, что ни одна из этих двух схем анализа не предполагает, что все культуры одинаковы, и не означает, что исследователя культуры должны больше интересовать сходства, а не различия культур. Тем не менее я утверждаю, что понять различия можно только тогда, когда у нас есть четкое основание для сравнения. Более того, это дает возможность показать, что большая часть культурных особенностей, которые часто — и вовсе не только в рамках теории национал-социализма — приписываются специфическому национальному или племенному менталитету, на самом деле возникают из-за специфических потребностей. Такие явления, как охота за головами, экстравагантные ритуалы смерти и способы погребения или магические практики, могут быть лучше поняты как местное преломление тенденций и идей, присущих человеку вообще, только особым образом гипертрофированных.

Наши два типа анализа, функциональный и институциональный, позволят нам определить более точно и детально, что такое культура. Культура — это единое целое, состоящее частью из автономных, а частью из согласованных между собой институтов. Она объединяет в себе ряд моментов, таких как общность крови, смежность среды обитания, связанная с совместной деятельностью, специализация этой деятельности и не в последнюю очередь — использование власти в политических целях. Каждая культура обязана своей целостностью и самодостаточностью тому факту, что она служит удовлетворению всего спектра базовых, инструментальных и интегративных потребностей. Следовательно, по крайней мере в одном отношении было бы глубоко ошибочно утверждать, как это недавно делалось, что каждая культура представляет собой лишь часть того, что могло бы быть.

Если бы мы задались целью перечислить все проявления всех культур на свете, мы, конечно, вспомнили бы такие явления, как каннибализм, охота за головами, кувада¹⁴, потлач¹⁵, кула¹⁶, кремация,

¹⁴ Кувада — ритуальное участие мужчины-отца в родах ребенка.

¹⁵ Потлач — форма церемониального обмена дарами у индейцев северо-запада Америки; термин заимствован из языка нутка.

¹⁶ Кула — система церемониального обмена, описанная Малиновским, у жителей Тробриандских островов.

мумификация и другие. С этой точки зрения ни одна культура не включает в себя все перечисленные экзотические явления других культур. Но такой подход мне видится принципиально ненаучным. Прежде всего, он не дает возможности отделить значимые элементы культуры от незначимых. Кроме того, он не дает ключа к сопоставлению экзотических «изолированных случаев» с более распространенными обычаями и культурными установлениями. Мы же сумеем показать, что в действительности некоторые реалии, которые на первый взгляд представляются очень странными, по сути родственны универсальным и фундаментальным элементам человеческого культуры. Признание этого факта сделает возможным объяснение экзотических обычаев, то есть их описание в привычных терминах.

Разумеется, одновременно потребуются ввести временное измерение, иначе — меру изменений. Здесь мы попытаемся показать, что все эволюционные и диффузионные процессы происходят прежде всего в форме институциональных изменений. Например, новое техническое устройство — будь то изобретение или заимствование — включается в уже установленную систему организованного поведения и постепенно приводит к полному преобразованию данного института. С помощью функционального анализа мы покажем, что ни одно изобретение, революция, социальное или интеллектуальное изменение никогда не происходит, если не создается новая потребность. Таким образом, новшества в сфере техники, познания или верований всегда встроены в культурный процесс, некоторый институт.

Из этого краткого очерка, в котором вкратце излагается план нашего дальнейшего более полного анализа, понятно, что научная антропология должна представлять собой исследование институтов, то есть конкретный анализ организации. В качестве теории базовых потребностей инструментальных и интегративных императивов научная антропология предлагает нам функциональный анализ, позволяющий определить форму и значение обычая или культурного приспособления. Нетрудно увидеть, что такой подход ни в коей мере не отвергает и не отрицает правомерности эволюционных и исторических исследований культуры. Он просто придает им научную основу.

Глава 5

ТЕОРИЯ ОРГАНИЗОВАННОГО ПОВЕДЕНИЯ

Один из главных факторов, с которыми мы сталкиваемся, наблюдая культуру извне или изнутри, заключается в том, что люди организованы в стабильные группы. Эти группы связаны некоторым соглашением, традицией или обычаем, чем-то вроде общественного договора по Руссо. Они всегда сотрудничают в рамках определенного материального окружения, каковым являются используемая группами часть окружающей среды, оснащение орудиями деятельности и артефактами и по праву принадлежащая им доля благ. В своем сотрудничестве группы руководствуются техническими правилами, соответствующими их статусу и занятию, социальными правилами этикета, обычаями взаимного уважения, а также религиозными, юридическими и этическими обычаями, определяющими их поведение. С социологической точки зрения всегда возможно выяснить, каковы результаты деятельности группы, какие потребности эти результаты удовлетворяют и что дает группа самой себе и сообществу в целом.

Было бы полезно подкрепить это общее утверждение небольшим эмпирическим примером. Для начала посмотрим, при каких условиях частная инициатива становится фактом культуры. Изобретение нового технического устройства, открытие нового закона, формулирование новой идеи или, например, религиозное откровение, этическое или эстетическое движение остаются культурно иррелевантными до тех пор, пока они не станут основой для какой-то организованной деятельности ряда людей. Изобретатель должен оформить патент и организовать компанию для производства нового устройства. Это значит, что прежде всего ему нужно убедить кого-то, что внедрение его изобретения окупится, и потом уже других людей нужно будет убеждать, что этот товар стоит купить. Требуется создать и зарегистрировать компанию, найти капитал, разработать технологию, и тогда этот производственный проект будет запущен. Он состоит из производственной, торговой

и рекламной деятельности, которая может удалиться, а может и потерпеть крах. Иными словами, этот проект может выполнить определенную экономическую функцию, удовлетворяя некую вновь созданную потребность, как это случилось с радио, или более успешно удовлетворить уже имевшуюся потребность, как это происходит с продуктами вроде искусственного шелка, нейлона, более эффективной косметикой или каким-нибудь новым сортом виски.

Точно так же и новое откровение вроде того, которое снизошло на Мэри Бейкер Эдди, Эйми Семпл Макферсон, Джозефа Смита или Франка Бачмена, нужно первым делом донести до некоторой группы людей. Затем эти люди организуются, подыскивая себе какое-то вещественное оснащение, и принимают ряд правил, касающихся их статуса и рода деятельности, а затем в соответствии с этими правилами они выполняют свои ритуалы и претворяют в жизнь свои догматические и моральные принципы. Тем самым они удовлетворяют определенные духовные потребности, которые, несомненно, в меньшей степени фундаментальны, чем те, что связаны с искусственным шелком или новым сортом виски, но от этого не менее реальны. Научное открытие тоже должно быть фактически воплощено и подтверждено с помощью материального оснащения лаборатории, записей наблюдений или статистических сводок, а затем предано гласности в печати. Оно должно убедить людей. Оно должно быть применено практически или по крайней мере соотносимо с другими областями знания, и только в этом случае можно говорить, что открытие выполнило свою функцию, увеличив объем научного знания. Если мы рассмотрим с этой точки зрения любое общественное движение, будь то запрет на продажу спиртного или контроль рождаемости, фундаментализм или нудизм, комитет по межрасовым отношениям или организации вроде Бунда, Ку-клукс-клана или Общественного действия отца Кафлина, в их основе мы увидим согласие членов движения относительно их общей цели. Кроме того, мы изучим организацию движения в отношении лидерства, прав и собственности, разделения функций и деятельности, обязанностей и благ. Мы зафиксируем технические, этические, научные и юридические права и установления, управляющие поведением группы, причем хорошо бы проверить, как эти правила воплощаются в реальных действиях людей. И наконец, мы определим место этой группы в сообществе, а значит, и ее функцию.

Верные нашим принципам, мы обратились к собственной цивилизации из-за уверенности в том, что антропология вполне может начинаться у нас дома. Сначала мы решили проверить, может ли какая-нибудь идея, какой-нибудь принцип, приспособление или религиозное откровение иметь общественную значимость в отрыве от культурной организации. И наш ответ был отрицательным. Всякая точка зрения, этическая система или величайшее техническое

открытие для культуры не существуют, пока они ограничены разумом одного человека. Если бы Гитлер развивал свои расовые доктрины и лелеял видения нацистской Германии и поработанного мира, убивал бы евреев, поляков, голландцев и англичан и завоевывал бы мир только в своем воображении, наш мир был бы счастливее, а наука о культуре и дикости лишилась бы одного из самых уродливых и одновременно самых наглядных примеров того, как частная инициатива, попав на плодородную почву, может привести к всемирной катастрофе — кровопролитию, голоду и разложению. Хотя совсем в другой области и иной форме похожее может быть сказано и об открытиях Исаака Ньютона, драмах Шекспира, идеях пророка Мухаммеда или святого Франциска или о самом основателе христианства. Ни история, ни социология, ни антропология не занимаются тем, что происходит и остается внутри головы одного человека, сколько бы там ни было гениальности, провидения, вдохновения или злых замыслов. И в этом проявляется общий принцип науки о поведении человека, которая начинается с изучения организации.

Существуют, однако, виды согласованной деятельности, не вытекающие из осуществления индивидуальной инициативы в рамках некоторого общественного движения. Все люди, рождаясь, становятся членами семьи, исповедуют определенную религию и систему знаний, относятся к определенному социальному слою в рамках некоторого политического устройства, и часто все это к моменту появления человека на свет уже просуществовало много веков и не изменяется за время его жизни. Поэтому давайте дополним наш анализ и посмотрим вокруг, проанализируем нашу собственную судьбу в рамках нашего рабочего дня и нашего жизненного пути. И тут мы снова обнаружим, что всякое действие, результат которого — удовлетворение потребностей и интересов индивида, будет эффективно только как организованная деятельность в рамках организованной группы. **Взгляните на собственную** жизнь или на жизнь кого-нибудь из своих знакомых. Человек засыпает и просыпается у себя дома, в общежитии или лагере, или в каком-то «заведении», будь то тюрьма **Синг-Синг**, монастырь или интернат. Каждое из перечисленных мест представляет систему организованной и согласованной деятельности, где предоставляется минимум или максимум удобств, которые стоят некоторых денег и за которые требуется платить; здесь имеется организованная группа управляющих, а также свод более или менее кодифицированных правил, которым обязаны следовать его обитатели.

Организация каждого из этих заведений, будь то дом, общежитие или исправительное учреждение, базируется на некотором законном основании, на системе ценностей и соглашений. Каждое заведение отвечает каким-то потребностям своих обитателей и общества в целом и тем самым выполняет свою функцию. Если речь идет не о монастыре или тюрьме, то человек, проснувшись, произ-

водит необходимые санитарные и гигиенические процедуры, завтракает и уходит. Он направляется к месту своих занятий, или идет за покупками, или каким-то образом пытается реализовать свои товары или идеи. В любом случае его действия определяются тем, как он связан с производственным или торговым предприятием, с учебным или религиозным заведением, с политическим объединением или развлекательным заведением, где он работает в каком-либо качестве. Наблюдая в течение дня поведение любого человека — мужчины или женщины, молодого или старого, здорового или больного, — мы обнаружим, что все фазы его существования оказываются связаны с той или иной системой организованной деятельности, из которых и состоит наша культура. Дом или работа, общежитие или больница, клуб или школа, штаб-квартира политической партии или церковь — все они имеют такие признаки, как место расположения, состав участников, правила распорядка и поведения, учредительные положения и функция.

Более полный анализ показал бы, в дополнение к этому, что в каждом случае у нас имеется вполне определенное объективное основание для нашего анализа; таким основанием является изучение специфических объектов окружающей среды, зданий, оборудования, а также средств, вложенных в данный институт. Мы бы обнаружили, что для понимания работы атлетического клуба или научной лаборатории, церкви или музея нам нужно познакомиться с юридическими, техническими и административными нормами, согласовывающими деятельность людей. Персонал этих учреждений должен рассматриваться как организованная группа. Это значит, что мы можем установить иерархию, определить сферу деятельности и статус каждого члена группы, равно как и его отношения с другими. Впрочем, эксплицитные нормы и правила всегда отражают лишь идеальное поведение членов группы. Сравнение этого идеала и реального поведения как раз и составляет одну из самых важных задач антрополога или социолога в его полевой работе. Поэтому в нашем анализе мы всегда будем четко проводить границу между тем, как должно быть в норме, и реальной деятельностью.

Организация всякой системы деятельности предполагает принятие некоторых базовых ценностей и законов. В частности, любая организация людей создается ради достижения некоторой цели, признанной самими этими людьми и обществом в целом. Даже если мы рассмотрим банду преступников, то увидим, что у них тоже есть своя «хартия» (charter), определяющая цели и задачи, тогда как общество в целом, особенно органы правосудия и порядка, считают эту организацию преступной, а значит, опасной для общества, стремятся ее обнаружить, найти и **наказать** всех ее членов. Отсюда опять же ясно, что признанная цель группы, то есть, собственно, ее «хартия», и общий результат ее деятельности, то есть ее функция, должны отчетливо

различаться. «Хартия» — это идея, лежащая в основе культурного института, поддерживаемая его участниками и определяемая обществом в целом. Функция же — это роль данного института в целостной схеме культуры — в том виде, как эта роль определяется исследователем культуры, будь эта культура развитой или примитивной.

Короче говоря, если мы хотим описать жизнь индивидуума в нашей цивилизации или в любой другой культуре, мы должны связать его деятельность с социальной схемой организации жизни, то есть с системой превалирующих в этой культуре институтов. А лучшее возможное описание культуры состояло бы из перечисления и анализа всех институтов, составляющих эту культуру.

Я полагаю, что именно такой подход к исследованию общества де-факто уже практикуется, хотя часто и не декларируется, историками, экономистами, политологами и представителями других ветвей гуманитарного знания. Историки в большой мере заняты политическими институтами. Экономисты работают с институтами, организованными для производства, распределения и потребления товаров. Историки науки и религии, включая компаративистов, более или менее успешно оперируют явлениями познания и веры, как они представлены в соответствующих формах культурной организации. Что касается изучения так называемых духовных аспектов цивилизации, то здесь трезвый и предметный подход с точки зрения социальной организации до сих пор не был признан. Авторы работ по истории философской мысли, политической идеологии, научных открытий или художественного творчества слишком часто пренебрегают тем фактом, что любая индивидуальная форма вдохновения может стать полностью фактом культурной реальности только в том случае, если она согласуется с общепринятым мнением группы, находит материальные средства выражения и таким образом становится определенным культурным институтом.

С другой стороны, экономист иногда склонен недооценивать тот факт, что, хотя системы производства и собственности, безусловно, определяют целый ряд проявлений человеческой жизни, сами они, в свою очередь, определяются системами знания и этики. Другими словами, крайняя марксистская позиция, рассматривающая экономическую организацию общества как основной определяющий фактор культуры, упускает из виду два ключевых пункта приводимого нами анализа: во-первых, понятие хартии, при помощи которого мы показываем, что всякая система производства зависит от системы знания, от жизненного стандарта, определяемого целым рядом культурных факторов и системой законов и политической власти, и во-вторых, понятие функции, которое показывает, что распределение и потребление в такой же степени зависят от общего характера культуры, в какой и от самой организации производства. Иначе говоря, наш анализ определенно подводит к мысли, что любая

наука об обществе должна не замыкаться в узком кругу изучаемых реалий, а помнить об их плодотворном взаимодействии с другими аспектами культуры. Это поможет избежать гипертрофирования отдельных явлений в поисках первопричины всего остального.

Если мы перейдем от нашей собственной культуры к любой другой, более экзотической, мы обнаружим там ту же самую ситуацию. Так, китайская цивилизация отличается от нашей в области семейной жизни и в отношении к культу предков, в том, как устроено китайское селение и местное управление; там имеются обширная клановая система и, **разумеется**, другая экономическая и политическая организация общества. Изучая, скажем, какое-нибудь австралийское племя, мы проследили бы небольшие семейные группы, а также группы, в которые объединяются отдельные семьи, брачные классы, возрастные классы и тотемные кланы. Описание каждой такой единицы общественного устройства стало бы значимым и осмысленным только в том случае, если бы мы связали социальную организацию с соответствующей материальной средой, если бы мы сумели составить свод правил, которыми руководствуется каждая из этих групп и, кроме того, показали бы, как эти правила выводятся носителями культуры из общих принципов, всегда имеющих мифологическое и историческое обоснование в виде прецедента или откровения. Связывая типы деятельности и их результаты с жизнью сообщества в целом, мы смогли бы определить функцию каждой из **систем** организованной деятельности и тем самым показать, как их совокупность обеспечивает носителям культуры пропитание и убежище, общества т. й порядок и обучение, предлагает систему ориентации в природной среде, а также верования, при помощи которых эти люди существуют в гармонии со своей общей судьбой. Исследователь как высоких цивилизаций, так и более примитивных культур Индостана обратился бы к анализу кастовой системы в ее отношении к брахманизму и к жизни буддийских монастырей. Изучение деревенских общин, ремесел, рынков и промышленных предприятий постепенно подвело бы его к пониманию и объяснению того, как местные жители получают средства к существованию из доступных им ресурсов окружающей среды.

Таким образом, как в примитивных, так и в развитых обществах мы прежде всего видим, что всякое результативное действие человека ведет к организации поведения. И это организованное поведение может быть подвергнуто анализу при помощи определенной схемы. Мы выяснили, что типы культурных институтов, то есть изолированных единиц организованного поведения, имеют некоторые фундаментальные общие черты, характерные для всех культур при всем их разнообразии. Теперь мы готовы приступить к эксплицитному, почти схематическому определению понятия **института**, которое, как я считаю, является легитимной изолированной единицей анализа культуры.

Глава 6

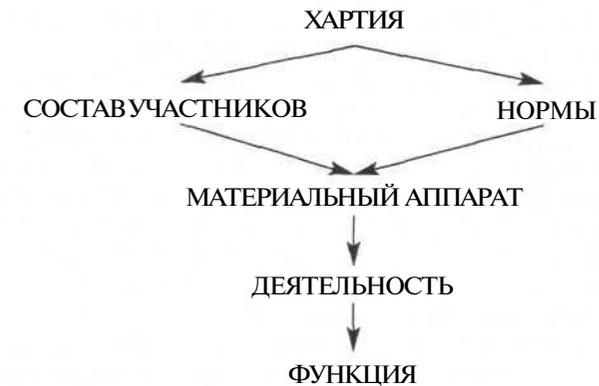
РЕАЛЬНЫЕ ОБОСОБЛЕННЫЕ ЕДИНИЦЫ ОРГАНИЗОВАННОГО ПОВЕДЕНИЯ

ЧТОБЫ АНАЛИЗ, который нам предстоит выполнить, оказался более ясным и полезным для полевой работы и для теории, лучше будет представить его в виде схемы, дать четкие определения всем производным от него понятиям и приложить по возможности полный список универсально применимых типов единиц. В предыдущих главах мы сформулировали представление об организованной системе целенаправленных видов деятельности. Мы утверждали, что человеческие существа, рождаясь, вступают в уже сформировавшиеся традиционные группы. Или же иногда они организуют или учреждают такие группы. «Хартию» (charter) некоторого института я определяю как систему ценностей, ради которых люди организуют группу или вступают в уже организованные группы. Понятие «участников» (personnel) некоторого института подразумевает группу людей, организованную в соответствии с определенными принципами власти, разделения функций, распределения привилегий и обязанностей. Понятие «правил» или «норм» некоторого института указывает на технические приобретаемые навыки, привычки, правовые нормы и этические обязательства, которые принимаются членами группы или им предписываются. Как уже отсюда становится понятно, и организация участников социального института, и природа правил, которым следуют, напрямую связаны с «хартией». В каком-то смысле и состав участников, и правила производны и зависимы от «хартии».

Один немаловажный фактор прослеживается повсюду в нашем анализе: всякая организованная группа неизменно отталкивается от материального окружения, с которым она всегда тесно связана. Социальный институт не может висеть в воздухе или неопределенным образом плыть в пространстве. Каждый институт имеет свой материальный субстрат, то есть некоторую специально выделенную долю материальных средств и орудий, а также часть

материальных благ — плодов согласованной деятельности. Будучи организованы в соответствии с «хартией» и сотрудничая в рамках этой организации, следуя правилам некоторого специфического рода занятий и используя имеющийся в их распоряжении материальный аппарат, участники группы включаются в деятельность, ради которой они и организовались в группу.

Разница между деятельностью и правилами очень четкая. Деятельность зависит от умений, возможностей, честности и добросовестности ее участников. Деятельность непременно отклоняется от правил, которые представляют собой идеал, не обязательно осуществимый в реальности. Деятельность воплощена в реальном поведении; правила часто зафиксированы в предписаниях, текстах и инструкциях. И наконец, мы ввели понятие «функции», под которым подразумевается общий результат организованной деятельности, в противопоставлении «хартии», то есть традиционно или вновь определяемой заявленной цели. Это различие принципиально.



Эта схема иллюстрирует высказанное нами в удобной для запоминания форме. Это не мистический символ и не магический талисман, а просто способ в сжатом виде представить результаты нашего анализа и зафиксировать в памяти связи между выделенными нами категориями. Тем самым мы хотели бы еще показать, что любой род продуктивной деятельности должен быть организован одним и только одним определенным образом, посредством которого этот род деятельности стабилизируется, то есть включается в культурное наследие некоторой группы.

Результаты нашего анализа, как они показаны в приведенной схеме, могут претендовать на многое. Схема, по сути, выражает следующие положения. Каждый институт, то есть организованный тип деятельности, обладает определенной структурой. Для того чтобы наблюдать некоторый институт, понять его, описать и теоретически

его осмыслить, нужно проанализировать его указанным здесь образом, и только так. Это касается полевой работы и любых сравнительных кросскультурных исследований, проблем прикладной антропологии и социологии и вообще научного подхода везде, где культура оказывается основным предметом изучения. Никакой элемент, «признак» культуры, обычай или идея не определяются и не могут быть определены иначе как путем помещения в реальный и релевантный контекст культурного института. Мы настаиваем, что анализ культуры с точки зрения социальных институтов — не только единственно возможный, но и необходимый путь. Как мы полагаем, институт является реальной обособленной единицей (isolate) для анализа культуры. Кроме того, мы полагаем, что любой другой способ обсуждения или доказательства, использующий изолированные черты или комплексы культурных признаков, если он не будет принимать во внимание целостность культурных институтов, окажется некорректным.

Чтобы более полно продемонстрировать, что институциональная структура — универсальное явление, встречающееся во всех культурах и проявляющееся в каждом аспекте культуры, необходимо сформулировать еще одно широкое, но важное обобщение. Я утверждаю, что, хотя такие институты, как семья, государство, возрастные группы и религиозные конгрегации, различаются в разных культурах и в ряде случаев внутри одной культуры, все же возможно набросать перечень типов или классов институтов, имеющих во всех культурах. Иными словами, я полагаю, что, например, семья и тип деятельности, основанный на постоянном брачном договоре, где доминирующими интересами являются продолжение рода, воспитание и семейная кооперация, могут быть занесены в список культурных универсалий. Давайте попытаемся составить такой перечень. Он может оказаться полезным инструментом для любого полевого исследователя, отправляющегося в ранее не изученные области с намерением проследить и описать все релевантные типы организованного поведения. Такой перечень был бы полезен и в качестве мерила при сопоставительных исследованиях, вне зависимости от того, какой подход (эволюционистский, диффузионистский или исторический) изберет исследователь. Такой перечень стал бы еще и доказательством тому, что каждая культура так или иначе должна иметь фундамент в виде конкретных, организованных с некоторой целью групп людей, занимающихся определенными видами деятельности.

Чтобы составить такой перечень, лучше всего сначала рассмотреть общие принципы, в соответствии с которыми люди взаимодействуют друг с другом и образуют постоянные группы. Конечно, прежде всего нам придется оперировать фактом продолжения человеческого рода. Во всех обществах продолжение рода, а значит,

отношения мужа и жены, а также родителей и детей ведут к образованию небольших, но чрезвычайно важных групп. Следовательно, мы можем говорить о принципе образования групп (принципе социальной интеграции) в связи с продолжением рода или о принципе родства, то есть об отношениях по крови и по браку. В эту рубрику нам нужно занести такие институты, как семья, включая брачный договор, правила наследования и нормы организации домашнего уклада. Узы отношений родителей и детей всегда распространяются в обе стороны на несколько поколений, они приводят к созданию расширенных групп кровных родственников. Такие группы представляют собой либо совокупность индивидуальных семей под властью главы рода — патриарха или матриарха, либо так называемые классификационные родственные группы, обычно обозначаемые терминами «клан», «сиб», «гене» или «фратрия»¹⁷. Как это хорошо известно, существует множество различий между матрилинейным и патрилинейным счетом родства, матрилокальным и патрилокальным браком, дуальной системой, системами парных кланов и т. д. Несмотря на все споры о происхождении брака и семьи, о реальном значении клановой структуры и лингвистических и прочих проявлений классификационных систем родства, факт остается фактом: ни один компетентный полевой исследователь не может работать, не владея общей теорией первобытной семьи, не зная законов наследования и родства и принципов образования расширенных групп родственников. Так что можно было бы отметить, в качестве краткого промежуточного итога, что законы брака, наследования и родства, со всеми их последствиями для социальной структуры, должны изучаться в соответствии с принципом социальной интеграции, связанной с продолжением рода.

Другой общий принцип образования групп — принцип соседской близости. Суть общественной жизни в сотрудничестве. Люди могут обмениваться услугами, работать совместно, рассчитывать на помощь других в том, с чем сами справиться не в состоянии, только если они находятся достаточно близко друг от друга. И наоборот, близкие соседи вынуждены прийти договариваться друг с другом по целому ряду пунктов. Они должны определить свои права на жилище, на совместное использование предметов быта, представляющих общий интерес. Иногда они должны действовать вместе, если опасность, несчастье или срочное обстоятельство вынуждают их к этому. Наименьшей единицей «соседства» является, очевидно, отдельное домашнее хозяйство, поэтому здесь мы имеем дело с тем же институтом, о котором только что упоминалось выше.

¹⁷ В американской антропологии термином «сиб» обычно обозначается матрилинейный клан, термином «гене» — патрилинейный клан; фратрия — экзогамное объединение нескольких родов.

Но кроме того, всегда имеются формы организации, охватывающие несколько семей или других родственных единиц. Группа может быть кочующей ордой, оседлой деревней, небольшим поселком или маленьким городком, просто организацией разбросанных в пространстве отдельных поселений или ферм. Поскольку организация в группы сулит определенные выгоды, а ее отсутствие невозможно из-за того, что тогда осталась бы нерешенной масса насущных проблем, всегда можно определить институт, который бы можно было назвать муниципией, или локальной группой. Принцип соседской близости, как и принцип родства, может давать несколько уровней организации людей. Здесь масштаб такого распространения больше, и, смотря по ситуации, мы можем говорить о районах, округах, провинциях, все время держа в голове, что считать их институтами мы можем лишь постольку, поскольку они определенным образом организованы. Самой крупной территориальной единицей потенциальной кооперации, обмена услугами и общности интересов окажется племя, в смысле его принадлежности к одной культуре.

Еще один естественный принцип различения и интеграции связан с физиологией и анатомией человека. Ведь люди различаются по полу, возрасту и, гораздо менее значительно, по врожденным особенностям тела (вроде родимых **пятен**), недостаткам или патологиям. Всегда, когда в группу входят только мужчины, а женщины в нее не допускаются, мы можем сказать, что создаются институционализованные половые группы. Обычно это бывает побочным результатом каких-то видов деятельности. Даже в примитивных племенах существует разделение функций между мужчинами и женщинами. Лишь очень редко, как, к примеру, в некоторых австралийских племенах, есть отчетливое деление на мужские и женские тотемные кланы. Чаще организация с разделением по полу связана с другими здесь перечисленными системами: с объединением по возрасту или с возрастными классами. Этот феномен широко распространен и в некотором смысле универсален. Универсален в том смысле, что и в самых примитивных культурах, и в нашей западной цивилизации человеческая жизнь разделена на определенные этапы. Этим этапам соответствуют период полной зависимости от социального окружения, как в младенчестве и в какой-то мере в детстве; период отрочества — между наступлением половой зрелости и вступлением в брак; период полноценного членства в племени и, наконец, этап старости. Последний может ассоциироваться с большим влиянием на дела племени или нации (для чего в этнографии введен термин «геронтократия») или же просто означать, что старым мужчинам и женщинам позволено вести «растительное» существование фактически вне основного течения жизни племени. В некоторых культурах физические и психические аномалии, такие как половая

инверсия, истерические тенденции или эпилепсия, служат основой для организации групп, иногда связанных с шаманизмом, иногда просто имеющих право лишь частично соблюдать общие правила.

Принцип ассоциации, то есть добровольного объединения индивидов в группы по их собственной инициативе, следует отличать от перечисленных выше. Этому принципу следует членство в тайном обществе, в клубе, в кружке или творческом союзе. Здесь мы опять встречаемся с явлением, которое, хотя бы в зачаточном виде, может быть обнаружено даже у самых примитивных народов и проходит через все эволюционные стадии, в одинаково явной форме у нас, у полинезийцев или у негров в Западной Африке. Здесь же мы очень часто, как и в системе возрастных классов, видим комплекс инициационных ритуалов (часто с экономической подоплекой), иногда строго секретных и таинственных, иногда открытых широкой публике.

Важность пятого принципа интеграции возрастает с развитием человечества. Он связан с профессиональными способностями, обучением и выбором. Этот тип менее жестко определяет специфические черты групп, потому что различия в работе и обучении, а также дифференциация типичных видов деятельности сильнее варьируются от культуры к культуре, чем репродуктивные и территориальные потребности. Однако повсюду мы неизменно находим группы, связанные с производством, распределением и потреблением продовольствия и других продуктов. Так, везде мы можем обнаружить группы сотрудничающих индивидов у примитивных собирателей, охотников, рыбаков и земледельцев. Мы также повсюду обнаружим магические и религиозные объединения, такие как тотемный клан, родственная группа, поклоняющаяся предку, племя в целом или его часть, поклоняющиеся божеству природы. Очень часто колдуны и ведьмы бывают организованы в профессиональные группы, если это действительное верование племени или дань традиции.

По ходу развития культуры виды занятий и специфические задачи постепенно все более и более дифференцируются и требуют специальных институтов. Обучение должно присутствовать уже у самых примитивных народов; даже на заре человечества должна была существовать передача традиционных технических навыков, ценностей и идей. При этом такое обучение происходит в рамках семьи, локальной группы, объединений сверстников-приятелей, возрастных классов или гильдии ремесленников, где новичок получает образование. Специальные институты для воспитания молодежи: школы, колледжи и университеты — одно из последних приобретений человечества. Подобным же образом истинное знание и даже наука присутствуют и на самых ранних стадиях культуры. И только на самых высоких уровнях развития организованные ис-

следовательские работы оказываются институционализированы. То же касается права и промышленности, благотворительных институтов и таких профессий, как медик, преподаватель, профсоюзный лидер или инженер. На низших культурных уровнях мы видим, что в большинстве своем зачаточные группы, связанные с хозяйством, магией и религией, художественным творчеством и развлечением, соответствуют ранним формам специализации.

Формальное различие по статусу и рангу, формирование классов и каст не встречаются на самых ранних уровнях культуры. Но все это возникает с развитием благосостояния, военной мощи, как результат завоеваний и, следовательно, этнической стратификации. В этом смысле мы даже могли бы говорить о расовом принципе, который может воплощаться институционально, — как это имеет место в кастах Индии или в обществах с двумя или тремя этническими слоями в Судане или Восточной Африке и, до некоторой степени, в нашем обществе (имеется в виду расовая дискриминация и противодействие ей).

Чтобы разобраться, на каких принципах образуются эти различные институты в их целостности и завершенности, следует проследить одно важное различие. Как свидетельствует этнография, на каждом континенте четко определены границы, отделяющие культурные образования или единицы, которые антропологи называют племенами (tribes). Единство такой географически определенной группы состоит в гомогенности культуры: в пределах племени действуют одни и те же культурные предписания и нормы. Принадлежащие к одному племени индивиды говорят на одном языке, а значит, являются носителями одной и той же традиции в мифологии и обычном праве, в экономике и этических принципах. Плюс к этому имеется единство технических действий и орудий, вкусов и предметов потребления. Они воюют, охотятся, рыбачат и обрабатывают землю одинаковыми орудиями, вступают в брак в соответствии с одними и теми же племенными законами брака и наследования. Члены такой группы понимают слова друг друга и могут общаться, обмениваться услугами и объединяться ради общего дела. Оставим открытым вопрос, возможно ли считать такую группу, объединенную культурой, по сути являющуюся прототипом или зачатком нации в современном смысле слова, институтом. Вероятно, нацию — примитивную или цивилизованную — лучше описать как целостную совокупность частично автономных, но взаимозависимых институтов. Национальность тогда означает культурное единство.

Существует, однако, еще один до сих пор не упоминавшийся принцип интеграции. Я имею в виду принцип власти, в буквальном смысле этого слова. Власть означает привилегию и обязанность принимать решения, высказывать свое мнение в случае спора или разногласий, а также полномочия по приведению своих решений

в исполнение. Власть — само существо социальной организации. А значит, без власти не обходится ни один институт. Но есть институты, которые организованы ради действительного использования власти. Мы могли назвать их политическими институтами и говорить о политическом коэффициенте или квоте в семье, муниципии, провинции или даже в хозяйственной или религиозной группе. Важность этого принципа становится заметной с развитием военных организаций и с их использованием для нападения и обороны. Племя как культурная единица, возможно, существовало задолго до того, как организовалось на основе принципа силы племя как политическая единица. Про племена австралийских аборигенов и таких народов, как шри-ланкийские ведды, жители Огненной Земли, пигмеи и жители Андаманских островов, нельзя сказать, что у них существует политическая организация племени, ее просто нет. Во многих несколько более развитых обществах Меланезии и среди говорящих по-полинезийски жителей островов Тихого океана политическая организация группы или же прототип государства обычно связаны с разделением племени на части. На более продвинутой стадии обе единицы совпадают, и мы можем говорить о прототипе национального государства (nation-state).

Так или иначе, было бы хорошо различать племя как культурную единицу и племя как политическую организацию. Последняя единица определенно представляет собой разновидность института, и ее следует анализировать по всем параметрам института, представленным на схеме. И всегда важно отчетливо понимать, в какой степени политическая организация совпадает или расходится с культурной группой.

Изобразим результаты проделанного анализа в виде следующего краткого списка:

СПИСОК УНИВЕРСАЛЬНЫХ ПРИНЦИПОВ ИНТЕГРАЦИИ И ОСНОВАННЫХ НА НИХ ТИПОВ ИНСТИТУТОВ

1. Принцип продолжения рода (<i>Кровные связи, установленные законный брачным договором и распространенные в соответствии со специально определенным принципом родства (descent) по генеалогическому древу</i>)	Семья как группа совместно проживающих (domestic group) родителей и детей. Организация добрачного ухаживания (courtship). Правовое определение и организация брака как договора, соединяющего двух индивидов и связывающего две группы. Расширенная группа совместно живущих и ее правовая, экономическая и религиозная организация. Группа родственников, объединенных по унилатеральному принципу родства. Клан — матрилинейный или патрилинейный. Система связанных кланов
--	--

2. Территориальный принцип
(Общность интересов, производная от смежности, общности границ и возможности сотрудничества)
- Группа соседствующих муниципий, такая как кочующая орда, бродячая локальная группа, деревня, объединение селений или ферм, городское поселение, крупный город. Округ, провинция, племя (ср. тип 7)
-
3. Физиологический принцип
(Различия по полу, возрасту, телесным и психическим особенностям)
- Примитивные половые тотемные группы.
Организации, основанные на физиологических или анатомических половых различиях.
Организации, производные от полового разделения функций и видов деятельности.
Возрастные группы и возрастные классы в той мере, в какой они обладают специфической организацией.
В примитивных обществах - организации людей с патологиями, психическими отклонениями, больных эпилепсией (часто связано с магическими или религиозными идеями); на более высоких уровнях — заведения для больных, сумасшедших, людей с врожденными недостатками
-
4. Принцип добровольного интереса
- Примитивные тайные общества, клубы, группы для досуга (recreational teams), творческие союзы.
На более высокой стадии — клубы, общества взаимопомощи и благотворительные фонды, масонские ложи, добровольные союзы для организации досуга, спорта или достижения общей цели
-
5. Принцип трудовых и профессиональных интересов
(Организация людей в соответствии с их специализированной деятельностью ради общей цели и более паяного проявления их способностей)
- На примитивном уровне — прежде всего маги, колдуньи, шаманы и жрецы; также гильдии ремесленников и хозяйственные группы.
По мере развития цивилизации — бесчисленные цеха, гильдии, предприятия, группы с экономическими задачами, профессиональные объединения работников медицины, права, образования и служителей культа.
Специальные единицы для организованного обучения (школы, колледжи, университеты); для научной работы (лаборатории, академии, научные учреждения); для обеспечения правопорядка (законодательные органы, суды, полицейские силы); для защиты и нападения (армия, флот, авиация); для отправления культа (приходы, секты, церкви)
-
6. Принцип социальной иерархии
- Сословия и ордены знати, священнослужителей, горожан, крестьян, крепостных, рабов. Кастовая система.
Стратификация на основании этнических, то есть расовых или культурных, различий — и на примитивных, и на развитых уровнях

7. Всеобъемлющие принципы интеграции
(Интеграция с пачоцью культуры или политической власти)
- Племя как культурная единица, соответствующая национальности на более высоких уровнях развития.
Культурные подгруппы (региональные) или небольшие анклавы (этнически чуждые меньшинства, гетто, цыгане).
Политическая единица, которая может включать в себя часть племени или все племя целиком, или же подгруппы с культурными различиями. Различие между племенем-нацией и племенем-государством как политической организацией фундаментально.

Этот список подводит итог всему тому, что было изложено в данном разделе. В том виде, как он сформулирован, это просто основанное на здравом смысле утверждение, что некоторые всеобщие типы организации должны существовать в любой культуре. С точки зрения этнографического наблюдения этот список имеет предопределяющее значение, предлагая наблюдателю утвердительно или отрицательно ответить на ряд вопросов, каждый из которых должен быть освещен, если мы хотим получить полную характеристику неизученной культуры.

Неплохо было бы еще раз сформулировать теоретическую суть этого списка. Левая колонка указывает, что продолжение рода, распределение территории, физиологические различия, различия в роде деятельности порождают определенные типы образования групп, и каждый из этих типов имеет одну и ту же общую структуру, которую мы очертили, вводя понятие **института**. Эта же колонка показывает, что добровольные объединения, в какой бы форме — тайных обществ, клубов или любых других целенаправленных групп — они ни существовали, могут быть обнаружены повсюду и что объединения людей на основе культурной гомогенности и политической власти необходимо исследовать для понимания любого типа общества. Пункты в левой колонке перечисляют ряд всеобщих проблем, которые каждой культурой решаются по-особому. И именно способ решения этих проблем, то есть функция различных типов институтов, предопределяет ряд особенностей каждой культуры. Об этом, впрочем, мы еще будем говорить подробнее.

Понятно, что, хотя продолжение рода и является фундаментальным детерминантом в любом обществе, территориальный принцип формально показывает, что, если имеются некоторые общие интересы, необходимо пространственное распределение, прежде всего потому, что для кооперации люди должны быть в сфере досягаемости друг друга. Поэтому нам потребуется более полно изучить жизненные интересы, привязывающие группу к ее территории, и более полно представить себе, как появляются эти специфические, зависящие

от видов деятельности интересы и как они связаны с базовыми потребностями человека и социальной группы.

Короче говоря, нам требуется более полная формулировка нашей теории базовых потребностей, возникновения культурных интересов и действия природных, социальных и технических детерминант на все виды инструментального, коллективного и кооперативного поведения. Только после более полного обсуждения этих проблем, в ходе которого будет прояснено понятие функции, мы сможем вернуться к представленному списку и более убедительно показать, что перечисленные в нем типы институтов не фикция и не плод фантазии, а реально существующие структуры.

Глава 7 ФУНКЦИОНАЛЬНЫЙ АНАЛИЗ КУЛЬТУРЫ

Очевидно, что, если мы хотим действовать в соответствии с нашим определением науки, нам нужно будет ответить на ряд вопросов, которые выше были только сформулированы, но не разрешены. В понятии института, а также в утверждении о том, что каждая данная культура может быть проанализирована через институты и что основной общей меркой всех культур является набор типов институтов, — во всем этом имплицитно уже содержатся несколько обобщений или научно установленных закономерностей.

Остается прояснить соотношение между формой и функцией. Мы настаивали на том, что каждая научная теория должна начинаться с наблюдения и вести к наблюдению. Она должна быть построена индуктивно и быть верифицируема опытом. Иными словами, она должна отсылать к человеческому опыту, который поддается определению, не является сугубо индивидуальным, то есть доступен любому наблюдателю, рекуррентен и потому содержит в себе возможность индуктивных обобщений, а значит, является предсказуемым. Из всего этого следует, что в окончательном анализе каждое положение научной антропологии должно отсылать к явлениям, которые возможно вполне объективно определить с точки зрения их формы.

В то же время, как мы указывали, культура, будучи творением рук человека и средством достижения его целей, позволяющим человеку выжить и установить некие нормальные условия безопасности, комфорта и процветания, таким средством, которое дает человек} силу и позволяет создавать продукты и ценности, далеко выходящие за пределы его животных, органических потребностей, — так вот, будучи таковой, культура должна пониматься как способ получения некоторого результата, то есть рассматриваться с инструментальной или функциональной точки зрения. Следовательно, если мы правы

в обоих пунктах, необходимо дать четкое определение понятиям формы, функции и отношению формы и функции.

Как мы могли увидеть выше, человек изменяет физическую окружающую среду, в которой он живет. Мы утверждали, что никакая организованная система видов деятельности невозможна без материальной базы и обеспечения артефактами. Следует показать, что на любом этапе любой вид человеческой деятельности не обходится без использования материальных объектов, артефактов или товаров — короче говоря, без включения элементов материальной культуры. И в то же время нет такой индивидуальной или согласованной с другими людьми деятельности человека, которую можно рассмотреть как чисто физиологическую, то есть «естественную» или не подвергшуюся формирующему влиянию обучения. Даже такие виды деятельности, как дыхание, работа органов внутренней секреции, пищеварения и кровообращения, происходят в искусственной среде, условия которой определяются культурой. Физиологические процессы человеческого тела зависят, например, от условий вентиляции, режима питания и употребляемых в пищу продуктов, от состояния удовлетворения или тревоги, страха или надежды. В свою очередь, такие процессы, как дыхание, испражнение, пищеварение и работа желез внутренней секреции, прямо или косвенно затрагивают культуру и порождают культурные системы, отсылающие к метафизическим представлениям о душе, колдовстве и т. д. Постоянно происходит взаимодействие организма с его вторичной средой — **культурой**. То есть человек живет в соответствии с законом, обычаями и традициями, которые являются результатом взаимодействия органических процессов, действия и преобразования окружающей среды человеком. Это значит, что мы сталкиваемся здесь с еще одной кардинальной составляющей культурной реальности — все равно, назовем ли мы ее нормой или обычаем, привычкой, «нравами» или традиционным образом действия. Для простоты я буду использовать термин **«обычай»**, чтобы обозначить все регулируемые традицией и стандартизованные формы поведения — деятельности, опосредованной человеческим телом. Как мы можем определить это понятие, чтобы прояснить его очертания и открыть его для научного подхода, связав форму и функцию?

Культура, впрочем, включает в себя ряд элементов, казалось бы, нельзя потрогать руками и которые поэтому остаются недоступны для непосредственного наблюдения, так что ни их форма, ни функция не очевидны. Мы еще довольно свободно говорим об идеях и ценностях, интересах и верованиях, обсуждаем сказочные мотивы и догматические концепты в анализе магии и религии. Но в каком смысле мы можем говорить о форме, обращаясь, скажем, к единобожию, или к понятию «мана», или к анимизму, преанимизму или тотемизму? Некоторые ученые прибегают к гипотезе коллек-

тивного цензора и гипостазируют общество как «объективное моральное существо, которое налагает свою волю на своих членов». Между тем понятно, что нечто, недоступное наблюдению, не может быть объективным. Большинство специалистов, анализирующих магию или религию, познание или мифологию в примитивных обществах, удовлетворяются описанием в терминах интроспективной индивидуальной психологии. Но опять же здесь, апеллируя к наблюдению, мы никогда не приходим к окончательному решению, какую теорию нам выбрать, какой из противоположных выводов следует поддержать, ведь мы не способны проследить с помощью наблюдения, как у дикаря — или вообще у кого бы то ни было — протекают мыслительные процессы. Следовательно, от нас требуется еще и определить объективный подход к тому, что грубо может быть обозначено как духовная часть культуры, и указать функцию идеи, верования, ценности и этического принципа.

Как, вероятно, уже стало ясно, проблема, с которой мы здесь сталкиваемся и которую пытаемся более или менее тщательно и даже слегка педантично изложить, есть фундаментальная проблема всякой науки: идентификация феноменов, подлежащих изучению. Едва ли кто-нибудь, знакомый с внутренними противоречиями истории, социологии и антропологии, станет спорить с мнением, что эта проблема все еще ждет своего решения и что в науке о культуре все еще отсутствуют реально работающие критерии идентификации, то есть критерии того, что и как наблюдать и сравнивать и как проследивать эволюцию и диффузию. В антропологии, например, существует школа, сторонники которой большую часть своих исследований строят на понятии гелиолитической культуры¹⁸. Те, кто отвергает эту теорию, просто отрицают наличие в реальности такой культуры по всему свету. Они оспаривают соответствующие идентификации мегалитических памятников, дуальной организации, символа слоновьего хобота, интерпретацию сексуальной символики раковин каури и вообще все постулируемые этой школой реалии.

¹⁸ Имеется в виду так называемая «гелиолитическая школа», позиции которой были впервые сформулированы Графтоном Эллиот Смитом («Древние египтяне и их влияние на европейскую цивилизацию» (1911), «Миграции ранней культуры» (1915)). Предполагалось, что в комплекс черт «гелиолитической культуры» входили такие признаки, как, например, мумификация покойников, мегалитические памятники, связанные с культом солнца, символ свастики, обрезание, татуировка, деформации черепа, мифы о потопах, божественном происхождении царей, возведение избранных людей к предкам, вступившим в **инцестуальный** союз. Эти черты культуры якобы распространялись из Египта на запад и на восток, морским путем попали в Америку и Океанию.

Внутри функциональной школы — не будем далеко ходить за примером — ведется спор о том, должно ли основное функциональное объяснение вращаться вокруг фактора «социальной плотности», солидарности группы, ее интеграции и таких явлений, как эвфория и дисфория, которые представителями одной ветви функционализма признаются реальными, а другой — неидентифицируемыми¹⁹. Хотя большинство антропологов соглашается, что по крайней мере семья действительно является вычлняемой единицей культурной реальности, которая может быть обнаружена повсюду в мире, немало антропологов все еще оспаривают универсальность этого культурного института. Большинство антропологов убеждены, что тотемизм существует. Покойный А. А. Гольденвейзер в своем блестящем эссе, опубликованном в 1910 году²⁰ и ставшем, на мой взгляд, важной вехой в развитии методов антропологии, поставил существование тотемизма под вопрос. Иными словами, он усомнился в правоте тех, кто пишет об этом явлении, прослеживает его происхождение, развитие и распространение и доказывает, что и в наблюдении, и в теоретических построениях мы можем пользоваться понятием тотемизма как правомочным самостоятельным элементом культуры.

Таким образом, установить критерии идентификации явлений в полевой работе и в антропологической теории, а также в философских рассуждениях о человеке и культуре, при выдвигании гипотез и в прикладной антропологии значит, возможно, внести самый важный вклад в становление науки о человеке как подлинно научной дисциплины. Я подойду к этому вопросу, исходя из элементарной проблемы, встающей перед полевым исследователем. Когда он впервые оказывается среди людей, чью культуру он хочет понять, зафиксировать в записях и представить всему свету, перед ним встает вопрос: что значит идентифицировать факт культуры? Ведь идентифицировать — то же самое, что понять. Мы понимаем, скажем, поведение другого человека, когда можем представить себе и предсказать его мотивы, побуждения, привычки, то есть в целом его реакцию на ситуацию, в которой он оказался. Пользуемся ли мы интроспективной психологией и говорим, что понимание означает обнаружение у этого человека некоторых мыслительных процессов, или, как бихевиористы, утверждаем, что его поведенческий ответ на совокупный стимул ситуации следует формам, знакомым нам из нашего собственного опыта, — все это не меняет дела. В конечном итоге я бы настаивал на бихевиористском подходе в полевой работе, потому что он позволяет описывать лишь наблюдаемые

¹⁹ Понятия «эйфория» и «дисфория» предложены Радклифф-Брауном.

²⁰ Малиновский имеет в виду работу GOLDENWEI, SEK A. A. Totemism, an analytical study // Journal of American Folklore. 1910. Vol. 23. P. 178-298.

факты. Хотя обычно мы интуитивно реагируем и отвечаем на поведение других, прибегая к механизму нашей собственной интроспекции.

И тут сразу приходит в голову очень простой принцип, которым слишком часто пренебрегают. Действия, материальные средства и способы коммуникации, значения которых в наибольшей степени понятны из непосредственного наблюдения, связаны с органическими нуждами человека, его эмоциями и практическими способами удовлетворения его нужд. Когда люди едят или отдыхают, когда их явно влечет друг к другу или они кокетничают, когда они согреваются у огня, спят в постели, приносят воду и продукты для приготовления пищи, мы не удивляемся, нам вовсе не трудно представить себе, что происходит, и донести это до сведения носителей нашей культуры. И печальный результат этого основополагающего факта — антропологи пошли по **пути** своих предшественников, не имевших специальной подготовки, и в какой-то мере пренебрегают этими элементарными фазами человеческого существования только потому, что они кажутся им слишком очевидными и общечеловеческими, не таящими в себе сенсации или **какой-либо** проблемы. А между тем понятно, что отбор по принципу поиска экзотических, сенсационных и диковинных отклонений от общечеловеческих форм поведения сам по себе не является научным отбором, потому что даже самые обыкновенные способы удовлетворения элементарных человеческих потребностей очень важны для всей системы организованного поведения в целом.

Нетрудно показать, что историк в своих реконструкциях также неизменно пользуется аргументом физиологическим, что все человеческие существа живы хоть и не хлебом единым, но прежде всего все-таки хлебом; что всякая армия должна держаться на мужестве и отваге, но, вероятно, и на более внушительных организационных основаниях; как в известном выражении, вся история может быть сжата в одном предложении: «Они **жили**, любили и умерли». **Primum vivere, deinde philosophari**²¹ (принцип, согласно которому спокойствие людей можно мудро поддерживать, обеспечив их хлебом и зрелищами), то есть понимание, что имеется некая система потребностей — какие-то из них фундаментальные, другие, может быть, развиты искусственно, но все они требуют удовлетворения, — является аксиомой разумной, хотя и интуитивной, исторической **реконструкции**. Ясно, по-моему, что любая теория культуры должна исходить из органических потребностей человека, и если их удастся соотнести с более сложными, косвенными, но, возможно, столь же категорическими потребностями, которые мы называем духовными, экономическими или социальными, то такая теория даст нам ряд закономерностей, именно таких, какие требуются для здоровой **научной** теории.

²¹ Прежде жить, а затем философствовать (*лат.*).

А в каких случаях полевой исследователь-антрополог, антрополог-теоретик, социолог или историк чувствуют, что для объяснения фактов требуется предложить гипотезу, масштабную реконструкцию или психологическое построение? Очевидно, в тех случаях, когда человеческое поведение кажется странным и не связанным с нашими собственными потребностями и обычаями, — короче, там, где люди перестают вести себя «как все» и практикуют куваду, охоту за головами, снятие скальпа, поклонение тотему, предку или странному божеству. Характерно, что многие из этих обычаев относятся к сфере магии или религии и производны — или нам кажется, что производны, — от недостатков знания или способа рассуждения. Чем дальше от органических потребностей та или иная форма поведения, тем скорее она будет зачислена в разряд вышеуказанных явлений, давших обильную пищу для антропологических спекуляций. Но это справедливо лишь отчасти. Ведь даже в том, что касается питания, половой жизни, роста и старения, существует ряд непонятных, экзотических и странных форм поведения. Канныбализм и пищевые табу, обычаи брака и родства, гиперпрофирированная ревность или внешне полное ее отсутствие, классификационная номенклатура терминов родства и ее безразличие к биологическому порождению, да и, наконец, крайняя путаница, разнообразие и противоречивость похоронных обычаев и эсхатологических идей составляют еще один обширный корпус культурно обусловленных форм поведения, которые на первый взгляд представляются нам странными и непостижимыми. Здесь мы имеем дело с феноменами, неизбежно заключающими в себе сильную эмоциональную реакцию. Все, что связано с питанием, половой жизнью и жизненным циклом, включая рождение, взросление, созревание и смерть, всегда сопровождается изменением физиологического равновесия тела и нервной системы индивидуума и его близких. Это еще раз склоняет нас к мысли, что, если мы хотим подобраться к сложным и запутанным явлениям в культурных формах поведения, мы должны связать их с органическими процессами в теле человека и сопутствующими формами поведения, которые мы зовем желанием или побуждением, эмоцией или физиологическим расстройством и которые по той или иной причине должны регулироваться и координироваться культурой.

Есть еще один пункт, относящийся к поверхностному слою понятности поведения, который мы опустили в этой части нашего обсуждения. Имеется целая сфера человеческого поведения, которая должна быть особо изучена полевым исследователем и донесена до его сведущих соотечественников-читателей. Это специфический символизм каждой культуры и прежде всего ее язык. Но это уже прямо касается поставленной нами проблемы определения символической функции предмета, жеста, артикулированного звука, которая должна быть сопряжена с общей теорией потребностей и форм их удовлетворения.

Глава 8 ЧТО ТАКОЕ ПРИРОДА ЧЕЛОВЕКА? (Биологические предпосылки культуры)

Мы должны основывать нашу теорию культуры на том факте, что все человеческие существа принадлежат к одному виду животных. Человек как живой организм должен существовать в условиях, которые не просто позволяют ему выжить, но и обеспечивают нормальное протекание процессов обмена веществ. Так, ни одна культура не сможет продолжить свое существование, если группа не будет постоянно пополняться новыми членами. Иначе культура погибнет, потому что вымрут ее носители. Таким образом, на все группы людей и на всех индивидуумов в группе налагается некоторый минимум условий. Мы можем определить термин «природа человека» через констатацию того факта, что все люди должны есть, спать, размножаться и выводить шлаки из организма вне зависимости от места проживания и принадлежности к тому или иному типу цивилизации.

Следовательно, под человеческой природой мы имеем в виду набор биологических потребностей, который налагает на любую культуру и на всех индивидов **внутри** нее необходимость реализовывать такие телесные функции, как дыхание, сон, отдых, питание, испражнение и размножение. Мы можем определить базовые потребности как биологические условия и условия окружающей среды, которые должны быть выполнены для выживания индивида и группы. Ведь для выживания и группы, и индивида требуется поддержание минимума здоровья и жизненной энергии, необходимого для выполнения культурных задач, и наличие минимального числа членов группы, чтобы предотвратить ее постепенное вымирание.

Как мы уже указывали, понятие потребности — это только первое приближение к пониманию организованного поведения человека. Не раз высказывалось мнение, что ни одна простейшая потребность или даже физиологическая функция, в наименьшей степени зависящая от внешних влияний, не могут рассматриваться как явления, совершенно не затронутые культурой. Однако все-таки су-

шествуют такие действия человека, которые, будучи обусловлены его биологией, физикой среды и анатомией, являются обязательными составляющими культуры любого типа.

Я попробую представить это схематически. В приводимой ниже таблице показан ряд жизненно важных действий человеческого организма. Каждое из них проанализировано в виде цепочки из трех фаз. Имеется некоторый импульс, обусловленный физиологическим состоянием организма. Например, таким состоянием, которое наступает при временной задержке дыхания. Мы все знакомы с этим по личному опыту. Физиолог может описать это состояние в терминах биохимических процессов в тканях, особенностей системы кровообращения, строения легких, процессов окисления и концентрации углекислого газа. Импульс или стремление, связанное с процессами пищеварения, тоже можно трактовать при помощи интроспективной психологии и личного опыта, хотя объективное и научное описание — дело физиолога, диетолога и специалиста по изучению пищеварения. Учебник по физиологии полового поведения опишет влечение, рождаемое половым инстинктом, обращаясь к анатомии человека и физиологии размножения. То же самое касается утомления как побуждения временно прекратить активную мускульную и нервную деятельность, ощущения повышенного давления в мочевом пузыре и толстой кишке, сонливости, побуждения к активному движению ради упражнения мускулов и нервов, а также стремления избежав непосредственной опасности вроде удара или падения с высокого места. Боязнь боли, вероятно, является общим побуждением, связанным с желанием избежать опасности.

ПОСТОЯННЫЕ ЖИЗНЕННО ВАЖНЫЕ
ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОСТИ,
ВКЛЮЧЕННЫЕ ВО ВСЕ КУЛЬТУРЫ

(А) ИМПУЛЬС	(В) АКТ	(С) УДОВЛЕТВОРЕНИЕ
позыв ко вдоху	вдыхание кислорода	устранение углекислого газа из тканей
голод	прием пищи	насыщение
жажда	прием жидкости	удовлетворение жажды
половое влечение	половой акт	спад полового влечения
утомление	отдых	восстановление мускульной и нервной энергии
беспокойство	деятельность	утомление
сонливость	гон	пробуждение и восстановление энергии
давление в мочевом пузыре	мочеиспускание	устранение напряжения
давление в толстом кишечнике	дефекация	устранение напряжения
страх	бегство от опасности	расслабление
боль	избежание боли	возвращение к нормальному состоянию

Во второй колонке мы описываем физиологические акты, соответствующие каждому импульсу. Они, вероятно, менее всего варьируются под воздействием конкретных культурных влияний или типов мотивации. Вдыхание воздуха или поглощение пищи, половой акт, сон, отдых, мочеиспускание — все это явления, которые могут быть описаны в терминах анатомии, физиологии, биохимии и физики. Более корректно, наверное, было бы сказать, что в объективных анатомических и физиологических терминах можно дать минимальное научное определение каждому из этих процессов, хотя даже здесь случаются некоторые культурные модификации.

В правой колонке помещены результаты физиологических актов в их отношении к побуждению. Здесь мы обнаруживаем, что в результате действий, указанных в средней колонке, происходит изменение в теле человека, приводящее к вполне определенному состоянию тканей, интроспективно ощущаемому как облегчение, расслабление, удовлетворение. В терминах наблюдаемого поведения их следовало бы определить как органическое состояние покоя, как возвращение к нормальным постоянным видам деятельности — в случае дыхания — или как возобновление выполнения прочих задач — в случае опорожнения кишечника. При половом влечении мы имеем дело с состоянием, которое психологи и физиологи описывают как спад влечения.

Следует, однако, заметить, что здесь половой акт, то есть основное действие, на которое направлено инстинктивное влечение, и временное состояние покоя обоих организмов после полового акта в некоторых условиях оказывается лишь отправной точкой другого биологического процесса первостепенной важности. Результативное совокупление приводит к состоянию беременности, и здесь мы сталкиваемся со сложной биологической последовательностью событий, в ходе которых появляется новый организм, поначалу внутри материнского организма, затем отделяясь от него в процессе родов и начиная отчасти независимый путь онтогенетического развития. Процесс развития, внутриутробного и затем — отдельного организма, также является биологическим фактом, связанным с разнообразными импульсами и потребностями, и должен быть причислен к биологическим детерминантам культуры. Однако мы не можем рассматривать развитие организма в качестве импульса, хотя оно явно связано с целым набором добавочных побуждений, особенно в детстве, и напрямую обуславливает появление определенных импульсов на разных стадиях развития. Ниже мы вкратце обсудим это, когда определим соотношения импульса (или побуждения) и потребности.

Это положение связано с необходимостью определить значение выражения «природа человека». Мы показали, что биологиче-

ский детерминизм неизменно навязывает поведению человека некоторые последовательности, которые должны быть включены в любую культуру, сколь утонченной или примитивной, сложной или простой она бы ни была. Мы уже подчеркивали тот факт, что все три фазы, являющиеся друг за другом, присутствуют в каждой культуре и что их сочетание так же неизменно и постоянно, как постоянна и неотъемлема физиологическая составляющая в природе каждой фазы. Все эти трехфазные последовательности необходимы для выживания организма и для продолжения существования данного сообщества, как, например, половой акт и беременность. Понятно, что анатомические, биологические и физические аспекты этих процессов не являются предметом изучения науки о культуре. Но для исследователя культуры важно выделить это физиологическое по своей сути основание культуры. По теоретическим и практическим причинам антропология — с точки зрения теории культуры — должна более тесным образом взаимодействовать с естественными науками, которые могут предоставить свое специфическое объяснение наших проблем. Так, например, в изучении различных экономических систем производства, распределения и потребления пищи проблема, которой занимаются диетолог или физиолог питания, в своей основе связана с работой антрополога. Специалист по питанию может определить оптимальную диету в смысле количества белков, углеводов, минеральных солей и витаминов, необходимых для здоровья человека. Но этот оптимум должен определяться применительно к данной культуре. Ибо его можно установить только исходя из количества работы, физической и умственной, сложности выполняемых задач, потенциальных нагрузок и усилий, которых требует данная конфигурация культуры от своих носителей. В то же время идеальная формула, рассчитанная диетологом, не будет иметь ни теоретической, ни практической ценности, пока она не будет поставлена в соответствие с условиями окружающей среды, системами производства и особенностями распределения продовольствия*.

Здесь я остановлюсь на тех итогах, к которым я пришел после нескольких лет исследований для Международного института африканских языков и культур. Когда африканские рабочие попадают на работу в Европу, будь то шахта, сельскохозяйственная работа или фабрика, обычно выясняется, что они страдают дефицитом веса, особенно если учесть те нагрузки, которые необходимы для данной работы. Как показало одно исследование по африканским племенам, в условиях новых нагрузок, появляющихся из-за культурных

* Эта проблема была исследована О. И. Ричарде (Dr. A. I. Richards), Маргарет Рид (Dr. Margaret Read), Раймондом Фиртом (Dr. Raymond Firth) и лордом Хэйли (Haily).

изменений, питание, прежде достаточное, оказывается неудовлетворительным. Так что даже в области практической и прикладной антропологии обозначенная выше проблема перестала быть белым пятном и сделалась предметом реальной исследовательской работы.

Между тем теоретическая важность этой проблемы должна подвести нас к несколько иному повороту темы, чем просто обмен вопросами и ответами между биологом и антропологом. Для нашего сравнительного изучения организованного поведения человека было бы чрезвычайно важно узнать от тех, кто изучает сравнительную анатомию, физиологию и экологию человека, каковы те пределы, в рамках которых человек может находиться в удовлетворительном рабочем состоянии — в смысле получения пищи, снабжения кислородом, диапазона температур, влажности воздуха или контактирующей с кожей среды, то есть тех минимальных условий физического окружения, которые совместимы с ростом, обменом веществ, защитой от микроорганизмов и достаточным уровнем размножения. По поводу последнего заметим, что, например, научная антропология не может уклониться от огромной проблемы сокращения численности населения, более или менее быстрого вымирания одних примитивных народов и культур и выживания других. Вероятно, здесь чисто гинекологические исследования или чисто физиологическая теория репродукции будут недостаточны. Связь между всем организмом и в особенности его нервной системой, с одной стороны, и «волей к жизни» и «волей к размножению» — с другой уже привлекла внимание таких ученых, как Дж. Питт-Риверс²² и ряд специалистов по физической антропологии, но этот вопрос все еще не получил своего решения.

Что же касается нашего анализа, нужно лишь указать, что жизненно важные цепочки актов, представленные выше в виде таблицы, прежде всего должны быть определены с точки зрения биологии. Они сопряжены с культурой в основном путем переопределения импульсов и благодаря тому факту, что удовлетворение побуждения, или, как сказали бы некоторые бихевиористы, подкрепление стимула, является постоянным психологическим и физиологическим фактором, который контролирует поведение человека повсюду в широком спектре форм определяемого культурной традицией поведения. Как мы сможем убедиться далее, целые обширные пласты очень сложных и высоко дифференцированных форм культурного поведения — и на уровне примитивной, и на уровне высокоразвитой культуры — прямо или опосредованно связаны с вышеперечисленными

²² Этой проблеме посвящена работа: PITT - RIVERS G. The clash of cultures and the contact of races: An anthropological and psychological study of the laws of racial adaptability with special reference to the depopulation of the Pacific and the government of subject races. L, 1927.

цепочками. Это, конечно, вовсе не новая идея. Некоторые из самых влиятельных систем философии культуры или вообще интерпретации поведения человека с точки зрения какого-то одного доминирующего принципа выбирали одну из наших жизненно важных цепочек и пытались показать, что это — главный движитель человечества в целом. Теория Маркса предполагает, что конечной мотивацией всего человеческого поведения является цепочка «голод — еда — насыщение». Материалистическое истолкование истории подчеркивает и базовую потребность питания, и важность материальной культуры, то есть материальных ценностей, особенно на фазе их производства. Между тем Зигмунд Фрейд и его последователи расширили побуждение, которое мы скромно обозначили как половое влечение, до несколько метафизического понятия либидо и попытались объяснить большинство аспектов общественной организации, идеологии и даже экономических интересов при помощи детских фиксаций либидозных влечений. В эти процессы они включают еще и работу толстого кишечника с мочевым пузырем, сводя таким образом исходные движущие силы человечества к процессам, протекающим ниже пояса. Тем не менее остается фактом, что человеческий организм анатомически и физиологически дифференцирован, и следует поддержать мысль об автономности разных импульсов. Каждое влечение приводит к специфическим формам поведения, и каждая жизненно важная цепочка актов в большой степени независима от остальных.

Относительно проблемы формы и функции заметим, что мы уже на данном уровне анализа можем определить и то, и другое. Каждая из наших жизненных цепочек обладает определенной формой. Она может быть описана в терминах анатомии, физиологии и физики. И минимально достаточное описание того, чем должно быть эффективное поведение, спровоцированное влечением и ведущее к удовлетворению, будучи сформулировано в терминах естественных наук, является определением формы такой последовательности. Что же касается функции, для физиолога это прежде всего разница между состоянием организма и окружающей его среды до и после выполнения поведенческого акта, изменения, происходящие в результате этого акта и ведущие к нормальному состоянию покоя и удовлетворения.

Функцию в этом простейшем и наиболее фундаментальном аспекте человеческого поведения можно определить как удовлетворение органического импульса соответствующим поведенческим актом. Очевидно, что форма и функция неразрывно связаны. Невозможно обсуждать форму, не принимая во внимание функцию, и наоборот. Например, при дыхании «формой» относительно человеческого тела можно было бы считать вдыхание воздуха. Но если в окружающей атмосфере недостаточно кислорода или присутству-

ет углекислый или другой ядовитый газ, результат вдоха получится совсем иной, чем при вдыхании свежего воздуха. Можем ли мы сказать, что здесь одна и та же форма выступает в разных **функциях**? Очевидно, нет. Ведь в наше определение формы мы включили не просто центральный акт жизненно необходимой последовательности, но и начальное состояние организма, окружающую среду и конечный результат поведенческого акта, трактуемые в терминах того, что происходит с организмом в его взаимодействии с факторами окружающей среды. Когда какой-нибудь ядовитый газ достигает легких, форма микрофизиологических процессов явно отличается от процесса окисления. Иными словами, у нас получилось бы различие в функции, потому что изменилась форма процесса в целом. Здесь форма, с точки зрения доступного наблюдению поведения, соответствовала бы не состоянию организма, который подышал и достиг состояния удовлетворения, так как пополнил содержание кислорода в тканях, а состоянию коллапса, кардинально отличному от нормального в том, что касается жизнедеятельности и состояния тканей. Можно сказать, что подход с точки зрения формы означает наблюдение и фиксацию поведенческого акта в виде некоторой жизненной последовательности, тогда как функция — это переформулирование случившегося в терминах естественнонаучных положений физики, биохимии и анатомии, то есть полный анализ событий в организме и в окружающей среде. Эти два понятия мы различаем на законном основании, потому что они относятся к разным методам и приемам. Ни одно, ни другое нельзя упустить в анализе поведения человека, в рамках любой из жизненно важных цепочек, приведенных в нашей таблице.

Но антрополог должен исследовать каждое побуждение не в рамках минимально достаточного определения, данного физикой и биологией, а как фазу органического поведения, включенного в культуру, поэтому он обязан переформулировать оба эти понятия — формы и функции, — которые для него оказываются более сложными и (что гораздо менее очевидно) более значимыми и полезными.

Глава 9

ОБРАЗОВАНИЕ КУЛЬТУРНЫХ ПОТРЕБНОСТЕЙ

Выше мы установили, что природа человека накладывает на все формы поведения, как бы сложны и высоко организованы они ни были, определенного рода требования и ограничения. Они состоят в целом ряде жизненно важных поведенческих последовательностей, необходимых для здоровой работы организма и сообщества в целом, которые должны быть включены в каждую традиционную систему организованного поведения. Эти жизненные цепочки образуют центры кристаллизации для ряда культурных процессов, продуктов и сложных культурных устройств, выстраиваемых вокруг каждой из них. Мы также убедились, что понятия формы и функции уже были определены применительно к жизненным цепочкам актов как к чисто биологическим проявлениям.

Теперь давайте рассмотрим, как побуждения, поведенческие акты и удовлетворение реально действуют в среде культурных установлений. Что касается побуждений, то в каждом человеческом обществе всякое побуждение преобразовано традицией. Импульс всегда сохраняет динамичную форму влечения, но влечения модифицированного, ограниченного и оформленного традицией. В случае с дыханием, например, это происходит в закрытых помещениях: в доме, в пещере, в шахте или в фабричном цеху. Мы можем сказать, что устанавливается компромисс между потребностью в кислороде для легких и общей потребностью в безопасности во время сна, работы или собрания людей. Выполнение требований температуры и вентиляции должно быть обеспечено при помощи культурно установленных способов. Тут можно говорить о приспособлении к традиции и о привычках организма. Как хорошо известно, даже в европейских культурах упор на поддержание притока свежего воздуха в противоположность уровню температуры в помещении не везде одинаков, если сравнить Англию, Германию, Италию

и Россию. Другое осложнение этого простого побуждения вдохнуть воздух, чтобы наполнить кислородом легкие, обязано тому факту, что органы дыхания одновременно являются органами речи. Вот еще одна область, в которой культурное дыхание отличается от чисто физиологического акта, — это некоторый компромисс, приспособление глубокого дыхания к выступлению дышащего перед аудиторией, к рецитации магической формулы или пению. Взаимодействие между религиозными, магическими и связанными с этикетом верованиями и дыханием прибавляет еще один, дополнительный (по отношению к физиологическому) детерминант в культурах, где выдох, особенно в узких сферах посвященных, считается опасным, невежливым или вредоносным, а глубокий шумный вдох — знаком уважения или покорности.

Культурная детерминация хорошо понятна в том, что касается голода и аппетита, иначе говоря, в том, что называется готовностью к потреблению пищи. Ограничения сферы того, что считается вкусным, пригодным в пищу, этически приемлемым, а также магические, религиозные, гигиенические и социальные табу, затрагивающие качество, исходные продукты и процесс приготовления пищи, привычное временное расписание приемов пищи и ее видов, — все это можно проиллюстрировать как примерами из нашей собственной цивилизации, правилами и установлениями иудаизма, ислама, брахманизма и синтоизма, так и примерами из любой примитивной культуры. Половое влечение, повсюду встречающееся и в ограниченных рамках получающее выход, окружено строжайшими запретами вроде табу на инцест, временного воздержания, обетов целомудрия — временных или абсолютных. Предписание безбрачия, по крайней мере в идеале, устраняет половые отношения у определенных меньшинств в культуре. Но в качестве постоянной и всеобщей нормы для всего сообщества оно никогда не встречается. Специфические формы, в которых дозволено половое влечение, сильно зависят от модификаций анатомии тела, принятых в данной культуре (обрезание, инфибуляция, клитородектомия, операции на груди, ногах и лице). Привлекательность потенциального предмета вожделения зависит от экономического статуса и общественного положения, и включение полового импульса в культурные формы предполагает привлекательность личности партнера как индивида и как члена группы. Равным образом было бы возможно показать, что усталость, сонливость, жажда и беспокойное желание действовать определяются такими культурными факторами, как веление долга, срочность поставленной задачи, установленный ритм работы. Схожие импульсы, очевидно, затрагивают давление в мочевом пузыре и толстом кишечнике, импульсы страха и боли. В том, что касается боли, элементарные, постоянно встречающиеся примеры из истории культуры и из этнографических

изысканий свидетельствуют, что сопротивляемость боли может почти безгранично повышаться за счет религиозного энтузиазма, героического порыва патриота или образцовой непреклонности пуританина.

Короче говоря, бесполезно закрывать глаза на тот факт, что побуждение даже к простейшему физиологическому акту настолько же пластично и зависит от традиционных установлений, насколько оно неотвратимо возникает через некоторый отрезок времени, будучи порождено физиологической необходимостью. Мы также видим, отчего простые физиологические импульсы не могут существовать как чисто физиологические в условиях культуры. Дыхание должно быть каким-то образом согласовано с производением звуков, с нахождением в одном и том же пространстве нескольких человек, а также с видами деятельности, при которых в воздухе содержатся вредные или ядовитые газы. Еда в условиях культуры — не просто использование предоставляемых окружающей средой съедобных веществ, а процедура, в ходе которой люди получают долю приготовленной пищи, которая, как правило, перед тем была заготовлена и сохранена и явилась продуктом организованной и дифференцированной деятельности группы даже в том случае, когда такая деятельность сводится к простому собирательству. Совместный прием пищи подразумевает некоторые нормы количества пищи, способа еды, а также обычаи сопутствующего поведения, порождающие целый ряд правил совместной трапезы. Совокупление у человека тоже не происходит где угодно, как придется и без оглядки на чувства и реакции окружающих. Публичное совокупление случается крайне редко и происходит либо как прямое нарушение норм данного общества — как извращение, либо, в очень редких случаях, как часть сложной магической или мистической церемонии. В этих случаях имеется скорее культурное использование физиологического факта, нежели биологически обусловленное удовлетворение влечения. Отдых, сон, мышечная и нервная нагрузка, удовлетворение жажды деятельности — все это неизменно требует специальной обстановки, аппарата средств и особых условий, установленных и разрешенных сообществом. И в примитивных, и в высокоразвитых культурах мочеиспускание и дефекация окружены жесткой системой правил. Многие примитивные народы, по соображениям магическим и из боязни колдовства, а также исходя из своих представлений об опасности, приписываемой человеческим испражнениям, следуют еще более строгим правилам приватности и изоляции, связанным с актами дефекации и мочеиспускания, чем те, что существуют в цивилизованной Европе. Всем этим мы стремимся показать, как сам поведенческий акт, ядро жизненно важной цепочки, тоже регулируется, определяется и модифицируется культурой.

То же самое, разумеется, касается и третьей фазы цепочки — фазы удовлетворения побуждения. Она тоже не может быть вполне определена физиологически, хотя физиология и дает нам минимально достаточное определение. Удовлетворение побуждения, безусловно, есть состояние организма человека. Но, скажем, австралийский абориген, который по ошибке насытился мясом темного животного, ортодоксальный еврей, по случайному стечению обстоятельств наевшийся свинины, брахман, принужденный съесть говядину, — все они проявили бы симптомы физиологической природы, будь то рвота, расстройство пищеварения или другие болезненные симптомы, принимаемые ими в качестве наказания за нарушения предписаний. Удовлетворение, полученное в половом акте с нарушением табу на инцест, или адюльтер, или поругание обета целомудрия также повлекли бы органические последствия, определяемые культурной системой ценностей. Это свидетельствует о том, что, обсуждая культурные формы поведения, мы не должны забывать биологию, но при этом мы не можем удовлетвориться лишь биологическим детерминизмом. Относительно дыхания, например, можно упомянуть широко распространенную веру в «нечистые испарения», или опасный воздух, что отражается в итальянском выражении *mal aria*, которое, как правило, отсылает не к действительно опасным для здоровья летучим веществам, а к культурно обусловленным категориям, которые тем не менее приводят к возникновению патологических состояний.

Следовательно, мы убеждаемся, что чисто физиологический взгляд, отраженный в нашей таблице жизненно важных поведенческих цепочек, есть необходимая начальная точка, но он недостаточен, когда мы прослеживаем способ, которым человек удовлетворяет свои телесные позывы в условиях культуры. Прежде всего понятно, что, рассматривая некоторую **группу людей** в целом, **культуру** и существующих внутри этой культуры людей, мы должны рассмотреть каждую поведенческую цепочку в ее отношении к индивиду, организованной группе, традиционным ценностям, нормам и верованиям, а также к рукотворной среде, в окружении которой удовлетворяется большинство позывов. Лучше опустить понятие влечения в анализе человеческого поведения, пока мы не поймем, что мы должны пользоваться им иначе, чем зоопсихологи и физиологи. Поскольку концептуальное различие всегда лучше отразить в терминологии, мы будем впредь говорить о мотивации, подразумевая под мотивацией побуждение — как оно реально проявляется в данной культуре. Нам следует, однако, переформулировать понимание физиологического минимума — тех границ, в которых физиологические мотивации могут быть оформлены культурой таким образом, чтобы это не приводило к органическому вырождению или сокращению населения. Мотивации мы противопоставим

потребности. Потребности мы соотносим не с индивидуальным организмом, а скорее с сообществом и культурой в целом. Под потребностью я понимаю систему условий в человеческом организме, существующем в культурном окружении, которые необходимы и достаточны для выживания группы и организма, притом что и тело, и культурное окружение связаны с природной средой. Потребность, следовательно, является ограничивающим поведением набором фактов. Обычаи и их мотивации, формы поведения, передаваемые посредством обучения, и основы организации должны быть устроены так, чтобы обеспечивать удовлетворение базовых потребностей.

После того как мы обсудим это понятие и составим таблицу потребностей, которая лишь косвенно соотносится со списком побуждений, значение этого термина станет яснее.

Глава 10

БАЗОВЫЕ ПОТРЕБНОСТИ И КУЛЬТУРНЫЕ ОТВЕТЫ

Р.Ади ПРОСТОТЫ мы свели базовые потребности и культурные ответы в приводимую ниже таблицу. Ее формулировки граничат с банальностью. Но поскольку это лишь краткий итог результатов наших рассуждений, мы остановимся более подробно на каждом пункте, определяя, что имеется в виду под каждым из терминов.

(А) БАЗОВЫЕ ПОТРЕБНОСТИ	(В) КУЛЬТУРНЫЕ ОТВЕТЫ
1. Обмен веществ	1. Снабжение
2. Продолжение рода	2. Родство
3. Телесный комфорт	3. Укрытие
4. Безопасность	4. Защита
5. Движение	5. Деятельность
6. Развитие	6. Обучение
7. Здоровье	7. Гигиена

Так, пункт «обмен веществ» означает, что процессы поглощения пищи, переваривания, соответствующей работы органов внутренней секреции, усвоения питательных веществ и освобождения от шлаков сразу по нескольким направлениям связаны с факторами окружающей среды и с взаимодействием организма и окружающего мира — взаимодействием, облеченным в культурно установленные формы. В этом пункте совместно представлены несколько влечений, которые по отдельности были рассмотрены в предыдущей таблице. Ведь и получение твердой пищи, жидкостей и кислорода определяется процессами обмена веществ, и процесс испражнения также является обменом с окружающей средой. В данном контексте мы обращаемся не столько к индивидуальному чувству голода, позыву вдохнуть воздуха или ощущению жажды, а скорее к тому факту, что если

это, подчеркнув, что в каждой жизненно важной цепочке побуждение преобразуется и формируется при помощи дополнительных культурных детерминант. Как антропологи, мы прежде всего заинтересованы тем способом, которым для органического влечения развиваются культурно обусловленные ответы в виде вкуса и аппетита, сексуальной привлекательности или средств создания телесного комфорта.

Нам также интересно, как построены эти различные культурные ответы. Ведь они, как мы увидим, отнюдь не просты. Для того чтобы обеспечить постоянное воспроизведение съедобных продуктов, вещей, одежды, строительных материалов, строений, оружия и инструментов, человеческие культуры должны не просто производить артефакты, а разрабатывать особые техники, то есть управляемые формы движения тела, ценности и формы социальной организации. Возможно, лучше будет обсудить один за другим культурные ответы, перечисленные во второй колонке, и посмотреть, что они представляют собой в плане организации и структуры культур.

1. *Снабжение.* Начав с рассмотрения того, как удовлетворяется потребность в питании, мы обнаружили, что люди едят и пьют, не обращаясь непосредственно к природе, не находясь в изоляции и не ограничиваясь чисто физиологическим актом. Обратимся ли мы к самым примитивным народам, к племени австралийских аборигенов, или к маленькой группе жителей Огненной Земли, или же к высокоразвитому сообществу в Америке или Европе, мы обнаружим факты совместной трапезы. Люди часто едят вместе, сидя на одной подстилке или располагаясь рядом на отведенном для этого пространстве: вокруг огня, за столом или у стойки бара. Повсюду мы обнаружим, что пища была приготовлена, то есть отобрана, сварена или поджарена и приправлена. Для еды используются какие-то инструменты, соблюдаются соответствующие манеры поведения, так что социальные условия акта принятия пищи оказываются точно определены культурой. Возможно показать, что в любом человеческом обществе и для любого индивида акт приема пищи происходит в рамках определенного института: это может быть дом, может быть платное заведение общественного питания или гостиница. Но всегда это фиксированное место, где организованы доставка продовольствия, приготовление и потребление пищи. Иногда кухня отделена от места потребления пищи, даже в примитивных обществах, например, пища готовится в одном месте, но посылается для употребления в мужское или женское жилище. Иногда место, где хранятся продукты, представляет собой коммерческое или находящееся в общей собственности заведение. Но даже доставка продуктов конечному потребителю всегда производится посредством более или менее сложно организованных систем — институтов.

В нашей культуре в пищу употребляются продукты, подвергнутые термической обработке за тысячи миль, как, скажем, лосось, приготовленный и закатанный в жестянку на Аляске, или омар — в Южной Африке, или краб — в Японии. Затем продукт проходит несколько звеньев в системе торговли на пути к потребителю, который может открыть банку на пикнике или съесть ее содержимое в одиночестве. В любом случае этот акт становится возможен благодаря очень сложной цепи промышленной переработки продуктов и их распределения.

Нетрудно показать, что производство и распределение продуктов представляют собой организованные системы поведения, составляющие часть племенной или национальной системы снабжения. Племя или государство часто вмешиваются в эту систему, контролируя, облагая налогом или даже организуя ее. Но существуют и такие культурные условия, когда производство, распределение, приготовление и потребление пищи производятся в рамках одного и того же института, а именно домашнего хозяйства. Так, даже в очень продвинутых культурах отдаленная ферма вынуждена рассчитывать в основном на собственные возможности, по крайней мере в том, что касается съестного. Довольно примечательно, что это менее справедливо для большинства примитивных сельскохозяйственных сообществ, где взаимная поддержка и обмен услугами и товарами часто неизбежны из-за примитивного характера используемых технологий.

Как мы видим, культурный ответ на ту или иную потребность или потребности, связанные с обменом веществ, состоит в наличии некоторого звена институтов. Некоторые из только что упомянутых институтов призваны заниматься исключительно организацией питания. В то же время сам состав семьи, проживающей совместно, превращает эту группу в главный институт, в рамках которого происходит потребление и, как правило, приготовление пищи. Если мы попытаемся осмыслить эти факты, то станет ясно, что, когда питание зависит от эффективности работы целой цепочки подготовительных действий, выполняемых связанными между собой институтами, неполадки в любом звене этой цепи сказываются на удовлетворении потребности в еде. Поэтому все условия, от которых зависит четкая работа этой цепи, оказываются для биологического акта настолько же необходимы, как и помещение пищи в рот индивида, жевание, слюноотделение, глотание и переваривание.

В обществах, где плотность населения достигла такого уровня, при котором становится необходимой сложная и высокоорганизованная система снабжения, все факторы, определяющие эффективную работу снабжения, равно важны для конечного результата. В примитивном племени собирателей, питающемся по принципу «из руки — в рот», система не так сложна, но строгость

ее работы ничуть не меньше, если не больше, ведь здесь нет излишков, нельзя рассчитывать на спасительную замену одного другим, и все культурные ресурсы должны работать согласованно и непрерывно, в полной зависимости от каждого элемента системы. И вот здесь видно, насколько действенность культурного ответа, сам факт того, что в результате люди получают более широкий ассортимент продуктов, которые, пройдя обработку, становятся питательней и легче усваиваются, должна быть оплачена дополнительными требованиями и ограничениями, накладываемыми на поведение человека. Способы производства, простые или сложные, требуют создания и использования сельскохозяйственных орудий, оружия для охоты, сетей, запруд и снаряжения для рыболовства. Способы сохранения продуктов и их приготовления тоже требуют специальных приспособлений. Коротко говоря, целый ряд процессов, обозначенных выше как «снабжение», принуждает нас занести потребность в обширном инвентаре орудий, устройств и приспособлений в число вторичных, но необходимых потребностей. Инвентарь, в свою очередь, должен обновляться по мере его износа. Как становится понятно, один из выводов, которые можно сделать из работы организованного снабжения, предполагает, что оно дополнительно порождает сопутствующие виды постоянной производственной деятельности, касающиеся и хранения продуктов, и производства орудий для их добытия.

К тому же, поскольку, как мы видели, питание происходит в рамках организованных групп, имеется и еще один элемент — минимальный набор правил поведения и поддержания порядка, относящихся к племенному праву и обычаю, установление и выполнение которых позволяет слаженно работать всей цепочке видов деятельности. Каждый частный этап процесса получения пищи — от высеивания семян и поимки добычи до откусывания, жевания и глотания — подчиняется нормам и регулируется правилами. Правила поведения, касающиеся каждого этапа технологии, правовые нормы, регулирующие право собственности в зависимости от вклада в процесс, правила, определяющие время приема пищи, разделение готовой пищи на порции и манеры поведения за столом, — все они так же необходимы системе, как и ее материальные функции. Они неотделимы друг от друга. Предмет — будь то котелок или палка-копалка, тарелка или камин — требует умелого, правильного и почтительного обращения, ведь очень часто его эффективность зависит не только от технологии, но и от соблюдения обычая и этических норм. Так в качестве производной потребности или культурного императива, возникающего в каждом обществе, появляется еще одно измерение — установление предписанных форм поведения.

Если мы пронаблюдаем за способами, с помощью которых производится и поддерживается регуляция поведения, мы обнаружим эти способы в двух процессах: процессе обучения и процессе осуществления власти. Система воспитания, или постепенная передача навыков, знаний, обычаев и этических принципов, должна существовать в любой культуре. Без обучения действующий состав участников всех культурных институтов не мог бы обновляться по мере того, как их старшие члены выпадают из них по причине смерти, преклонного возраста или неспособности к дальнейшему сотрудничеству. Приведение правил в действие, а также движущая сила любого обучения предполагают элемент насилия и власти. Возможно обозначить это как политическое измерение, которое не может не присутствовать в любой культуре и составляет четвертый среди так называемых инструментальных императивов, наряду с механизмами обучения, хозяйствования и права.

2. Родство. В рубрике с этим кратким заглавием мы объединили процессы, связанные с продолжением рода, соответствующие в человеческих культурах спариванию и фазам процесса размножения у животных. Главное различие между образованием пар у человека и у животных, несомненно, обусловлено биологически, как и сама потребность в размножении. Детеныш человека нуждается в родительской опеке в течение гораздо более длительного периода, чем даже детеныш высших человекообразных обезьян. Поэтому не может существовать культура, где размножение, то есть образование пары, беременность и роды, не было бы связано с фактом определяемого на законном основании отношения родителя и ребенка, то есть такой связи, когда отец и мать длительное время должны заботиться о детях и, в свою очередь, получать за эту заботу некоторые льготы и привилегии.

Мы уже обсуждали различные институты, связанные с продолжительным репродуктивным циклом. В большинстве человеческих обществ ухаживание представляет собой отдельный культурный институт либо осуществляется в рамках другого института. В некоторых примитивных культурах мы обнаруживаем такие явления, как дом или клуб неженатых мужчин, отдельное проживание девушек, готовящихся к вступлению в брак, причем и здесь, и там существуют установленные правила общежития, органы власти или надзора, специальный порядок сна, приема пищи. В дополнение ко всему этому создаются возможности для индивидуальных встреч и времяпрепровождения юношей и девушек. Имеются очень четко определенные кодексы поведения и пределы допустимой вольности в отношениях внутри пары или между несколькими партнерами. Все эти формы поведения направлены на потенциальное заключение брака между партнерами. Молодые люди знакомятся друг с другом, получают возможность оценить способности и качества

друг друга, а также очень часто и физиологические черты при совокуплении. В некоторых культурах ухаживание проходит в доме девушки или места встреч специально оговариваются семьями партнеров. Сам процесс всегда организован как специфическая система институтов: во взаимодействии между семьями, как общедеревенское мероприятие, сезон танцев, празднества или карнавалы. В описание всего этого разумный и компетентный этнограф включил бы данные о материальном обеспечении этих форм поведения, их участниках (об их статусе, организованности и благосостоянии), а также правила, которым они следуют, и способы осуществления властных функций и контроля за соблюдением соответствующих этических и правовых принципов и этикетных норм поведения.

Заключение брака учреждает независимое домохозяйство, даже если новобрачные продолжают проживать в доме родителей жены или мужа. Их соединение в браке детерминировано в отношении места проживания, видов деятельности, правил поведения и властных функций. Приватность супружеской жизни всякий раз должна подкрепляться материально. Сотрудничество в хозяйственной деятельности может сосредоточиться вокруг новоучрежденного очага или дома или же стать существенным прибавлением к ранее установленному домохозяйству. В любом случае эта новая маленькая группа уже составляет ядро нового института, который следует анализировать, рассматривая его материальное обеспечение, реализованные в нем правила, отношения новобрачных с их семьями, а также правовой, экономический и социальный статус этой новой единицы.

Очевидно, что такая новая группа не остается в изоляции даже и до того, как она включается в собственно продолжение рода, поддерживая тесные связи с обоими родительскими домами, общиной и даже отношения в более широком масштабе племени. Брак и коннубий (обязанность вступать в брак с лицами строго определенной группы) затрагивают общественные интересы, являются законными и предписанными отношениями. Даже эта самая приватная фаза человеческого существования немедленно становится предметом интересов группы, поскольку для большинства относящихся к ней форм поведения традицией определены соответствующие нормы обычного права, состав участников, этика и религиозные верования.

Беременность и деторождение превращают супругов в родителей. И опять же это никогда не остается чисто физиологическим процессом или частным делом родителей. Беременная женщина и ее супруг обязуются выполнять некоторый набор правил. Обычно они поддерживаются представлениями о пользе для нового существа, которое должно появиться на свет, а поскольку вся община, и особенно родственники ожидающих ребенка супругов, заинтере-

*

сованы в его рождении и в численном увеличении группы, то обычай и этика поведения, касающиеся беременности и ранних стадий родительства, затрагивают всех.

Нам здесь не требуется разбирать детали того, как отношения родителей и детей расширяются и переходят в родственные отношения. Понятно, что, с одной стороны, родство представляет собой результат и следствие фундаментального биологического процесса размножения. С другой стороны, отношения родства в значительной степени переопределяются в терминах общепризнанной системы счета родства и наследования, мифологических представлений о предках и юридических понятий, определяющих такие единицы, как расширенная семья, родственная группа и клан. Переосмысление традицией физиологических процессов беременности и родов, когда физиологические факторы попадают под влияние мира предков, окружающей среды и взаимодействия с другими членами сообщества, трансформирует врожденные инстинкты материнства и отцовства в далеко отстоящие от своих природных истоков, но столь же властные, благодаря воспитанию и обучению, узы социальной солидарности.

Отсюда становится очевидным, что исследователь культуры должен еще раз связать физиологию и психологию размножения с материальным окружением, в которое этот процесс помещен благодаря культуре и которым определена его направленность. Понимание экономической основы ухаживания, образования пар, супружества и отношений родителей и детей необходимо для того, чтобы представить себе, как физиология трансформируется в знания, верования и социальные узы. Под экономической основой мы имеем в виду некую совокупность факторов, включающую материальные условия, технологии и производственные процессы, совместное владение имуществом и использование благосостояния, потребление и все, что связано с материальными ценностями. Должны быть четко установлены правовые нормы, определяющие значительные сегменты экономических процессов и вместе с тем диктующие формы брака и подтверждающие его действительность, а также провозглашающие экономические следствия брака в терминах наследования имущества. Иными словами, мы должны выяснить, как сформулированы нормы обычного права, правила, касающиеся ухаживания, брака, наследования и родства, а также установить, где эти правила и нормы работают слаженно, а где возникают проблемы и осложнения и каким образом нормы приводятся в исполнение посредством принуждения и санкционируются системой верований. Не требуется долго доказывать очевидную и глубоко укорененную роль обучения в отношениях родителей и детей. Вкратце можно сказать, что понимание культурных ответов на потребность продолжения рода предполагает последовательный анализ составляющих эти ответы

институтов, от ухаживания до самой широкой дифференциации племени по признаку родства. Поскольку все эти институты связаны между собой, ни этнографическое описание, ни теоретическое рассмотрение не будут удовлетворительными, если не проанализированы институты по отдельности и их взаимосвязи. Как мы показали, помимо биологических детерминант — а они диктуют в минимальной форме жизненно важную последовательность привлечения, спаривания, оплодотворения, вынашивания и родов, — в действие вступают не менее обязательные культурные — экономические, образовательные, правовые и политические — детерминанты. Мы также указали, пусть и в порядке рабочей гипотезы, что элементы племенной традиции, касающиеся знаний, верований и моральных ценностей, тоже выступают как факторы неоспоримой важности, без которых не может быть понята система родства, ведь эти факторы психологического и символического порядка играют жизненно необходимую роль в составе всей системы.

3. *Укрытие* — культурный ответ на потребность в телесном комфорте. Вероятно, мы оказались бы в затруднении, возьмись мы искать под этой рубрикой культурные ответы в институционализованном виде, обратившись к простым физическим факторам, которыми человек пользуется для поддержания оптимальной температуры тела — вроде одежды, огня или закрытых пространств, или гигиены, ради которой используется омывание водой, места испражнения относятся подалеже и употребляются сложные химические растворители вроде щелочных веществ. Здесь мы опять же должны держать в памяти, что люди не ищут укрытие наугад и как придется, когда попадают под ливень или шквальный ветер, или когда резко меняется температура воздуха, или когда замерзший от пребывания в холодной воде или под дождем человек желает согреться в пещере или доме. Ни примитивные, ни цивилизованные человеческие существа не расхватывают шкуры, кожи или ткани, когда им вдруг понадобится защитить свое тело. Все эти средства употребляются как часть рутинного хода обыденной жизни. Укрытие, тепло, приспособления для поддержания чистоты могут быть обнаружены уже в пределах домашнего хозяйства. Одежда, как бы проста или сложна она ни была, производится дома внутри тесной группы совместно проживающих людей либо в обществах с разделением трудовых функций, в организованных мастерских или на фабриках. Санитарные институты могут быть частными или общественными, таким образом оказываясь либо частью домашнего хозяйства, либо элементом, включенным в муниципию, постоянно проживающую группу или кочевую орду. В любом случае нам пришлось бы рассмотреть организованное производство, включение определенных материальных объектов в институт, правила приличия, чистоты, собственности, магические и религиозные запреты, а также тип

обучения, существующий в группе для приведения в действие и поддержания этих обычаев. И мы обнаружили бы, как и в других областях, что, поскольку речь идет о поведении, общественная регламентация которого традицией направлена на сдерживание или по крайней мере модификацию естественного побуждения, а правила собственности налагают ограничения на использование собственности, должен существовать некий организм власти, санкционирующий поведение, карающий за нарушение правил и тем самым поддерживающий порядок и слаженную работу механизмов организованного поведения.

4. *Защита*. В организацию защиты от природных опасностей или катаклизмов, нападения животных или насилия со стороны других людей вовлечены такие институты, как дом, муниципия, клан, возрастной класс и племя. Здесь важны два соображения. Защита часто состоит в предвидении и планировании. Постройка жилища на сваях, укрепленных на твердой почве или на дне мелководной лагуны или озера, возведение частоколов или стен, да и сам выбор места, позволяющий избежать угрозы прилива, извержения вулкана или землетрясения, — все эти предупредительные меры защиты следует связывать с биологической потребностью в безопасности и культурным ответом на нее в виде мер защиты. В организованных, спланированных и коллективно приведенных в исполнение принципах выбора, строительства и поддержания постройки в нормальном состоянии и экономический фактор явно играет свою роль. Понятна необходимость выработки технических правил и их перевода в нормы поведения, собственности, власти. Наличие обучения означает, что растущее поколение будет подготовлено, осведомлено и не оставлено без полезного совета.

Что касается защиты от врагов и опасных животных, здесь мы имеем дело с главным мотивом как примитивного, так и цивилизованного человека, который побуждает их организовывать вооруженные силы для защиты и нападения. В некоторых средах обитания и в очень примитивных условиях жизни, когда плотность населения очень низкая, нужда в организованной вооруженной силе бывает незначительной. Как правило, в таких случаях все сводится к тому, что у каждого мужчины есть элементарные средства, чтобы отразить атаку или напасть самому. Из всех имеющихся под рукой этнографических данных, вероятно, можно заключить, что политический элемент, то есть навязывание своей точки зрения другому при помощи прямого насилия, в примитивных обществах очень слабо интегрирован в институциональную структуру и занимает в ней небольшое место. В нашей терминологии мы бы сказали, что политическая власть осуществляется прежде всего в таких небольших институтах, как семья, клан или локальная группа. Образование особых военных институтов происходит, по-видимому,

на очень поздней стадии развития. Но нас здесь больше всего интересует тот факт, что организация защиты от стихии природы, животных или людей всегда принадлежит определенным институтам. Иначе говоря, в любом случае нам следует изучить материальную среду — артефакты, систему правил, организацию участников и связь таких организованных групп с биологической потребностью в самосохранении и с экономическими, юридическими, образовательными и политическими факторами. Как примитивная, так и высокоразвитая традиции интерпретируют свои упования на избавление от опасности и свой страх перед ней частью в терминах научно установленного знания, частью в терминах верований, мифологических или личных, или же через чувство ответственности перед сверхъестественными силами или людьми.

5. *Деятельность.* Здоровый организм человека нуждается в движении. Это общий императив, диктуемый природой человека. Удовлетворение этой потребности, с одной стороны, определяется тем фактом, что без мышечной и нервной деятельности человек не может сделать ровным счетом ничего. Так что системы видов телесной деятельности, сопряженные с хозяйственной и политической организацией, освоением среды и контактом с другими сообществами, всегда связаны с напряжением мышц индивидов и избытком их нервной энергии. С другой стороны, все они по сути инструментальны, то есть направлены на удовлетворение других потребностей. Следовательно, будучи организованной системой, виды телесной деятельности могут описываться, анализироваться теоретически и сравниваться только в терминах институтов. Но существует широкая сфера «совместного владения» биологии, психологии и теории культуры, охватывающая специально устроенные и организованные виды деятельности, такие как спорт, игры, танцы и празднества, где культурно регламентированная мышечная и нервная деятельность является самоцелью. Уже имеются работы, посвященные игре и рекреативной деятельности, в которых даны некоторые ответы на вопросы, связанные с этой проблематикой. Внимательное чтение хорошо известной книги К. Грооса и интересной работы Й. Хейзинги²³ показывает, насколько я могу судить, что большая часть проделанной авторами работы отвечает нашим основным методологическим требованиям по двум основным принципам, а это, во-первых, постановка проблемы включения деятельности в культурные институты и, во-вторых, анализ игры и рекреативной деятельности сквозь призму их обучающей ценности, отводимой им функции подготовки к освоению хозяйственных навыков, а также их связь с физиологической потребностью, которую можно обозначить как потребность в искусстве.

²³ Гроос К. «Игры животных» (1896); Хейзинга Й. *Homo Ludens* (1938).

6. *Развитие.* Этот пункт указывает, что при полном дескриптивном анализе культуры или ее теоретическом осмыслении мы обязаны спроецировать всю палитру культурных процессов и продуктов на протекание жизненного цикла индивида или же, в тех случаях, когда имеется существенная разница людей разных классов, каст и социального статуса, — на индивидуальный жизненный цикл представителей этих групп. Большинство этнографических отчетов дают описание таких фаз жизненного цикла, как младенчество, детство, зрелость и старость. С теоретической точки зрения следовало бы сделать упор не на обобщенное описание каждой из этих фаз, а скорее на способ, которым индивид постепенно осваивает навыки, овладевает языком и другими символическими средствами культуры, вовлекается в постоянно расширяющийся круг институтов, полноправным участником которых он становится по достижении зрелости и обретении своей доли прав члена племени. Сюда относится проблематика, ныне обозначаемая как «культура и личность»²⁴.

Мы настаиваем, что этот пункт — самый подходящий для рассмотрения племенных систем обучения и социализации и что изучение этих вопросов в большой мере состояло бы в детальном и всестороннем осмыслении того, как развивающийся организм постепенно принимается в те или иные институты. Такое осмысление показало бы, что большая часть обучения дифференцирована в соответствии с институтами. Основы символического знания, первые начатки обобщающего взгляда на мир, знакомство с обычаями, властью и этическими нормами происходит в семье. Позже подросток включается в группу своих товарищей, где он вынужден дальше интенсивно учиться подчиняться, следовать обычаям и нормам этикета. Став участником хозяйственной группы, или военного общества, или следующего возрастного класса, он получает специфическое трудовое и хозяйственное обучение. Наиболее драматические фазы обучения, несомненно, включаются иногда в церемонии инициации. Но постепенное и все время усложняющееся обучение племенной жизни — процесс непрерывный, понимание которого даст нам ключи к постижению фундаментальных вопросов организации, технологии, знаний и верований.

²⁴ «Культура и личность» — направление в американской антропологии, поставившее во главу угла исследование обусловленности индивидуальной психологии культурой; в конце 1930-х и в 1940-х годах антрополог Ральф Линтон и психоаналитик Абрам Кардинер вели семинар под названием «Культура и личность» в Колумбийском университете, разрабатывая понятие культурно специфичного «базового типа личности» и проводя сопоставления воспитательных практик в разных культурах. Начало этому направлению было положено ученицей Ф. Боаса Рут Бенедикт («*Patterns of culture*», 1934).

7. *Гигиена.* Для начала нам нужно было бы связать эту проблему со всем материалом остальных рубрик, который касается благополучия организма. Поэтому санитарные меры, о которых говорилось выше, могут быть проанализированы здесь с точки зрения местных воззрений на здоровье и опасности. Помимо этого, от этнографа требуется зафиксировать здесь минимум элементарных здоровых представлений о гигиене, правилах, определяющих необходимость покрытия тела одеждой и обнажения, представлений об утомляемости, о способах избежать опасностей и несчастных случаев, а также об имеющемся в любой культуре некотором перечне домашних снадобий. В самых примитивных обществах этот аспект культурных ответов на органические нужды в огромной степени зависит от верований в ведьм и в колдовство, то есть в магическую силу людей и их определенные действия, способные причинять вред здоровью человека. Мы обсудим этот вопрос полнее, когда речь пойдет о формировании таких верований.

Если мы посмотрим, как построено изложение в этой главе, то обнаружим, что сравнение двух рядов — биологических потребностей и культурных ответов — не потребовало никаких гипотез или выдумывания из головы хотя бы и конструктивных теоретических положений. Мы просто взяли две группы эмпирических фактов, сопоставили их друг с другом и сделали несколько выводов — индуктивных и опять же строго эмпирических. В нашем анализе биологические потребности — это естественнонаучно установленные факты. Мы определяем их прямой отсылкой к нашему понятию жизненно необходимой цепочки актов, то есть того минимума физиологического детерминизма и физиологической активности, который должен быть включен в любую культуру. Включение этих последовательностей в деятельность всех индивидов, затрагивающее большинство видов деятельности и обеспечивающее воспроизведение достаточного числа индивидов для поддержания нормальной плотности населения, мы определили как биологическую потребность. При этом говорить о биологических потребностях в терминах физиологических и экологических факторов возможно лишь относительно всего сообщества в целом или его культуры. Утверждение о том, что биологические потребности должны быть удовлетворены в рамках любой системы организации общества и всякой культуры, означает, что какой бы ни была окружающая среда — в арктической зоне или в тропиках, в пустыне или в степи, на маленьком острове или в непроходимых джунглях, — везде люди должны быть защищены от вредных или истощающих тело физических воздействий, должны находиться в определенном диапазоне температур, иметь воздух для дыхания, пищу для питания и воду, чтобы утолить жажду.

В нашем списке и в приведенных выше определениях культурных ответов мы опять-таки лишь собрали вместе наблюдаемые этнографией факты. Рассмотрев под индуктивным углом зрения культурные формы поведения, от самых примитивных до самых высокоразвитых, мы обнаружили, что все физиологические процессы стандартизованы, то есть им придана некая форма, определяемая конечным результатом, и что они сопряжены с искусственно созданными приспособлениями, непосредственно привязанными к анатомии и физиологии человека и к целям его деятельности. Как мы убедились, все культурные ответы — это результат коллективного действия, которое подчинено набору традиционных правил.

Описывая характер культурных ответов на каждую из биологических потребностей, мы обнаружили, что не существует просто и узконаправленного аппарата, нацеленного, скажем, исключительно на удовлетворение голода или всецело предназначенного для продолжения рода, обеспечения безопасности или поддержания здоровья. На деле мы сталкиваемся с цепочками взаимосвязанных институтов, каждый из которых может в принципе реализовать ответ на любую потребность. Еще раз отметим с удовлетворением, что наше понятие института дает нам законную единицу для анализа. И все же проблема вовлеченности множества различных институтов и отсутствие однозначного соответствия между биологической потребностью и институционализированным ответом на нее требует отдельного комментария.

В ходе анализа нам пришлось ввести еще одно понятие. Мы обнаружили, что виды человеческой деятельности могут быть классифицированы по их типу, предмету и специфической цели. При этом везде можно найти элементы влияния экономики обучения, обычаев или законов, а также политической власти. Эти четыре инструментальные потребности (инструментальные императивы) оказываются основными четырьмя типами деятельности, отправляемыми в рамках семьи, возрастного класса, клана, группы сотрудников или секретного общества.

Нетрудно показать, что два типа анализа — анализ функций и анализ институтов — тесно связаны между собой. Вернемся назад и посмотрим на схему, изображающую структуру института. Помимо «хартии», деятельности и функции, мы видим три важнейших и вполне осязаемых составляющих: состав участников, нормы и материальный аппарат. Если мы не ошибаемся, то поддержание и приведение в действие материального аппарата, правила собственности, технологии производства и обращения непременно должны сопровождать все такие системы организованных видов деятельности. Равным образом и состав участников должен обновляться и заменяться, подобно материальным орудиям. А следовательно, обучение в форме направления физиологических процессов,

общеобразовательной передачи норм и ученичества заключено уже в самой структуре института. Понятие нормы подразумевает некоторую кодификацию, а также фактор принуждения, побуждающий людей соблюдать нормы и предотвращать отклонения от норм. А главная идея в организации и предписании норм — идея власти, наряду с дифференциацией деятельности и полномочий. Следовательно, политическая структура тоже может быть выведена из анализа нашей схемы.

Что касается «хартии» и функции, пока что у нас имеются не все элементы для построения этих концептов. «Хартия» — это прежде всего фрагмент обычного права, опирающийся на ретроспективные мифологические элементы традиции. Мы описывали «хартию» как определение, данное некоторой группой цели и значению института, который она образует. Отсюда видно, что для более четкой формулировки понятия «хартии», а также понятия кодификации норм от нас требуется полное понимание роли символизма в культуре. К этому пункту вскоре нам придется обратиться. Что же касается функции, то мы определяли ее как удовлетворение потребности. До сих пор мы проанализировали только биологические, или базовые, потребности и лишь указали на неизбежность возникновения производных, вторичных, или инструментальных, императивов или культурных потребностей. Ясно, однако, что понятие функции в приложении к некоторому институту в целом зависит от точки зрения исследователя.

Это возвращает нас к уже упомянутому вопросу: ни один институт нельзя функционально связать с какой-нибудь одной базовой потребностью или даже, как правило, с какой-нибудь одной простой культурной потребностью. Присмотревшись к фактам, мы поймем, что беспокоиться по этому поводу не следует. Культура не является и не может являться моделью для стандартных специфических ответов на специфические биологические потребности. Культурный ответ содержит дополнительные, вспомогательные элементы, и этого факта уже достаточно, чтобы показать, что порождение и поддержание определенных проникающих в структуру всех институтов инструментальных элементов лучше всего подходит для удовлетворения некоторого набора потребностей в целом.

Наиболее показательный тому пример — семья. Мы всегда в первую очередь связываем институт семьи с потребностью сообщества в продолжении рода. Хотя уже то простое соображение из области биологии, что младенец полностью зависит от своей первичной общественной среды и что такая зависимость сохраняется долгое время, должно привести нас к заключению, что естественная двуполовая группа, состоящая из мужчины и женщины, создается не только для размножения, но и для обеспечения длительного ухода за потомством и его воспитанием. Поскольку они вынуждены про-

изводить эти биологические или частично биологические действия в тесном контакте и в пределах одного и того же замкнутого пространства, потребность в безопасности, комфорте и движении будет удовлетворяться тем же материальным аппаратом и той же системой обычаев и правил, которые формируют окружающую среду как основу для продолжения рода. Таким образом, семья как группа всегда образуется на почве продолжения рода, но по принципу смежности и соприкосновения целый ряд потребностей — питание и те, что касаются здоровья, чистоты и телесного комфорта, — будет удовлетворяться заодно в рамках организации дома и семьи. Следовательно, в каждом домашнем хозяйстве мы обнаружим и систему хозяйственных видов деятельности, и распределение властных полномочий, тогда как процесс обучения ребенка оказывается лишь обратной стороной процесса удовлетворения его первичных потребностей, его защиты и управления ранними этапами его физиологического развития. Столь же ясно и то, что группа организованных в местную группу (муниципию) соседей заинтересована в правовом аспекте продолжения рода, особенно в плане ухода и следования таким этическим установлениям, как санкционированные магическими верованиями виды воздержания, запреты на инцест и адальтер.

Снабжение даже в самых примитивных племенах тоже во многих отношениях нельзя рассматривать как дело исключительно отдельного домохозяйства, потому что в нем участвует муниципия, а иногда и более широкие группы. Нетрудно показать, что любая такая более широкая группа, вроде клана или племени в политическом смысле, не может быть поставлена в однозначное соответствие одной какой-либо базовой или инструментальной потребности. Политическая организация и такие действия, как оборона, нападение или Многолюдные собрания племени, разумеется, требуют обеспечения питания, размещения и защиты от превратностей погоды. Поэтому и клан, и возрастную группу, и вооруженные силы или совет племени мы должны рассматривать, установив целый спектр императивов и потребностей, которые удовлетворяются в процессе успешной деятельности данного института. Даже если мы обратимся к очень сложным специализированным институтам, выкристаллизовавшимся на самом высшем уровне развития культуры, а именно к группам по роду занятий, мы убедимся, что их часто невозможно определить в терминах одной простой специфической функции. Очевидно, что, например, банковская система прежде всего предназначена для кредитования, управления инвестициями и капитализации предпринимательства. Однако она одновременно является и обучающим институтом, так как обучение в любой культуре составляет неотъемлемую часть деятельности любого института. Равным образом в каждом институте имеется некоторый минимум специализированных правил

и норм, составляющих традиционную основу каждодневной рутинной жизни. Следовательно, имеются правовой, а значит, и политический аспекты каждого банковского института. С другой стороны, если мы рассмотрим какую-нибудь специфическую потребность, мы непременно обнаружим целый ряд разных организованных групп для ее удовлетворения. О здоровье, например, даже в нашем обществе заботятся не только медицинские работники — врачи и младший медперсонал в больницах, организованные в группу научной медицины в качестве «хартии». Наряду с ними существуют еще группы, исповедующие излечение верой, приверженцы Христианской науки²⁵, интуитивные остеопаты²⁶, психоаналитики, пропагандисты свежего воздуха, холодной воды, сыроядения или загорания, обычно готовые излечить любой недуг своим универсальным средством.

Значит ли это, что функция института не может быть определена вовсе? Отнюдь нет. Для определения основной неотъемлемой функции организованной системы необходимо вычленить сущностную природу видов деятельности и связать ее со вспомогательными функциями. Например, семья, как мы неоднократно подчеркивали, является общественной единицей для продолжения рода. Однако поскольку продолжение рода в культуре включает в себя обучение, для чего требуется хозяйственная и материальная база, все это обеспечивается в рамках организации домохозяйства. Следовательно, мы имеем право утверждать, что произведение на свет, онтогенетическое и культурное развитие молодого поколения, а также их обеспечение необходимыми материальными средствами и должным общественным статусом — все это входит в функции дома как семейно-хозяйственной группы. Можно сказать то же самое короче: семья перерабатывает новых членов (сырье) в полноценных граждан племени или нации. Это определение подходит для всех человеческих обществ. Применительно к полевой работе оно требует описания наблюдаемых фактов в качестве ответа на вопрос, как это происходит, а также дает основу для кросскультурного сравнения.

Основная неотъемлемая функция муниципии состоит в организации соседей ради совместной деятельности по организации контроля, эксплуатации и защите поселения и его территории. Такое определение влечет за собой необходимость анализа, включающего четкое определение границ, описание прав собственности на земельные участки вкупе с хозяйственной и культурно

²⁵ Christian Science — секта, основанная Мэри Бейкер-Эдди (1821-1910).

Доктрина Христианской науки, использующая элементы христианского вероучения, предлагает средства для духовного и телесного исцеления человека.

²⁶ Остеопатия — одно из направлений в мануальной терапии.

установленной классификацией земель, а также обзор видов деятельности, связанных с этими землями. А значит, нам следовало бы изучить основные способы добывания пищи, такие как собирательство, охота, рыболовство, земледелие и содержание домашних животных. Иллюстрируя данное определение наблюдаемыми фактами, мы должны были бы обратить внимание еще и на распределение властных функций и на правовые нормы муниципии, поскольку они координируют и определяют деятельность составляющих локальную группу домохозяйств. Равным образом необходимо исследовать местные мифы, согласование магических, религиозных и рекреативных празднеств, а также и формы художественного творчества с учетом того, что локальная группа является носителем традиции и учреждает, оплачивает и организует эти виды деятельности, получая от них определенную пользу.

Как мы можем убедиться, хотя наши определения и представляются на первый взгляд «смутными, пресными и бесполезными», на самом деле они — лишь сжатые формулы, заключающие в себе пространные предписания по организации полевых наблюдений. А это и есть критерий качества научного определения. Определение должно быть прежде всего призывом к научным образом схематизированному и направленному наблюдению эмпирических фактов. Оно должно кратко очерчивать самую общую мерку для явлений, которые встретятся в каждой наблюдаемой области. Таким образом, будучи задуманы в функциональной перспективе, а потому обладая максимальной предсказующей силой и детерминизмом, такие определения полезны равно и для сопоставления этнографических фактов, и для их обнаружения. Предсказующая сила функционального подхода состоит вовсе не в том, что он точно предсказывает, как будет решена данной культурой некая данная проблема. Не претендуя на это, функциональный подход показывает, что, если данная проблема производна от биологической необходимости, условий окружающей среды и природы культурного ответа, она универсальна и с категорической необходимостью должна быть решена.

Мы можем утверждать, что функция племени как политической единицы состоит в организации силы для поддержания порядка, защиты и нападения. Очевидно, что выражение «поддержание порядка» подразумевает некий минимум судебных функций, то есть орган или органы власти, представляющие собой суд и организацию для приведения в действие правовых норм. Функция возрастных групп состоит в согласовании развивающихся физиологических и анатомических характеристик с культурными нормами и их трансформации в культурные категории. Функция ассоциаций состоит в преследовании специфических целей, интересов или идеалов посредством ad hoc организованной группы, специфический инструментальный и деятельность которой направлены на общую за-

дачу. В группах по роду занятий основную неотъемлемую функцию составляет применение навыков и технологий, а также обучающая, властная и связанная с правом деятельность. Лишь весьма поверхностный и необразованный антрополог или социолог узрел бы в таких определениях «совершенно бесполезные», по причине своего чрезвычайно общего характера и расплывчатости, формулы. Их полезность зависит от того, как каждое общее положение или понятие будет применено к анализу конкретных проблем, что мы показали на примере нашего определения муниципии и что способен проделать любой этнолог на любом другом примере.

Вероятно, читателю, знакомому и с исследованиями культуры, и с естественнонаучными принципами, ясно, что понятие функции — изначально описательное понятие. Мы могли бы сказать, что, вводя это понятие, мы предлагаем новый эвристический принцип, подчеркивающий абсолютную необходимость некоторого дополнительного типа исследования. Он состоит в рассмотрении способов, при помощи которых определенные культурные приспособления, формы организации, обычаи и идеи, с одной стороны, расширяют спектр возможностей человека, а с другой — налагают на поведение человека определенные ограничения. Вкратце, функционализм — это рассмотрение того, что такое культура как некое определяющее начало, с точки зрения тех прибавлений, которые она обеспечивает для индивидуального и коллективного жизненно-го стандарта.

Так, мы, возможно, могли бы опровергнуть часто повторяемый нашими критиками аргумент, гласящий, что установление функции явления культуры всегда состоит лишь в том, чтобы показать, как это явление работает. Как констатация факта это совершенно верно. Как обвинение в методологическом грехе это просто демонстрирует низкий уровень эпистемологической мысли антропологов. Возьмем простейший пример. Функционалист при описании вилки или ложки стал бы настаивать, что нам нужна информация о том, как они используются, как они связаны с застольными манерами, правилами сотрапезничества, особенностями приготовления пищи и другими артефактами, используемыми для совместного приема пищи: столом, тарелками, скатертью и салфетками. А когда противник функционализма стал бы возражать, что, в конце концов, существуют такие культуры, где ни вилок, ни ложек, ни ножей не применяют, а потому и функция ничего не объясняет, нам осталось бы лишь указать, что объяснение для научно мыслящего ученого состоит в наиболее адекватном описании некоторого сложного факта. Такая критика функционализма, основанная на его якобы неспособности доказать, почему именно такая форма барабана или трубы, столового прибора или теологического понятия превалирует в данной культуре, возникает из донаучного стремле-

ния к обнаружению первоначал или «подлинных первопричин». Еще проще увидеть это стремление в настойчивом поиске «истоков происхождения» или «исторических причин», в туманных просторах недокументированного и не зафиксированного в письменных источниках исторического прошлого или эволюционных начал людей, не оставивших после себя ни истории, ни следов эволюции. Само собой разумеется, история, как мы неоднократно отмечали, ничего не объясняет, пока не показано научно, что данное историческое событие было вполне обусловлено, и мы можем это подтвердить на основании хорошо документированных данных. Чрезвычайно часто в этнологии и истории «подлинную первопричину» ищут в ничем не определенных и никем не описанных сферах гипотетического, и отвлеченная мысль, не обремененная фактами, блуждает, где хочет.

Например, вилка — орудие для перемещения куска твердой пищи с тарелки в рот. Понятно, что как только мы определили ее функцию в пределах доступных наблюдению культур, мы *de facto* получили максимум данных о ее «первоистоке». И вот этот торжественный и важный для истории человечества момент определения происхождения вилки — ибо историк и эволюционист обычно приходят в глубокое волнение по поводу именно таких банальностей вроде происхождения вилки, барабана или чесалки для спины — обязан в большой мере тем же самым силам, что поддерживают этот инструмент, его использование и функцию в ныне существующих живущих культурах. Поскольку, как можно показать, форма, функция и общий контекст вилки в трапезе как культурном явлении остаются в сущности одними и теми же во всех культурах, где пользуются вилокми, единственная разумная гипотеза по поводу ее происхождения — предположение, что у истоков вилки стоят те задачи, которые этот инструмент способен выполнить. И опять же, если бы нам пришлось изучать диффузию вилки или иные ее исторические приключения, неужели мы должны были бы выдвинуть абсурдное предположение о том, что вилка может использоваться в условиях, в которых ее употребление совершенно неадекватно, то есть никак не связано с некоторыми индивидуальными или коллективными потребностями, или же все-таки мы сделали бы резонный вывод, что исторические судьбы вилки можно научным образом обобщить при помощи следующей формулы: вилка приходит туда, где она нужна, и изменяет свою форму и функцию в соответствии с новыми потребностями и местными сопутствующими культурными факторами.

Презрительное отношение к понятию функции как к чему-то по сути тавтологичному и, следовательно, неприменимому мы разоблачим как своего рода леность ума на примере самых сложных достижений нашей культуры. Возьмите, к примеру, самолет, подводную

лодку или паровую машину. Разумеется, у человека нет ни потребности летать, ни потребности находиться в компании рыб и передвигаться в среде, к которой он не приспособлен анатомически и физиологически. Следовательно, определяя функции любого из этих изобретений, мы не можем осмыслять их устройство и работу в перспективе метафизической необходимости. В интересах научного описания и теории единственное, что может сделать разумный исследователь культуры, это показать связь этих изобретений с уровнем знаний, целями, а также теми видами деятельности, которые становятся возможны благодаря этим изобретениям и тем воздействиям, которые оказывают расширившиеся возможности человеческого тела на структуру и существование культуры в целом. Реально мыслящий разумный историк использовал бы здесь тот же самый функциональный подход. Он не смог бы сосредоточиться на «форме» и пренебречь «функцией». Ему пришлось бы работать с явлениями во всей его целостности, обращая внимание на все определяющие особенности его формы и на все значимые следствия его постоянного и систематического использования в культуре.

Таким образом, мы начинаем приближаться к рассмотрению природы производных потребностей в человеческих культурах. Это понятие означает, что культура предоставляет человеку дополнительные возможности, способности и силы. Это означает также, что значительное расширение сферы деятельности человека, превышающее его врожденные способности, накладывает ряд ограничений. Иными словами, культура налагает на человеческое поведение детерминизм особого типа.

Глава 11 ПРИРОДА ПРОИЗВОДНЫХ ПОТРЕБНОСТЕЙ

ТЕПЕРЬ нам нужно более точно определить, что представляют собой эти производные потребности, или, как мы будем называть их дальше, культурные императивы, связанные со стремлением человека расширить пределы собственной безопасности и удобства, опробовать и освоить новые способы движения, увеличить его скорость, изобрести машины для разрушения и для созидания, снабдить себя мощными защитными приспособлениями и соответствующими средствами нападения. Если верно наше понимание производных потребностей, или культурных императивов, во всех культурных ответах заключены определенные новые типы поведения, столь же строго обязательные и неизбежные, как любая жизненно необходимая цепочка актов сама по себе. Иными словами, нам нужно показать, что люди должны сотрудничать в рамках хозяйственной деятельности, устанавливать и поддерживать порядок, обучать каждого нового растущего члена сообщества и применять средства для обеспечения всех этих видов деятельности. Нам нужно показать, как и где осуществляются эти виды деятельности и как они сочетаются между собой. После чего, чтобы прояснить иерархию потребностей и процессы их образования, нам потребуется показать, как хозяйственная деятельность, познание, религия и механизмы права, обучения и художественного творчества прямо или косвенно связаны с базовыми, то есть физиологическими, потребностями.

Начнем со строгой обязательности производных культурных императивов и их детерминизма. Род людской в целом и каждый индивид в любом обществе изначально — голые организмы, безоружные, беззащитные и лишенные каких бы то ни было приспособлений. Анатомические данные человека в сравнении с другими животными несколько ограничивают его возможности. Человеку недостает данного природой оружия: когтей, клыков, ядовитых желез.

Его зубы недостаточно хороши для перегрызания древесины или раскалывания камня, а руки не вполне пригодны для рытья земли или умерщвления добычи. В замену этому человек изготавливает острые и тяжелые орудия, способные настичь даже дальнюю цель. Он изобретает инструменты, чтобы рыть, умерщвлять или ловить добычу на земле, в воздухе и в воде. Он заимствует у животных мех и делает ткань из растительных волокон. Преимущества этой постоянной эксплуатации окружающей среды себе на пользу столь же очевидны, сколь и необъятны. Но очевидна и цена, которой оплачивает человек эти преимущества: его поведение зависит от многих дополнительных факторов. Он должен трудиться, знать, как это делается, и рассчитывать на помощь своих товарищей.

Однако можем ли мы сказать, что подчинение культурным правилам настолько же абсолютно, что и следование биологическим детерминантам? Да. Ведь как только мы поняли, что зависимость человека от культурного аппарата, сколь бы прост или сложен он ни был, становится для него *conditio sine qua* поп (необходимым условием), нам открывается, что сбой в социальной кооперации или неисполнение норм приводит к разрушению или истощению в чисто биологическом смысле.

Следуя лишь биологическим потребностям, человек не испытывает нужды охотиться при помощи копья или лука со стрелами, применять отравленные дротики или защищаться, возводя часток, скрываясь в убежище или навешивая на себя доспехи. Но с того момента, как эти приспособления были приняты на вооружение для повышения человеческого потенциала приспособления к среде, они стали столь же необходимыми условиями выживания. И здесь пункт за пунктом мы можем перечислить те факторы, зависимость от которых становится так же велика, как и от выполнения любой из биологически продиктованных жизненно необходимых последовательностей. Представьте себе любую ситуацию, напрямую грозящую опасностью, которую невозможно избежать при помощи культурных приспособлений. Например, охотник встречается со зверем сильнее его, который анатомически совершеннее и схватка с которым без оружия может привести к увечью или гибели. Предмет, используемый охотником, — его копье, лук и стрелы или ружье — должен быть технически совершенным. Опыт охотника и его умение обращаться с оружием не подведут в решающий момент. В ходе совместной охоты он, как и его товарищи-охотники, должен оказаться в нужном месте в нужное время и выполнить свою часть работы. Поэтому должна сработать символически устроенная коммуникация, чтобы предотвратить поражение. Таким образом, материальное оснащение во всей своей хозяйственной эффективности и техническом совершенстве, навыки, основанные на обучении, знания и опыт, правила сотрудничества и эффективность символической

системы — все это настолько же необходимо для реализации биологического императива самосохранения, как и любые чисто физиологически обусловленные элементы.

Рассмотрим кратко далеко идущие последствия невыполнения культурных императивов. И в примитивном племени, и в высокоразвитой нации выживание людей зависит не только от того, что предоставлено окружающей средой для еды, защиты тела и поддержания здоровья. Чтобы изготовить все необходимые артефакты, люди должны использовать технологии, регулировать коллективное поведение и поддерживать традицию в области познания, права и этики при помощи системы разных видов деятельности, которые, как может показать анализ, являются хозяйственными, правовыми, образовательными, политическими, научными, магическими, религиозными и этическими. Долговременное ухудшение состояния материального оснащения, отсутствие общественной солидарности, обучения индивидов и развития их способностей привело бы не просто к продолжительной дезорганизации культуры, но и к голоду, широкому распространению болезней, к снижению эффективности труда индивидов и, видимо, к снижению численности населения.

Поскольку коллективное и целостное функционирование культуры предоставляет средства для удовлетворения биологических потребностей, каждый аспект коллективного производства в самом широком смысле этого слова так же биологически необходим, как и полное и адекватное выполнение всех производственных актов. В примитивных культурах приверженность традиции, часто описываемая как консервативное, рабское или автоматическое ее соблюдение, становится очень понятна и хорошо согласуется с идеей, что чем проще знания, навыки и материальное оснащение, тем легче добиться их эффективного применения. В таких культурах существует очень мало альтернативных приспособлений, а число тех, кто владеет знанием и традицией, ограничено. Поэтому человек в такой культуре должен строго следовать тому, что уже известно и что может быть эффективно использовано.

В высокоразвитой культуре имеется целый набор специальных приспособлений для обеспечения следования нашей научной традиции позитивного знания, нашей экономической организации и тщательности символически организованной передачи идей и принципов.

Если мы хотим проверить введенный нами принцип строгой обязательности производных потребностей применительно к высокоорганизованной культуре, можно прибегнуть к драматической иллюстрации из современной исторической ситуации в мире. Мировые войны ведутся вовсе не только непосредственно орудиями разрушения. Разумеется, конечная цель применения чего бы то ни

было на войне — цель биологическая, а именно истребление человеческих организмов. Однако армия победителя часто достигает своих целей косвенным образом и принуждает противника к сдаче, дезорганизовывая и приводя в замешательство его силы. Мировой войне сопутствуют экономические баталии, испытание нервов противника и пропаганда. И если в ходе экономической войны одна из наций может поставить другую в условия голода или хотя бы недоедания, здесь поражение противника будет достигнуто разрушением материального аппарата организованного производства продовольствия или нарушением ввоза продовольствия. Или если при помощи экономических мер будет прервано снабжение неприятельской промышленности сырьем, а рабочей силой овладеют подрывные идеи, мы опять же увидим косвенное и многоступенчатое разрушение одного из масштабных инструментальных приспособлений, затрагивающих биологическую отдачу крупного современного сообщества. То есть подрывом организации, боевого духа или символических отношений между людьми одно организованное государство может в условиях войны нанести поражение другому. Пропаганда, использующая тактику пятой колонны, иногда приносит то, что может быть названо социально дезориентирующей символикой. Когда во время оккупации Норвегии норвежские части получали ложные приказы от германских агентов, это были символически правильно сформулированные команды, исходящие от неправильно идентифицированного органа власти.

Более полное рассмотрение конкретных процессов показало бы, что война в совокупности вооруженных столкновений, экономических мер и пропаганды становится эффективным средством насильственного принуждения лишь тогда, когда, в конечном счете, затрагивает биологический уровень человеческого благополучия. Убийства, увечья, чрезмерные воздействия на слух и зрение непосредственно затрагивают тело и нервную систему. События в Нидерландах и Франции, с целыми областями, заполненными беженцами, сорванными с родных мест, забитыми дорогами, где люди лишены крыши над головой, — все эти факты только и возможно описать как физические страдания и дезорганизация поведения.

Таким образом, как мы можем убедиться, производные потребности обладают столь же строгой обязательностью, что и биологические потребности, ибо они всегда как средство связаны с нуждами организма. Мы также увидели, как и где они включаются в структуру организованного поведения человека. И наконец, мы могли видеть, что даже такие в высокой степени производные виды деятельности, как учеба и научное исследование, искусство и религия, право и этика, относящиеся к системе организованной деятельности, технологии и коммуникации, также связаны, хотя и через несколько ступеней опосредования, с необходимостью выживания,

поддержания здоровья и нормального рабочего состояния организма. Едва ли требуется еще раз подчеркивать, что во всех этих рассуждениях мы не уклонялись от эмпирического уровня анализа, необходимого для полного понимания фактов, что равнозначно их корректному, объективному и компетентному описанию.

Теперь нам остается лишь свести результаты в таблицу и дать входящим в нее понятиям краткое и четкое определение. В правой колонке приведены формулировки встретившихся нам в нашем анализе культурных императивов. Рядом приведен список культурных ответов на эти императивы.

ИМПЕРАТИВЫ	ОТВЕТЫ
1. Культурный аппарат материального оснащения и потребительских товаров должен производиться, использоваться, поддерживаться и заменяться новой продукцией	1. Экономика
2. Поведение человека должно быть кодифицировано и регулироваться в части действия и в части мотива техническими, правовыми или этическими предписаниями	2. Социальный контроль
3. Человеческий материал, которым поддерживается каждый институт, должен обновляться, воспитываться и обучаться, получая полноценное владение племенной традицией	3. Образование
4. Каждый институт должен иметь руководство, облеченное властью и располагающее средствами для насильственного выполнения своих распоряжений	4. Политическая организация

Мы уже показали, что перечисленные в первой колонке потребности должны рассматриваться как строго обязательные и налагающие новый тип производных императивов на поведение человека. Мы также раскрыли и процесс их образования, а инструментальный детерминизм культурных видов деятельности связали с первичным источником этого детерминизма, с биологическими требованиями.

Что касается второй колонки, понятно, что виды хозяйственной деятельности всегда являются частью более общих институтов, таких как семья, клан, муниципия, племя как политическая единица или возрастной класс. Но даже на примитивном уровне развития люди иногда создают специфичные институты для некоторого вида хозяйственной деятельности: организованная группа собирателей, охотников, рыболовов или земледельцев — вот первичные экономические институты на примитивном общественном уровне. По мере развития культуры появляются специальные группы для организации производства, сбыта и потребления. Едва ли нужно

еще раз говорить о том, что в наиболее высоко развитых культурах существуют такие типичные преимущественно экономические институты, как организации для промышленного производства, финансовой и банковской деятельности, кооперативы и союзы потребителей.

При этом важно помнить, что понимание экономической системы культуры, взятой в целом, предполагает не только описательный учет различных институтов для производства, обмена и потребления товаров, но еще и анализ общих принципов, контролирующих экономику сообщества в целом. Экономика как наука — это изучение производства, обмена, распределения и потребления богатства. Богатство сильно различается на разных эволюционных ступенях общества и в разных условиях окружающей среды и зависит от ряда правовых норм и концепции ценностей, определяемой традицией. Целостное изучение всего процесса, начиная с факторов производства, организации обмена и распределения и способов, которыми богатство частью потребляется, а частью используется в качестве инструмента власти, имеет дело именно с этими общими принципами, контролирующими каждый специфический экономический институт данной культуры, и является дополнением к частному исследованию каждого специфического института. Классическую экономическую теорию следует частью проверить, а частью снабдить более гибкими терминами и определениями таких концептов, как земля, труд, капитал и организация производства, чтобы их можно было использовать на тех уровнях, где эти термины не могут быть заимствованы из нашей собственной культуры.

Тем не менее, по моему мнению, общая структура классической экономической теории применима с учетом отдельных модификаций. Необходимо, разумеется, анализ понятия «земля», то есть всех ресурсов окружающей среды, с точки зрения прав собственности, выборочного использования и значения отдельных участков земли в мифологии, магии, религии и местном патриотизме. Одна из проблем полевого исследователя, решение которой дало бы ценный сравнительный материал для общей теории экономических отношений, — описание организации труда в связи с «землей», организации, согласованной с дифференциацией функций в домохозяйстве внутри клановой системы или какой-либо системы социальной стратификации вплоть до рабства. Понятие капитала как совокупности полезного богатства, включая, возможно, запасы пищи, столь же применимо в теории примитивной экономики, как и в классической теории. Изучение организации сбыта и обмена приводит к вопросу, бывает ли обмен просто знаком доброй воли. Встает довольно сложная проблема механизмов и средств обмена. Во многих антропологических отчетах одним из главных источни-

ков ошибок бывает широкое толкование понятия денег. А ведь антрополог мог бы оказать большую услугу изучению истории хозяйствования и нашему пониманию денег, если бы разложил это понятие на его составные части, изучил бы употребление определенных товаров в качестве эталонов стоимости, всеобщих средств обмена и мерных единиц для отсроченного платежа, тем самым предоставив материалы для истории постепенного развития денег и их превращения в общее средство коммерческих сделок.

Здесь нам не придется останавливаться на технических подробностях методов и принципов экономики применительно к изучению примитивных обществ. Главное, что проблема функционального ответа на потребность в постоянном обновлении материального аппарата требует такого подхода и устанавливает такой теоретический угол зрения, который не исчерпывается анализом конкретных институтов. Здесь мы сталкиваемся со специфическим вопросом: каким образом культура как целостный механизм организует удовлетворение инструментальных императивов при помощи согласованной и стройной системы типовых ответов? Ответ на этот вопрос содержал бы более полное определение или по крайней мере подвел бы нас к более полному определению того, что мы имеем в виду под экономическим детерминизмом, или же под экономической долей мотивации, или просто экономической мотивацией в сети сложных форм поведения, продиктованных многогранной составной мотивацией. Лично я определил бы прилагательное «экономический» как «относящийся к тому аспекту человеческого поведения, который связан с собственностью, то есть с использованием или правом распоряжения богатством, материальными благами, являющимися предметом специфического присвоения». Очевидно, это определение предполагает еще и понятие экономической ценности, это специфическое, обусловленное культурой побуждение к получению вполне определенных прав использования, потребления и владения материальными благами, не распространяющихся на других людей.

Что касается нашей второй графы, социального контроля, то она означает, что в каждом сообществе должны найтись пути и средства для уведомления членов сообщества об их правах и обязанностях, а также то, что существуют побудительные причины и механизмы, поддерживающие достаточно точное исполнение каждым индивидом его обязанностей и адекватную реализацию его привилегий, и наконец, что в случае отклонения или нарушения имеются определенные средства для восстановления порядка и удовлетворения нереализованных прав. Отсутствие четко выкристаллизовавшихся правовых институтов в некоторых простых обществах часто приводило этнографов к игнорированию этой функциональной проблемы. То, как мы сформулировали ее здесь,

показывает, что на эту неоспоримую и постоянно действующую, хотя и производную потребность должен быть дан адекватный ответ. В этом наш подход еще раз призывает полевого исследователя к более полному и тщательному наблюдению. Главный ориентир здесь — необходимость изучать способ, которым разнообразные правила внедряются в сознание индивида на протяжении его жизни. Это, очевидно, часть проблемы образования. Но то, что можно бы назвать нормативным или правовым подходом, направляет внимание наблюдателя в иную плоскость, чтобы представить обучение — от самых ранних его фаз и до полноценной инициации в члены племени и института ученичества — не просто как средство заставить человека следовать племенной традиции, но и как способ объяснить ему последствия уклонений от нее и наказания за нарушения. Возможно, в такой перспективе было бы обнаружено, что на стадии обучения очень часто появляется элемент насильственного принуждения, а не наказания за нарушение обычая. Как известно, среди так называемых примитивных народов родительская власть отличается мягкостью. Однако там имеются другие органы принудительного обучения, дополняющие или заменяющие семейную власть: группы сверстников, строгая дисциплина инициационных лагерей, суровое ученичество, готовящее мальчика или юношу принять участие в хозяйственных мероприятиях или военных действиях, а также организованная система санкций на протяжении всего процесса образования или биологического развития. Хороший полевой исследователь здесь обратил бы более пристальное внимание на то, как в действительности общественное мнение оказывает свое давление на всем временном отрезке от детства до зрелости.

В старшем возрасте, когда зрелый индивид становится членом некоторого **института**, большинство санкций, заставляющих его правильно исполнять свою роль, исходят не от организованной работы центральной власти группы, будь то глава семейной группы, клана, муниципии или вождь племени. Наиболее строгие санкции и силы принуждения являются результатом таких мотивов, как сочетание услуги и ответа на нее, движущей силы на собственном опыте постигнутого убеждения, что нерасторопный, некомпетентный или нечестный член группы постепенно выпадает из институтов, подвергается остракизму и изгнанию. Такой индивид постепенно начинает испытывать состояние человека, ничего собой не представляющего и не приносящего никакой пользы, и избежать этого он сможет только в том случае, если будет более скрупулезно и адекватно исполнять свои обязанности. Только подробное исследование нормативного аспекта жизни примитивного народа, проведенное с учетом всех отмеченных выше нюансов, научило бы нас понимать действительную природу «рабской приверженности примитивного человека правилу, обычаю и табу». Относительно обра-

зования нужно еще раз отметить, что существует немного специфических образовательных институтов, а процессы обучения, тренировки, освоения правильных ценностей и манеры поведения являются составляющими каждого института. Самым важным из них является домашняя семейная группа, но мы обнаружим, что всякий организованный институт предполагает специфическое ученичество, в ходе которого новый член института должен прежде всего обучиться своему делу, общественным обязанностям, этикету и этическим нормам.

Наше определение политического аспекта организации у человека может быть сужено: под ним можно понимать употребление силы облеченными властью индивидами по отношению к другим членам группы. Наблюдая случаи реального физического насилия и выявляя существующие ограничения на его применение, мы можем далее понять, как прямое насилие ограничивается и постепенно оборачивается послушанием и молчаливым согласием, будучи ограниченным и оправданным, или, наоборот, трансформируется в тиранию и злоупотребление властью. Очевидно, что применение насилия будет связано с позицией данной группы по отношению к другим группам, с которыми она либо мирно сосуществует, либо находится в состоянии войны.

Глава 12

ИНТЕГРАТИВНЫЕ ИМПЕРАТИВЫ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ

ВХОДЕ ВСЕГО НАШЕГО ИЗЛОЖЕНИЯ подразумевалось, что правила поведения известны и что они передаются традицией. Обсуждая ключевое для нашего анализа института понятие «хартии», мы говорили о кодексах учредительных правил, о мифологических идеях и о ценностях, которые организуют поведение группы и придают ему целостность.

Все вышесказанное так или иначе останется пустым звуком, пока в нашем анализе культуры мы не определим место таких феноменов, как язык, устная и письменная традиция, не укажем на природу некоторых руководящих поведением догматических концептов и не определим способ, которым сложные и трудноуловимые этические нормы начинают определять поведение человека. Общеизвестно, что в основе всех этих явлений лежит естественный язык в его устной (обучение) или письменной (овладение текстами) форме, то есть все эти явления берут свое начало в сфере символического. Я попытаюсь показать, что символическое представляет собой неперемный компонент любого организованного поведения и что оно как объективный факт является предметом наблюдения и теоретического анализа настолько же, насколько мы можем объективно наблюдать артефакты и коллективные действия и определять форму обычая. Главный тезис здесь состоит в том, что по своей сути символическое есть модификация изначального органического, позволяющая преобразовать физиологическое побуждение организма в культурно значимые факты.

Обсуждая вопрос о происхождении символического на материале самых архаичных культур, мы снова должны прибегнуть к процедуре, которая для любого сложного и простого явления культуры определяет постоянно и неизбежно действующие факторы, проявившиеся в момент его зарождения и направляющие его развитие. Таким образом, понятие «происхождение» означает для

нас просто минимум необходимых и достаточных условий, чтобы отличить докультурную (pre-cultural) деятельность от культурной. Если бы мы посмотрели на большую часть основных адаптационных механизмов человека, таких как убежище, использование тепла, одежды, пищи и оружия, то увидели бы, что они предполагают модификации одновременно и организма, и среды. Этот общий принцип пронизывает все уровни сверху донизу, с самого высокого до самого низкого, и его мы уже установили. Представим на минуту воображаемую ситуацию зарождения культуры. Я полагаю, что, исходя из современных знаний о психологии стимула и реакции, обучении животных, детской психологии, а также на основании этнографических данных мы хоть и не можем реконструировать точный момент и путь зарождения культуры, но тем не менее способны указать необходимые и достаточные условия для преобразования животного поведения в культурное.

Известно, что не только обезьяны, как это было описано в работах Йеркса (Yerkes), Келера (Köhler) и Цукермана (Zuckermann), но и все поддающиеся дрессировке животные от слона до блохи, и среди них, конечно, крысы, морские свинки и собаки, использованные в опытах Павлова, Бехтерева и Халла, способны к развитию очень сложных привычек. Гибкость и пределы их обучаемости ограничены, но их хватает для подтверждения того, что животные могут изобретать новые способы действия, учиться пользоваться приспособлениями, обращаться со сложными устройствами, воспринимать знаки и таким образом удовлетворять свои первичные потребности при помощи, вообще говоря, достаточно сложного культурного аппарата.

На основе этого материала мы уже можем сформулировать несколько общих принципов. Поскольку есть глубокие различия между проблемами, стоящими перед исследователем культуры и перед психологом, наши формулировки не будут полностью вписываться в разрабатываемую в наши дни общую теорию психологии стимула и реакции. Психолог-бихевиорист заинтересован в полном изучении собственно процесса научения. Для исследователя культуры ценность такого изучения по большей части лежит в анализе ситуации в целом и всех привходящих обстоятельств научения. Так, например, психолога особенно интересуют его собственная роль и его действия, тогда как общую обстановку эксперимента он принимает как нечто само собой разумеющееся. По-другому складывается ситуация для исследователя культуры.

Антрополог может спроецировать экспериментальную ситуацию с животным на гипотетическую ситуацию зарождения культуры, вычленив главные факторы, которые необходимы для формирования привычки. Предки человека были, разумеется, способны открыть для себя удачные приспособления и тем самым приобрести

привычку действовать определенным образом и использовать для этого некоторое материальное оснащение. Необходимый для каждого такого достижения набор условий включает прежде всего наличие сильного органического побуждения, возникающего, например, из потребности питаться или размножаться или из сложного сочетания биологических потребностей, обозначенных нами как телесный комфорт. Таким побуждением могут быть голод, половое желание, боль, стремление избежать грозящей опасности или пагубных обстоятельств. Эквивалентом техники по выработке условных рефлексов выступает отсутствие прямого удовлетворения побуждения вместе с теми элементами материального оснащения, которые помогают в достижении цели. Детальное описание Келером того, как его шимпанзе в условиях неволи были способны получать пищу, общаться и добиваться других желаемых целей, явно используя свое понимание аппарата, опосредующего достижение целей, указывает на тот факт, что в природных условиях высшие обезьяны и предки человека были бы равным образом способны к отбору материальных объектов, выдумыванию определенных технологий и тем самым к вхождению в сферу орудийного, хотя все еще докультурного действия. Такие привычки могли сохраняться индивидами под действием механизмов подкрепления, то есть в результате удовлетворения, неизменно следующего за инструментальным действием. С точки зрения нашего анализа культуры подкрепление есть не что иное, как устанавливаемая внутри организма индивида прямая связь между побуждением, действием (в частности, применением орудия) и удовлетворением побуждения.

Мы можем представить себе, что орудия, оружие, убежище и действенные способы ухаживания могли быть открыты индивидом, придуманы им и преобразованы в индивидуальные привычки. Каждое такое удачное действие или достижение предполагают, что у **докультурного** индивида, как и у животного, имеется понимание материального объекта как орудия, использование орудия является подкрепляемой привычкой, а побуждение, привычка и удовлетворение связаны воедино. Иными словами, артефакт, норма и ценность уже присутствуют в научении у животного и присутствовали, вероятно, в докультурном поведении человекообразных обезьян и существ, знаменующих собой пресловутое «недостающее звено» между ними и нами. Но все-таки до тех пор, пока такие привычки остаются находкой и достоянием индивида и не могут стать основой для поведения всех членов сообщества, осваиваемого через обучение, мы еще не можем говорить о культуре. Переход от докультурных достижений и способностей животных к стабильной и постоянной организации деятельности, которую мы называем культурой, отмечен разницей между привычкой и обычаем. Здесь же следует зафиксировать различие между импровизированными ору-

днями и корпусом передаваемых по традиции видов артефактов, между изобретаемыми снова и снова формами привычки и правилами, определенными традицией, между спорадическим успехом индивида и регулярной организацией группового поведения.

Все это основано на способности группы включать достижения индивида в традицию, причем эта традиция может быть передана другим членам группы и, что еще важнее, из поколения в поколение. Это значит, что при помощи тех или иных средств каждый член сообщества может познакомиться с формой, материалом, техникой изготовления и использования, равно как и значением технического приспособления, метода добывания пищи, обеспечения безопасности или поиска партнера. Прежде чем мы посмотрим на конкретные способы, которыми эти элементы знания, организации и понимания могут быть стандартизованы, мы должны указать, что этот процесс подразумевает существование некоторой группы и некоторых постоянных отношений между ее участниками. Поэтому бесплодно любое обсуждение сферы символического вне социологического контекста, равно как и любое предположение о том, что культура могла возникнуть без одновременного появления артефактов, техник, организации и символического. Иначе говоря, мы уже можем утверждать, что исток культуры может быть определен как слияние в единое целое нескольких линий развития, среди которых — способность распознавать пригодные в качестве орудий предметы, понимание их технической эффективности и их значения, то есть их места в целенаправленной цепочке действий, формирование социальных связей и появление сферы символического.

Глава 13 ПОВЕДЕНЧЕСКАЯ ЦЕПОЧКА, ОСНАЩЕННАЯ ИНСТРУМЕНТАЛЬНЫМИ ЭЛЕМЕНТАМИ

В НАШЕМ ФУНКЦИОНАЛЬНОМ АНАЛИЗЕ культуры мы отталкивались от понятия поведенческой цепочки, то есть от связи побуждения, его физиологического осуществления и состояния удовлетворения. Будет полезно включить в эту схему новые элементы, выявленные в ходе анализа.

ИНСТРУМЕНТАЛЬНО ОПОСРЕДОВАННАЯ ПОВЕДЕНЧЕСКАЯ ЦЕПОЧКА



Здесь схематически представлен культурный эквивалент поведенческой цепочки. Схема показывает фазу человеческого поведения, типичную для любой деятельности, связанной с удовлетворением потребностей. Разница между этой и предыдущей схемой состоит, во-первых, в том, что здесь обозначено опосредующее инструментальное действие, которое становится существенным звеном в этой прагматической цепочке. Во-вторых, мы снова начали нашу цепочку побуждения и ввели соответствующее цифровое различие. Это обозначает тот факт, что изначальное побуждение, действующее в научении у животных, в поведении животных после образования привычки и во всех культурных видах деятельности человека, ведет не прямо к цели,

а к опосредующим инструментальным элементам, при помощи которых можно достичь цели. На этом во многом основывалось предыдущее изложение, так что мы не станем здесь обсуждать это подробно.

Побуждение (2) на схеме иллюстрирует тот факт, что после правильного совершения опосредующей инструментальной фазы первичное непосредственное побуждение голода или полового желания, устранения боли или вредных для организма условий прямо ведет к физиологическому действию — позитивному или негативному, удовольствию или устранению боли. Но наличие подкрепления указывает и на такую ситуацию, когда удовлетворяется и побуждение (2). Поскольку опосредующее инструментальное действие является неотъемлемой составной частью цепочки, подкрепление, или, как его любят называть психологи, вторичное подкрепление, оказывается привязано и к опосредующему действию целиком, и ко всем его компонентам: артефакту, технике, правилам сотрудничества и контексту ситуации. Все эти элементы насыщаются физиологически обусловленным приятным эмоциональным тоном. Опосредованным и вторичным образом они становятся предметом желания, окрашиваясь в положительные тона, присущие успешному осуществлению поведенческой цепочки. Короче говоря, организм реагирует на инструментальные элементы с той же или схожей силой влечения, что и на объекты, дающие прямое физиологическое удовлетворение. Эту стойкую и неизбежную приверженность организма к определенным действиям, правилам или личностям, являющимся инструментальными посредниками в осуществлении потребности организма, мы можем обозначить термином «ценность»* в самом широком смысле. Интересно отметить, что мы уже так или иначе неявно затрагивали основные символические элементы культуры. Ибо символическое, как это нередко определяют самым кратким и приблизительным образом, предполагает, что что-то одно выступает вместо чего-то другого, а знак или символ содержат в себе некую идею, эмоцию или какую-нибудь другую порцию субстанции, интроспективно известной нам как «сознание». Ко всем таким определениям примешивается метафизика. На самом деле символизм основан не на мистической связи между знаком и содержанием человеческого мышления, а на отношении объекта, жеста, действия и его воздействия на воспринимающий организм. Здесь мы уже видели, как при помощи опосредующего инструментального расширения жизненно необходимой последовательности некоторый объект, технический жест, присутствие или поведение другого человека становятся призывами или стимулами к осуществлению некоторой инструментальной деятельности. Наша схема наглядно показывает, что необходимое материальное оснащение, техника или способ кооперации постепенно трансформируются в некий сигнал внутри прагматической цепочки, так же как пища является

прагматическим сигналом для голодного организма или самка — для самца животного, и наоборот, как вода оказывается сигналом для мучимого жаждой и огонь — для замерзшего. Однако нам еще остается показать, как этот внутренне присущий опосредующему инструментальному действию символизм становится всеобщим, оказывается достаточным, постоянно действующим и пригодным к передаче.

Но прежде отметим интересный факт, что наш анализ поведения с точки зрения опосредующих инструментальных элементов хорошо согласуется с нашим пониманием института и его составляющих частей. В определении опосредующего инструментального действия в схему включены материальные объекты, технологии, кооперация и передача информации, а также ситуация. В применении к конкретному материалу это означает, что люди достигают своих целей посредством использования артефактов в определенной обстановке и обстоятельствах окружающей среды путем непосредственного сотрудничества или же используя традиционные формы, то есть воспроизводя уже установленные эмпирические процессы; разумеется, во всем этом они оперируют традиционными для данной культуры техниками. Если мы сопоставим это со схемой, изображающей структуру института (см. в главе 6), то сможем увидеть, что «материальный аппарат» прямо соответствует окружающей обстановке и используемым предметам. Техники и правила кооперации там были бы помещены под рубрикой «нормы». Пункт «Кооперация или традиция» соответствует пункту «Участники» в схеме из главы 6. Куда бы мы поместили еще два понятия — побуждение (1) и побуждение (2)? Стоит добавить, что разбиение побуждения на два компонента — необходимый прием абстракции. Оно иллюстрирует тот факт, что побуждение — это необходимая исходная посылка инструментально опосредованной последовательности, точно так же как и любой простой. На деле же следует всегда помнить, что побуждение целостно и работает на протяжении всей цепочки, направляя все ее фазы и неизменно приводя к заключительной стадии — стадии удовлетворения. Но мы «расчленили» это понятие, чтобы показать, что все элементы опосредующего инструментального действия получают свое значение в ходе того, как начальные стадии побуждения приводят организм к опосредующему инструментальному снаряжению, тем самым облакая последнее ценностью в системе культуры. Побуждение (2), будучи непосредственно основано на организменном импульсе и подкреплено удовлетворением, усиливает все инструментальные элементы тем, что оно неразрывно связано с побуждением (1).

Как мы можем видеть, то, что мы определили как «хартия» института, то есть традиционно установленные ценности, программы

и принципы организованного поведения, прямо и полностью соответствует нашему понятию побуждения, если переинтерпретировать его с точки зрения культурной традиции. Такая «культурная» реинтерпретация означает, что побуждение действует двояким образом: во-первых, установлением ценности материального аппарата и доли инструментального опосредования в действии, а во-вторых, появляясь в качестве культурно заданного побуждения (2) и ведя к культурно переинтерпретированному акту осуществления потребности. «Деятельности» в схеме структуры института здесь соответствует вся инструментально опосредованная цепочка (instrumental series) в целом, как она может быть наблюдаема в реальном воплощении, а не при ее анализе по составляющим факторам. Разница между наблюдением целого и анализом составляющих состоит в том, что составляющие факторы цепочки мы наблюдаем в полевой работе в их идеальной, определенной традицией форме. На самом деле мы изучаем их со всеми присущими им отклонениями от нормы, несовершенствами и случайными ошибками. Понятие «функция», показанное на предыдущей схеме, здесь соответствует сопряжению удовлетворения и побуждения. В более полном смысле, поскольку наша схема института относится не к какому-то одному действию, а к общей сумме инструментальных элементов, связанных со всеми побуждениями определенного типа, функция института здесь означает спектр инструментальных элементов, задействованных для удовлетворения комплексных побуждений, и многочисленных и разнообразных форм удовлетворения некоторой потребности. Чтобы пояснить, что имеется в виду, сведем сказанное в еще одну схему, обратаясь к понятиям психологии стимула и реакции, или, точнее, попытаемся применить эту психологическую теорию к культуре, введя через понятие поведенческих цепочек с инструментальными элементами (instrumentally implemented vital sequences).



Набросаем несколько выводов, важных для любого анализа явлений культуры. Представленная в приведенной схеме теория инструментально оснащенных поведенческих последовательностей показывает, что понятие побуждения неустранимо из культурного действия, будь оно простым или сложным. Причина, по которой артефакт, привычка, идея или верование становятся надолго включены в культуру, будь она примитивной или развитой, состоит в том, что они на той или иной стадии входят в определенную инструментально опосредованную цепочку и остаются ее неотъемлемой частью. Зоопсихолог учит нас одному важному факту, привычка, которая не подкрепляется, забывается, «угасает». Она исчезает. Мы вполне можем применить это к культуре. Ни одна ключевая система видов деятельности не может продолжать существование, если она перестает быть прямо или косвенно связанной с потребностями человека и их удовлетворением. Понимание любого элемента культуры должно предполагать, среди прочего, установление его связи, инструментально опосредованной или прямой, с удовлетворением основных потребностей, будь то базовые, то есть биологические, или производные, то есть культурные, потребности. Когда какая-нибудь привычка перестает приводить к результату, перестает подкрепляться, то есть быть полезной для жизни, она просто отпадает. Иными словами, мы не приемлем понятия пережитков, нерелевантной формы и т. д., используемые для некорректных приемов аргументации реконструкций, проделанных некоторыми представителями эволюционистских или диффузионистских школ.

Другой вывод гласит, что, приняв однажды определенную форму, инструментально опосредованная жизненная цепочка становится обязательной. Мы находим, что существенной частью всякого понимания культуры является изучение формирования личности и вхождения индивида в различные культурные системы деятельности с точки зрения образования и с точки зрения биологии. Наш анализ можно было расширить и показать, что всякое включение индивида в инструментально опосредованную последовательность несет с собой правовой аспект. Несовершенство технического выполнения, неподчинение правилам сотрудничества и неправильное обращение с предметами или людьми в конце концов приводят к фактическому наказанию индивида: у него не получается реализовать данную последовательность. Такое наказание со стороны материального аппарата, вероятно, самая ранняя и наиболее эффективная дисциплинарная мера, предусмотренная всеми культурными видами деятельности для регуляции поведения человека. Кроме того, мы видим, что для анализа культуры актуален и экономический принцип рациональной замены каких-то элементов цепочки другими, поскольку в результате усилия человек может получить дополнительную выгоду.

Сложный, громоздкий, имеющий и материальные, и социальные основания аппарат культурных институтов представляет собой то средство, при помощи которого и в рамках которого люди удовлетворяют свои постоянные базовые потребности. Этот аппарат позволяет им также развивать новые потребности, и, как мы видели при обсуждении понятия раздвоенного побуждения, это ведет к созданию новых побуждений и новых желаний. Этот аппарат должен поддерживаться как целое на благо группы, которая совместно его использует. Он должен поддерживаться во всей своей эффективности, иначе группа, потребности которой — среди них и базовые потребности организма — не могли бы быть удовлетворены простым животным существованием за счет окружающей среды, не смогла бы выжить.

Полезно сделать еще одно обобщение. В биологической теории эволюции понятия «выживание **сильнейшего**» и «борьба за существование» все еще сохраняют свое фундаментальное значение, несмотря на некоторые коррективы, внесенные последователями Дарвина. Но князь Петр Кропоткин был совершенно прав, указывая на то, что внутри сообщества главную роль играет взаимопомощь индивидов, тогда как понятие борьбы индивидов друг с другом за существование в целом к человеческим сообществам неприменимо. Мы не могли бы корректно, оперируя документально подтвержденными фактами, использовать понятие борьбы за существование применительно к примитивным обществам — во всяком случае в том смысле, что они якобы постоянно находятся в состоянии войны, более слабые группы истребляются, а более сильные расширяют свою территорию за счет тех, что потерпели поражение. Однако мы можем применить к культурам понятие «потенциал выживания» (survival value). Вероятно, это согласуется с представлением не о борьбе, а скорее о **конкуренции** — внутри культур и между культурами. Мы бы взяли утверждать, что в любой культуре серьезный сбой в том, что касается эффективности ее инструментов, артефактов, сотрудничества или символической правильности, неизбежно повлек бы за собой постепенное угасание всей культуры.

Можно добавить, что здесь очень полезно понятие контактной диффузии. Деграция культуры означала бы снижение числа ее носителей, неспособность к адаптации и частичный возврат к животному состоянию. Однако поскольку культура развивалась одновременно у нескольких групп, можно себе представить, что недостаточность одной культуры могла бы быть исправлена либо благодаря включению группы в другую, лучше функционирующую культуру, либо благодаря обмену или приспособлению, короче говоря, диффузии некоторых инструментов из более высокой культуры в культуру более низкого уровня. Как бы оно ни обстояло на деле — здесь мы, как и в других случаях, избегаем слишком

конкретных и точных реконструкций, — принцип, согласно которому способность данной культуры разрешать определенные виды жизненно важных задач определяет степень ее устойчивости и жизнеспособности, возможности ее организации и развития, должен быть положен в основу функциональной интерпретации культуры как постепенно развивающейся системы для адекватного приспособления человеческого организма и групп людей к конкретным условиям окружающей среды для удовлетворения базовых потребностей и постепенного повышения их уровня жизни.

ФУНКЦИОНАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ (1939)

1. ЭМБРИОЛОГИЯ И АКУШЕРСТВО

Ф

УНКЦИОНАЛИЗМ как метод так же стар, как и первые ростки интереса к чужим, а следовательно, по общему мнению, диким и варварским культурам — у кого бы такой интерес ни возникал: у греческого историка Геродота, у французского энциклопедиста Монтескье или у немецкого романтика Гердера. Если мне и довелось внести какой-то скромный вклад в развитие этого метода, то состоит он в создании ярлыка функционализма для уже существующего корпуса научных идей, приемов и интересов; но и в этом отношении я ссылаюсь на своих предшественников, число которых составляет двадцать семь человек. Таким образом, вероятно, я действовал как акушер и крестный отец младшей из всей пестрой массы антропологических школ и продолжил практиковать *maieutike technē* (акушерское искусство) в обучении младшего поколения исследователей, следуя заветам одного великого учителя, который любил описывать свое дело как искусство повивальной бабки. Был и еще один великий учитель, давший функционализму его девиз «По плодам их узнаете их»¹.

В той мере, в какой это свойственно любому антропологическому подходу, функционализм исследует природу явлений культуры до того, как эти явления будут подвергнуты дальнейшим умозрительным манипуляциям. Какова природа, какова культурная значимость брака и семьи, политической системы, хозяйственного предприятия или юридической процедуры? Как эти факты могут быть рассмотрены индуктивно, с тем чтобы получились надежные научные обобщения? Существует ли некая универсальная схема, применимая ко всем культурам, которая могла бы служить путеводной звездой для полевого исследователя и системой координат в сравнительном анализе, будь он историческим, эволюционным или просто устанавливающим общие закономерности?

¹ Матф., 7, 16.

Когда Э. Тайлор в начале своего великого произведения, посвященного первобытной культуре, рассматривает вопрос о том, что такое религия в самом широком смысле слова, или когда он пытается, по его собственным словам, дать этому предмету «минимальное определение», он является подлинным функционалистом. Был им и Робертсон Смит, когда признал, что социологическое измерение необходимо для понимания примитивной веры. Точно так же и Самнер в своем анализе и классификации ранних норм поведения заявляет о своих интересах к функциональному аспекту культуры. Обсуждение Дюркгеймом примитивного типа общественного разделения труда и его анализ магии и религии также лежат в русле функционального метода. Известная статья Тайлора, в которой он попытался соотнести различные аспекты родства и хозяйственной жизни в примитивных обществах², определение примитивной экономики К. Бюхером и его теория о связи труда и ритмичной песни³, работы Хаттона Вебстера и Г. Шурца о возрастных классах, сакральных обществах, мужских добровольных объединениях и о связи этих групп с политической, религиозной и экономической структурой сообщества⁴ — все эти работы следуют функциональному методу. Я мог бы добавить, что и самые первые эффективные методы полевой работы, подобные тем, что мы находим у Шарлевуа, Добриццофера, Саагуна или Даппера, были функционалистскими в том смысле, что они отражали не только изолированные факты, но и существенные отношения и связи.

Некоторые элементы функционального подхода обязательно присутствуют в любой теоретической интерпретации явлений культуры, равно как и в любом корректном описании полевых материалов. Но чтобы меня не заподозрили в неразборчивом благодушии, доходящем до все подряд приемлющей рыхлой эклектики, спешу прибавить, что в антропологии существуют нефункционалистские, а также антифункционалистские тенденции. Один такой **случай** — полевой исследователь, подмечающий только экзотическое и живописное. Другой — эволюционист, разрабатывающий теорию происхождения брака и семьи, но не пытающийся разграничить брак, половую связь и временное сожителство. Выбор такого явления, как

² Речь идет о статье: T Y Lo R. E. On a Method of Investigating the Development of Institutions; Applied to Laws of Marriage and Descent // Journal of the Anthropological Institute. 1888. P. 245-269

³ Теория К. Бюхера о связи труда и ритмичной песни изложена в его книге «Работа и ритм» (1896; рус. перевод: БЮХЕР К. Работа и ритм. Рабочие песни, их происхождение, эстетическое и экономическое значение. СПб., 1899).

⁴ Имеются в виду книги: S c n и R T z H. Alterklassen und Mannerbunde. Berlin, 1902; WEBSTER I. Primitive secret societies; a study in early politics and religion. N.Y., 1932.

классификационные системы родства, и его интерпретация как пережитка, как отражения чего-то, что существовало раньше, но теперь исчезло, показывает, что Морган пренебрег функциональным анализом живого языкового явления и тем самым направил несколько поколений антропологов по ошибочному пути. Или, например, когда Гребнер предложил свой небрежно сооруженный из подручных материалов, ложный и легкомысленный анализ культуры в качестве основы для якобы надежной и охватывающей весь мир системы диффузионизма, он создал антифункционалистский подход первостепенной глупости. Так, он предполагает, что возможно изолировать единицы анализа от их культурного контекста. Далее он определяет их вне какой-либо связи с их функцией. Получается, что для него важны лишь те формальные свойства предмета, которые не связаны с его использованием и функцией. Следовательно, для Гребнера методологически релевантны лишь те характеристики, которые, как можно показать, культурно незначимы для самой культуры.

Более того, он вводит понятие комплекса признаков, то есть набора отдельных единиц. Я же утверждаю, что форма всегда обусловлена функцией и что, пока мы не можем установить такой зависимости формы от функции, формальные элементы нельзя использовать в научном доказательстве. Я также утверждаю, что бессмысленно говорить об единицах, оторванных от контекста и функции, — необходимо исследовать элементы, обладающие внутренней связью друг с другом.

2. ОБЩИЕ АКСИОМЫ ФУНКЦИОНАЛИЗМА

Я предполагаю, что весь полевой опыт, равно как и внимательное рассмотрение действительно значимых проявлений организованного поведения у современного человека, показывают справедливость следующих аксиом.

А. Культура по своей сути представляет собой инструментальный аппарат, с помощью которого человек становится способен лучше справляться со специфическими конкретными проблемами, встающими перед ним в ходе его взаимодействия со средой с целью удовлетворения своих потребностей.

Б. Она является такой системой участников, видов деятельности и отношений, где каждая часть существует как средство для достижения определенной цели.

В. Она является целостным образованием, разные элементы которого взаимозависимы.

Г. Составляющие культуру виды деятельности, отношения и участники решения различных жизненно важных задач организованы в институты, такие как семья, клан, локальная группа, племя

и организованные группы для сотрудничества в хозяйственной области, для политической, юридической и образовательной деятельности.

Д. С динамической точки зрения, то есть с учетом типов деятельности, культура может быть разделена на ряд аспектов, таких как образование, социальный контроль, экономика, системы познания, верований и морали, а также виды творческого и художественного выражения.

В любом из своих конкретных проявлений культурный процесс всегда включает в себя людей, находящихся в определенных отношениях друг к другу, а это значит, что они определенным образом организованы, используют артефакты и общаются друг с другом при помощи речи или иных символических средств. Артефакты, организованные группы и символика — три тесно связанных между собой измерения культурного процесса. Какова связь между ними?

Обратившись для начала к материальному аппарату культуры, мы можем сказать, что каждый артефакт является либо инструментом, либо предметом непосредственного использования, то есть принадлежит к классу предметов потребления. В любом случае контекст, в котором предмет встречается, а также его форма обусловлены его значением. Функция и форма связаны.

Это отношение сразу приводит нас к человеческому фактору, ведь артефакт должен быть съеден, истрочен или иным образом разрушен или же его нужно создать, чтобы пользоваться им как орудием. Социальное окружение всегда представляет собой человека или группу людей, использующих свое материальное снаряжение как техническое средство для достижения некоторой хозяйственной цели, или группу людей, совместно проживающих в жилище, потребляющих пищу, ими произведенную или собранную и приготовленную. Фактически ни один предмет материальной культуры не может быть понят без обращения более чем к одному индивиду, ибо там, где нет сотрудничества — а такие случаи найти непросто, — есть по крайней мере преемственность традиции, в сущности являющаяся разновидностью сотрудничества. Индивид должен приобрести свои личные навыки и стоящие за ними знания от другого члена сообщества, уже владеющего навыками, техникой и информацией, и к тому же получить или унаследовать его материальное оборудование.

Какова форма и какова функция социальных реалий? Возьмите отношения кровного родства, смежного проживания или договора. Имеются двое или более людей, которые ведут себя по отношению друг к другу стандартным образом в некоторой культурно ограниченной части окружающей среды и в связи с определенными занятиями, в ходе которых происходят обмен и использование предметов

и согласование движений тела. Форма социальных реалий — не фикция и не далекая абстракция. Это отражение конкретного типа поведения, характерного для любого общественного отношения.

Подобно тому как физик или химик наблюдает движения тел, реакции веществ или изменения в электромагнитном поле и регистрирует типичное повторяющееся поведение материи, силы и энергии, полевому исследователю приходится иметь дело с повторяющимися ситуациями и действиями и регистрировать их закономерности и формы. Можно было бы сравнить это с просмотром множества кинофильмов о родительском поведении, где показаны приемы кормления грудью, родительских ласк и обучения ребенка, ритуалы, а также повседневные ситуации, в которых в стандартизованном виде выражаются чувства отца, матери и детей. Когда мы подходим к очень жестко определенным формам поведения, таким как религиозные церемонии, юридические операции, магический ритуал или технологическая операция, то такой фильм (разумеется, звуковой) дал бы нам объективное определение формы социальной реальности.

Здесь мы можем подчеркнуть первое теоретическое положение, согласно которому в таком объективном представлении социального измерения не может быть проведена разграничительная линия между формой и функцией. Функция супружеских отношений и родительства — определенный культурой процесс продолжения рода. Их формы в любой конкретной культуре — это способы осуществления процесса, которые различаются техникой акушерства, наличием или отсутствием ритуала кувады, табу и изоляции, распространяющихся на родителей, в послеродильных **ритуалах** и приемах, с помощью которых защищают ребенка, укрывают его, одевают, поддерживают гигиену и кормят.

Второй теоретический пункт состоит в том, что невозможно изолировать материальный аспект существенных форм поведения и проводить социальный анализ, полностью отрешившись от символических аспектов, а также в том, что три измерения культурной реальности присутствуют на каждом этапе процесса. Немой фильм содержал бы только часть материала — скажем, символику в ритуальном жесте, в священном орудии или в знаках и конвенциональных движениях участников действия. Разумеется, самый важный аспект символической сферы — вербальный, и известно, что значительная часть словесной информации, не обязательно содержащейся в самом действии, составляет необходимый дополнительный материал для полевого исследователя.

Какова связь между формой и функцией в символике? Если бы мы вычленили лишь фонетическую реальность слова или любую другую чисто конвенциональную характеристику материального выражения некоторого жеста, могло бы показаться, что связь между формой и функцией здесь целиком искусственная; а поскольку сим-

волика по самой своей сути есть лишь развитие конвенциональных действий для координации согласованного человеческого поведения, то отношение формы и функции здесь искусственно и конвенционально. Символ есть условный стимул, связанный с поведенческой реакцией лишь процессом обусловливания, опосредования стимулом. Но на каждом участке полевой работы это явление должно присутствовать как неотъемлемая часть исследуемого материала. С другой стороны, ситуативный контекст появления стимула всегда открывает соотношение между функцией символического акта, вербального или жестового, и определенными физическими процессами, связанными биологической причинностью.

Поэтому я утверждаю, что форма как аспект символического — не слово, вырванное из контекста, не сфотографированный жест и не инструмент, выставленный в музее. Однако, будучи рассмотренной в динамике, такая единица раскрывает свою роль катализатора в действиях людей, роль стимула, который приводит в действие реакции определенного цепного рефлекса, определенного рода эмоции или процессы деятельности мозга.

Например, что касается формы определенной воинской команды, то форма команды «Пли!» включает в себя все соответствующее действие целиком, а точнее, те действия, которые выполнены в ответ на команду, как реакция на нее, то есть формы общественно-согласованного поведения, приведенные в действие конвенциональным стимулом. Поскольку динамический смысл стимула состоит в ответе на него, слово «Пли!», написанное на листе бумаги и заново открытое в трехтысячном году, ничего не значило бы. В таком виде оно не является культурной реалией.

Таким образом, мы установили, что культурный процесс, включающий в себя материальный субстрат культуры, то есть артефакты, социальные связи людей и стандартизированные типы поведения, а также символические акты, то есть воздействия одних организмов на другие посредством рефлексов, обусловленных стимулами, — такой культурный процесс обладает целостностью, которую мы не можем расчленивать, вырывая из контекста предметы материальной культуры, социальные связи в чистом виде или язык как некую самодостаточную систему.

3. ОПРЕДЕЛЕНИЕ ФУНКЦИИ

Данный анализ позволит нам точнее определить понятие функции. Нам следует подойти к функции через понятие использования или понятие вещи и отношения.

Как мы можем видеть, во всех видах деятельности использование некоторого объекта в качестве части поведенческого акта,

определенного с точки зрения техники, права и ритуала, дает возможность удовлетворить некую потребность. Плоды и корни собираются, рыба ловится, животные добываются на охоте, скотина доится и забивается — все это служит пополнению кладовой человека. Затем эти продукты проходят обработку и приготавливаются к подаче на стол. Все завершается трапезой — индивидуальной или совместной. Так потребность в питании управляет множеством разнообразных процессов. Ни для кого не станет откровением, если скажут, что движение человечества вперед зависит от сытости его брюха, что толпу можно ублажить хлебом и зрелищами и что такой материалистический фактор, как наличие достаточного количества пищи, — одна из детерминант человеческой истории и эволюции. Функционалист лишь добавит к этому, что мотивы, управляющие частями этого процесса и дробящиеся на страсть к огородничеству и охоте, меркантильный интерес к выгодному обмену или сбыту и стремление щедро одарить ближнего, должны подвергаться анализу с отсылкой к главному побуждению, к побуждению голода. Обобщающей функцией всех процессов, составляющих культурно организованный снабжение сообщества, является удовлетворение первичной биологической потребности в питании.

Если мы обратимся к другому виду деятельности, например к добычанию и поддержанию огня, мы опять же сможем привязать его к основным видам использования огня — для приготовления пищи, поддержания температуры окружающей среды, а также для выполнения некоторых технических процессов. Разнообразие религиозных и светских, юридических и технических отношений, строящихся вокруг огня, очага, священного пламени, — все это мы можем связать с основными биологически важными функциями огня.

Или возьмем жилище человека. Это материальный объект, конструкция из бревен или веток, шкур животных, снега или камней. Форма, технология сооружения жилища, его составные части и обстановка — все они связаны с использованием жилища, которое, в свою очередь, замыкается на организацию домовладения, семейной группы и людей, находящихся на ее обеспечении и у нее в услужении. Здесь, опять же, изучая технологические фазы сооружения жилища и элементы его структуры, следует держать в голове обобщающую функцию целостного объекта.

Ну а какова функция терминов родства, первичных и производных, индивидуальных и коллективных, описательных и классификационных? Я полагаю, что в этом случае изучение изначальной родственной ситуации, то есть той небольшой группы, которая окружает младенца и включает его в себя как нового (пусть и будущего) члена данного сообщества, могло бы показать, что самая ранняя функция терминов родства — дать ребенку возможность по-

средством других людей управлять окружающей обстановкой при помощи членораздельной речи. Здесь заключено, между прочим, утверждение, что контекст ситуации образования этих языковых знаков и человеческого языка вообще по сути своей социален и одновременно обращен к индивиду. Неиндивидуальные и классификационные значения терминов родства осваиваются через цепочку последовательных расширений значения. Следовательно, функциональный подход к этому явлению предполагает, что все те контексты, в которых вырабатывается символический аспект родства, будут изучаться с привлечением данных языка, данных о формах общественного поведения и материальной обстановке. Когда мы говорим о формах общественного поведения, мы имеем в виду правовые нормы, услуги и любые ритуалы, сопровождающие развитие индивида от младенчества до полноценного членства в самой широкой группе родственников, клане и племени. Нетрудно показать, что разнообразные материальные объекты, обычно обозначаемые как «деньги», «валюта» или «символически выраженное богатство», также должны изучаться в контексте систем обмена, производства и потребления. То же самое касается изучения какой-нибудь магической формулы или жеста: они должны не отрываться от контекста, а связываться со своей функцией.

4. ПЕРВЫЙ ПОДХОД К ФУНКЦИОНАЛИЗМУ

Опыт полевой работы, а также всякая попытка сравнительного теоретического исследования неизменно приводили и всегда приводят антропологов к пониманию того, что явления культуры связаны между собой. Связи между предметом и людьми, которые его используют, между техникой, индивидуальной и общественной, и правом собственности, а также экономикой производства, связь между человеческим жилищем и членами группы, совместно проживающими в нем, — все это настолько очевидно, что антропологи их никогда не отрицали, но и не заостряли на них внимание. Ибо, как всем известно, сложнее всего увидеть очевидное. Если бы функционализм стремился просто рассматривать «магию и хозяйственные отношения во взаимосвязи», представлять их как часть социальной структуры и вообще всегда проследить связи дальше и дальше, это действительно было бы уклонением в научный тоталитаризм, в котором часто обвиняют функционализм. Нет сомнения, что в науке мы должны уметь вычленять явления, а не только устанавливать связи. И функционализм завел бы нас в бесконечную трясиину установления односторонних и взаимных связей, если бы не мог указать ряд обособленных единиц, которые содержат в себе естественные ограничения для согласований и связей. Я утверждаю, что

такие естественные единицы существуют и они должны стать основой любого здравого анализа культуры.

Функциональная обособленная единица, которую я называю «институт», отличается от культурного комплекса или комплекса признаков, если его понимать как комплекс, «состоящий из элементов, находящихся в необязательных отношениях друг к другу», в том, что институт, напротив, постулирует некоторое обязательное отношение между элементами. Функциональная обособленная единица конкретна, то есть может наблюдаться как определенная социальная группа. Эта единица обладает структурой, универсальной для всех типов обособленных единиц, и является действительно обособленной, потому что мы можем не только перечислить ее абстрактные составные элементы, но и вполне наглядно очертить ее границы. Притязания функционализма на трактовку фундаментальных аспектов культуры, таких как образование, право, экономика, или все, что относится к познанию, в примитивной или развитой форме, и религии, были бы неправомерны, если бы он не был способен разложить на компоненты и тем самым определить каждый из этих аспектов культуры, а затем связать их с биологическими потребностями организма человека.

Функционализм, в конце концов, не был бы функционален, если бы мог определить понятие функции лишь такими гладкими словесными формулами, как «вклад, который некоторое частное действие вносит в общую совокупность действий, частью которой оно является», и не мог привести куда более конкретных и определенных указаний на то, что происходит и что можно наблюдать на самом деле. Как мы увидим, такое определение мы получим, показав, что институты в человеческом обществе, так же как и частные виды деятельности внутри них, связаны с первичными, то есть биологическими, и производными, то есть культурными, потребностями. Следовательно, функция всегда означает удовлетворение некоторой потребности, от простейшего акта еды до священного ритуала причастия, в котором вкушение пищи связано с целой системой верований, определяемых культурной необходимостью соединиться с живым Богом.

5. ПРАВОМЕРНО ВЫЧЛЕНЯЕМЫЕ ОБОСОБЛЕННЫЕ ЕДИНИЦЫ АНАЛИЗА КУЛЬТУРЫ

Я полагаю, что, если рассматривать любой признак материальной культуры, любой обычай, то есть стандартизованную форму поведения, или любую идею, будет возможно включить этот объект исследования в одну или несколько организованных систем поведения человека. Так, если бы мы случайно наткнулись на группу туземцев,

добывающих огонь трением, то это было бы либо разжигание огня в домашнем очаге для приготовления пищи или обогрева, либо же просто зажигание очага в первый раз. В любом случае зажигаемый таким образом огонь был бы неотъемлемой частью института дома; но это мог бы оказаться и бивачный костер, часть организованной охоты, рыбалки или путешествия с целью обмена товарами. Это могла быть также детская игра. Взятые в чистом виде как технологический процесс зажигание огня наследует традиции знаний, навыков и во многих случаях организованного сотрудничества. Если бы нам пришлось рассматривать его как навык ручного труда либо процесс обучения этому навыку, нам бы пришлось обратиться к организованной группе людей, связанной с передачей этого типа деятельности от поколения к поколению.

Любое орудие, заключая в себе некоторое предназначение и некоторую технику, всегда может быть соотносено с организованной группой: семьей, кланом или племенем, — в рамках которой эта техника поддерживается и воплощается в формулировке технических правил. Слово или типы слов, например, термины родства, обозначения и выражения ранга, власти и аспектов правовой процедуры, также обладают собственной породившей их средой, матрицей организации соответствующей группы людей, соответствующего материального оснащения и конечной цели, без чего не организуется ни одна группа. Возьмите любой обычай, то есть стандартизованную форму поведения, и это окажется либо некий навык, некий способ физиологического поведения при еде, сне, передвижении и игре, либо символическое выражение некоторого общественного отношения. В любом случае он принадлежит к той или иной организованной системе видов деятельности. Можно опровергнуть всякого, кто взялся бы назвать какой-нибудь предмет, вид деятельности, символ или тип организации, который нельзя было бы связать с тем или иным институтом, хотя некоторые объекты и принадлежат одновременно нескольким институтам, имея в каждом свои специфические функции.

6. СТРУКТУРА ИНСТИТУТА

Чтобы конкретизировать понятие института, начнем с того, что можно перечислить типы институтов. Так, например, семья, расширенная группа родственников, клан или «половина» в дуальной организации составляют один тип. Все они связаны с провозглашенными «хартией» института и узаконенными способами продолжения рода. «Хартия» всегда соответствует некоторому желанию, набору мотивов поведения, некоей общей цели. Это воплощено в традиции и признано ее властью. В институте брака хартия, то

есть корпус учредительных установлений института, состоит в тесно связанных между собой законах, регулирующих брак и права наследования. Все принципы, по которым определяется законность отпрыска, происходит учреждение новой семьи, то есть группы, непосредственно осуществляющей продолжение рода и предполагающей специфические нормы сотрудничества, — все это составляет хартию семьи. Хартия семьи определяет организацию дома. Она отличается в разных обществах и должна быть установлена в ходе полевой работы. Независимо от наличия системы фундаментальных и конституциональных правил института семьи мы должны глубже исследовать ее личный состав, то есть членство в группе, распределение власти и функций внутри домовладения. Специфические нормы института семьи — технологические и юридические, относящиеся к хозяйственной деятельности и к организации повседневной жизни, — вот еще один разряд факторов, которые предстоит изучать полевому исследователю.

Семейная жизнь сосредоточена вокруг домашнего очага. Она физически обусловлена типом жилища, набором орудий, используемых дома, обстановкой жилища, а также священными предметами, связанными с магическими или религиозными обрядами, отправляемыми группой совместно проживающих в семейном доме. Здесь присутствуют, следовательно, такие элементы, как хартия, личный состав, нормы сотрудничества и поведения, а также материальная обстановка. Когда собраны данные обо всем этом, нам остается сделать полное детальное описание жизни семейного дома, во всех ее сезонных вариациях, обусловленных повседневным ходом событий, а также дать полный отчет о случившихся отклонениях от правил и норм.

Для общества, где помимо семьи в самом узком смысле слова существует один (или больше чем один) тип расширенной группы родственников, аналогичный анализ, полевой или теоретический, показал бы, что у такой расширенной группы также есть своя «хартия» в части обычного права, регулирующая домовладение, которое включает в себя несколько родственных семей в узком смысле. Здесь свои правила баланса интересов между семейными подгруппами, более широкий личный состав, а материальный субстрат представляет собой совокупность смежных в пространстве частей; в пределах одного и того же пространства расположены общий символический очаг, основное жилище и другие, зависимые от него, а также некоторые предметы общего пользования — в противоположность тем, которые принадлежат составляющим расширенную группу семьям.

Хартия клана дана в мифологических представлениях об общем предке и в одностороннем акценте на установление расширенной родственной связи.

Во всех частях света мы встретимся также с локальными группами — муниципиями. Имеем ли мы дело с ордой кочевников, локальной группой австралийских аборигенов, андаманцами, калифорнийскими индейцами или обитателями Огненной Земли, повсюду мы обнаружим, что люди, живущие бок о бок, вместе занимают определенную территорию, совместно выполняют ряд видов деятельности, в которых неизбежны сотрудничество и прямая взаимопомощь, и стремятся к определенной организации. Как бы она ни была зачаточна и элементарна, эта организация предполагает заявку данной группой своих прав на землю. Очень часто это связывается с мифологическими и религиозными идеями, а также чисто юридическими притязаниями. Таким образом, в хартию локальной группы входит определение прав индивида на гражданство в муниципии, утверждение о праве группы в целом на ее землю и целый набор фактов исторической, легендарной и мифологической традиции, которые сплачивают группу воедино как выросшую из родной земли. В фарсовой форме такая хартия была заново сфабрикована в виде доктрины современного нацизма «Blut und Boden»?

Локальная группа также обладает своим личным составом, имеет более или менее развитую центральную власть, дифференцированные индивидуальные права землевладения и разделение предоставляемых группе услуг и получаемых привилегий. Все детали правила землевладения и землепользования, нормы обычного права, регулирующие принципы ведения совместной хозяйственной деятельности, определение сезонных перемещений членов группы и особенно случаев общего сбора муниципии — все это составляет нормативный аспект данного института. Территория, строения, объекты общего пользования, такие как дороги, источники, водные пути, составляют материальный субстрат данной группы. Территориальный принцип может служить основой и для более широких, провинциальных единиц, в которых объединены несколько муниципий. Здесь я опять бы посоветовал полевого исследователя изучить, какова традиционная хартия этого института, ее *raison d'être* и исторические предшественники такой группы. Ему следовало бы описать ее личный состав, обычное право, регулирующие совместные виды деятельности такой провинциальной или региональной группы,

⁵ Blut und Boden («Кровь и почва») — доктрина, провозглашающая мистическое единство почвы и крови (то есть народа); такое единство считается присущим германскому народу в отличие, например, от евреев. В гитлеровской Германии эта доктрина служила идеологическим обоснованием «национального строительства» и геополитики, в том числе борьбы «за жизненное пространство», мотивированной необходимостью «восстановить гармонию» между почвой и кровью.

и способ, которым она управляет своей территорией, богатством и материальным снаряжением, будь то оружие, церемониальные предметы или символы.

Племя — единица, к которой мы подходим, продвигаясь дальше в территориальном рассмотрении все расширяющихся видов организации и совместной деятельности. Однако, как мне представляется, неоднозначное использование этого понятия и смешение критериев нанесли вред этнографической терминологии. Я считаю, что следует различать племя как группу¹ людей, принадлежащих к одной культуре, и племя как политически организованную единицу. Племя как самая крупная единица, выступающая в качестве носителя единой культуры, состоит из людей, обладающих общими традициями, объединенных обычным правом и хозяйственными навыками, кроме того, имеющих повсюду одну и ту же организацию групп меньшего масштаба, таких как семья, муниципия, трудовая или хозяйственная группа. Наиболее характерным показателем племенного единства лично я считаю языковую общность, ведь общая традиция навыков и знаний, обычаев и верований может совместно поддерживаться лишь людьми, говорящими на одном языке. Совместная в полном смысле слова деятельность опять же возможна только между людьми, способными к речевому общению друг с другом.

Племя-нация (tribe-nation), как я предлагаю обозначить этот институт, не обязательно организовано политически. Политическая организация всегда подразумевает центральный орган власти, наделенный полномочиями управлять своими подчиненными, то есть направлять деятельность групп, составляющих данный институт. И когда мы говорим о апасте, мы предполагаем использование силы, духовной и физической. Я полагаю, что племя во втором смысле слова, племя как наиболее широкая политическая группа, или племя-государство, не совпадает с племенем-нацией. Я полностью согласен с результатами исследования профессора Лоуи, изложенными в его книге о происхождении государства⁶, где говорится, что организованные по политическому принципу группы отсутствуют в большинстве примитивных культур, которые наблюдали этнографы. Группы же, организованные по принципу культурному, имеются.

Хартию племени-нации всегда можно обнаружить в преданиях, которые имеют отношение к происхождению данного народа и определяют его культурные достижения как результаты героических деяний предков. Сюда же обычно входят и исторические легенды, традиционные генеалогии и исторические толкования, служащие для объяснения разницы между соб-

⁶ Имеется в виду книга: LOWIE R. The Origin of the State. N. Y., 1961 (впервые опубликована в 1922 г.).

ственной культурой и культурой соседей. Хартия же племени-государства есть неписанный, но всегда действующий закон, регулирующий власть, ранги и полномочия вождей. Изучение личного состава культурной группы затрагивало бы проблемы стратификации или ее отсутствия, ранга, возрастных классов, имеющих повсюду в данной культуре, а также с региональным делением. Когда региональные различия в культуре и языке значительны, перед нами может встать дилемма: мы имеем дело либо с несколькими племенами-нациями, либо с федерацией — в смысле культуры — автономных региональных подразделений одной культуры. Несложно увидеть, что представляет собой личный состав племени-государства. Его изучение включает вопросы центральной власти, полномочий вождей, совета старейшин, а также методов поддержания порядка и управления военной силой. Сюда же относятся вопросы племенной экономики, налогообложения, казны и финансирования общеплеменного предпринимательства. Что касается материального субстрата, то по отношению к племени-нации его можно определить только с точки зрения отличий — в той мере, в которой он отделяет одну культуру от всех остальных. В племени-государстве в картину материального субстрата вошли бы политически контролируемые территории, оружие для защиты и нападения, а также богатство племени, объединенное в общий фонд и используемое для политического — военного и административного — контроля.

Следуя линии исследования, отклоняющейся от территориального принципа, мы могли бы внести в наш список институтов любые организованные и кристаллизовавшиеся группировки по признакам пола и возраста. Сюда, конечно, мы бы стали включать не такие институты, как семья, где один пол дополняет другой и сотрудничает с ним, а, скажем, так называемые тотемические половые группы, возрастные классы и организованные инициационные лагеря для мужчин и женщин. Если имеется система возрастных классов, относящаяся только к мужчинам данного общества, можно сказать, что возраст и пол одновременно являются принципами дифференциации, односторонне институционализированными. Едва ли кто-либо затруднится определить здесь хартию или нормы и материальный аппарат. Мужские объединения, то есть тайные общества, клубы, дома холостяков и тому подобное, без труда могут быть включены в понятие института. Напомню, что каждая такая группа обладает своей правовой и мифологической хартией, и что это предполагает некоторое определение личного состава и норм поведения, и что каждая такая группа характеризуется своими материальными отличиями, имеет место сбора, определенную долю богатства, специфический ритуал и инструментальный аппарат.

Большую группу институтов можно включить в обширный класс, который мы могли бы обозначить как профессиональные институты или институты по роду занятий. Различные аспекты культуры: образование, экономика, правовое регулирование, магия и отправление религиозного культа — могут находить или не находить воплощение в специфических **институтах**. Здесь из функциональной теории нельзя устранить эволюционный принцип. Ведь нет сомнения, что в ходе развития человека потребность в организации хозяйственной деятельности, обучении, предоставлении магических или правовых услуг все в большей степени удовлетворялась за счет специализированных систем деятельности. Каждая группа специалистов становилась все теснее и теснее организована в профессию. Тем не менее заманчив поиск самого раннего типа групп по роду занятий — не только для ученого, работающего над широкими схемами эволюции, но и для исследователя, занятого полевой работой или сопоставительным анализом. Мало кто из антропологов **возразит**, если высказать предположение, что за магическими действиями и религиозными обрядами, за определенными техническими навыками и типами хозяйственного предпринимательства мы должны видеть действия организованных групп, каждая из которых обладает своей традиционной хартией, то есть определением, как и почему участники группы получили право сотрудничать. В каждой такой группе налицо какая-либо своя форма технического или мистического лидерства в рамках разделения функций, свои нормы поведения и, конечно, свой специфический материальный аппарат.

7. ПОНЯТИЕ ФУНКЦИИ

Я считаю, что это понятие может и должно быть приспособлено к нашему анализу **института**. Так, функция семьи — поставлять обществу новых граждан. При помощи брачного договора семья производит на свет законного отпрыска, которого требуется кормить, обучать элементарным знаниям и умениям и затем снабдить материальными благами, а также соответствующим статусом в племени. Комбинация морально одобряемого сожительства, не только в смысле половой жизни, но и для товарищеского сотрудничества, исполнения родительских обязанностей, закона наследования, то есть хартии института со всеми ее социальными и культурными следствиями, дает нам общее определение этого института.

Функцию расширенной семейной группы я бы определил с точки зрения более эффективной эксплуатации находящихся в совместном пользовании ресурсов, усиления правового контроля

внутри этой узкой и хорошо дисциплинированной единицы общества и во многих случаях — с точки зрения увеличения политического веса, то есть большей безопасности и эффективности хорошо дисциплинированных локальных единиц. Функцию института клана я вижу в установлении дополнительной сети отношений, пересекающей соседские группировки и дающей дополнительный принцип для правовой защиты, хозяйственного обмена и отправления магических и религиозных действий. Короче говоря, клановая система накладывается на те личные связи, которые распространяются на все племя-нацию, и позволяет производить значительно более широкий личный обмен услугами, идеями и товарами, чем тот, что возможен в культуре, организованной лишь на базе расширенных семейных и соседских групп. Функцию муниципии я вижу в организации коммунального обслуживания и совместной эксплуатации территориальных ресурсов в той мере, в какой это должно выполняться совместными усилиями, но в пределах доступности в повседневной деятельности.

Организованные половые подразделения внутри племени по признаку пола, так же как и возрастные классы, содействуют физически обусловленным интересам дифференциации групп людей. Если мы попробуем понять условия примитивной культуры, оттолкнувшись от того, что происходит в нашем собственном обществе, то мы увидим, что быть мужчиной или женщиной значит иметь определенные естественные преимущества и недостатки и что такое общество, где полы комбинируются, способно лучше эксплуатировать преимущества и взаимно компенсировать недостатки каждой из двух своих половин. То же касается и возрастных классов. Они определяют отведенную роль, способности и тип услуг, которые каждый класс может предоставить наилучшим образом, а также распределение долей вознаграждения в виде статуса и властных полномочий. Здесь опять же антрополог, который введет современное варварство в русло своих интересов к примитивным народам, может увидеть одни и те же главные силы, действующие в группах людей, оказывающих одни и те же услуги, разделяющих общие интересы и стремящихся к обычному для них вознаграждению, — в консервативном духе — для примитивного общества или в духе конкуренции сегодняшнего революционного западного общества.

Такой тип функционального анализа можно легко подвергнуть критике, обвинить в тавтологичностиTM и банальности, а также в использовании логического круга: ведь если функцию мы определяем как удовлетворение некоторой потребности, то можно заподозрить, что эта требующая удовлетворения потребность введена лишь для того, чтобы удовлетворить потребность функции в удовлетворении чего бы то ни было. Так, например, кланы — явно добавочный или, как кто-нибудь мог бы сказать, избыточный тип внутрен-

ней дифференциации. Так можем ли мы говорить о законно постулируемой потребности в такой дифференциации, особенно если эта потребность присутствует не всегда? Ведь кланы есть не во всех обществах, и многие общества прекрасно обходятся без них.

Я хотел бы начать с того, что сам я не отношусь к понятию функции слишком догматично. Я просто полагаю, что понятие функции — в смысле вклада конкретного института в более плотное сплетение ткани общественных отношений, в более широкое и далеко проникающее распределение услуг и товаров, а также идей и верований — скорее могло бы оказаться полезным для переориентации исследований в сторону большей жизненности их предмета и понимания культурной полезности некоторых социальных феноменов. Я также предложил бы ввести в понимание культурной эволюции понятие борьбы за выживание, но применительно не к индивидам или группам людей, а к культурным формам. Может быть, это был бы полезный принцип для исследования возможностей диффузии. Таким образом, я предлагаю ввести понятие функции применительно к определенным институционализированным группам, прежде всего в качестве эвристического приема.

8. ТЕОРИЯ ПОТРЕБНОСТЕЙ

Это понятие между тем получает серьезную поддержку еще с одной стороны. Если мы сумеем определить, что собой представляют различные потребности, какие из них фундаментальны, а какие зависят от обстоятельств, как они связаны между собой и как возникают производные культурные потребности, мы сможем получить более полное и точное определение функции и показать действительно(то) важность этого понятия. Здесь я бы считал правильным придерживаться двух аксиом. Первая: каждая культура должна удовлетворять все биологические потребности — те, что диктуются обменом веществ, необходимостью в продолжении рода, физиологически необходимыми условиями температуры, защиты от влаги, ветра и прямого вредоносного воздействия погоды, опасностью, исходящей или от животных, или от других людей, необходимостью отдыха и двигательной нагрузки для физической и нервной системы, а также регуляцией развития. Вторая аксиома в изучении культуры — в том, что каждое достижение культуры, предполагающее использование артефактов и символических систем, представляет собой инструментальное расширение возможностей анатомии человека и прямо или косвенно связано с удовлетворением той или иной телесной потребности. Если бы нам пришлось начать рассмотрение вопроса с точки зрения эволюции, можно было бы показать, что как только анатомия человека допол-

нена палкой или камнем, пламенем или покровом для тела, использование таких артефактов, орудий и приспособлений не только удовлетворяет определенную телесную потребность, но и устанавливает производные потребности. Животный организм, который изменяет температуру, пользуясь постоянным или временным убежищем, разводит огонь для защиты и обогрева, употребляет одежду или одеяла, становится зависимым от этих элементов окружающей его обстановки, от их изготовления и правильного использования, равно как и от сотрудничества с себе подобными, которое может оказаться необходимым для оперирования этими элементами.

Так, с началом любой культурной деятельности возникает новый тип потребности, тесно связанный с биологическим типом потребности и зависящий от него, но явно включающий в себя новые виды детерминизма. Животное, перешедшее от питания, получаемого в прямом контакте со средой, к пище, которая собирается, сохраняется и подвергается обработке, будет голодать, если нарушится какая-нибудь стадия этого культурного процесса. Здесь нужно зафиксировать, наряду с чисто биологической потребностью в питании, новые потребности экономического характера. Как только удовлетворение половых импульсов оказывается преобразовано в постоянное сожителство, а уход за детьми приводит к постоянному поддержанию дома и домашнего хозяйства, налагаются новые требования и условия, каждое из которых столь же обязательно для сохранения группы, как любая фаза чисто биологического процесса.

Если мы взглянем на любое сообщество, в большей или меньшей степени примитивное или даже вполне цивилизованное, мы увидим, что повсюду существует организованное снабжение племени, первично обусловленное потребностью человеческого организма в питании, но само по себе устанавливающее новые технологические, экономические, правовые и даже магические, религиозные и этические потребности. Подобно этому и продолжение рода у человека происходит не просто путем спаривания, а связано с необходимостью продолжительного ухода за потомством, воспитанием и начальным формированием члена племени. Отсюда возникает целый ряд добавочных детерминант, то есть потребностей, удовлетворению которых служат традиционное ухаживание, табу на инцест и экзогамию, выбор брачного партнера, совместная жизнь родителей и детей, а также вообще система родства — в частности счет родства и все то, что он влечет за собой в области совместной деятельности, правовых и этических отношений. Минимум условий защиты от окружающей среды, необходимый для выживания организма, удовлетворяется одеждой и жильем. Потребность в безопасности приводит к соответствующему устройству жилища и поселения в целом, а также к организации соседских групп.

Кратко рассмотрев производные императивы, порождаемые культурным удовлетворением биологических потребностей, мы увидим, что постоянное возобновление материального аппарата — это необходимость, ответом на которую служит экономическая система племени. Сотрудничество людей предполагает наличие норм поведения, санкционированных властью, физической силой или общественным договором; здесь культурным ответом окажутся различные системы управления, примитивные или высокоразвитые. Обновление личного состава каждого из составляющих общество институтов требует не только продолжения рода, но и соответствующих систем обучения. Организация силы и принуждения для поддержки власти и защиты функционально связана с политической организацией внутри каждого института и на поздних этапах развития выражается в образовании специальных групп, которые мы определили как политические единицы или прототипы государства.

Далее, я полагаю, что нам нужно согласиться с тем, что с самого начала развития культуры необходима ее передача при помощи символически оформленных общих принципов. Знание, частично воплощенное в навыках ручного труда, но также сформулированное в принципах и определениях, касающихся технологических процессов, также обусловлено прагматической, инструментальной необходимостью; этот фактор не мог не присутствовать уже в самых ранних проявлениях культуры. На мой взгляд, магия и религия могут быть функционально истолкованы как необходимые дополнения к чисто рациональным и эмпирическим системам **мысли** и традиции. Использование языка для отсылки к прошлому сразу указало бы людям на ненадежность их чисто интеллектуальных предсказаний. Заполнение пробелов в знаниях и лакун в определении того, как сложится будущее, вело человека к утверждению о наличии сверхъестественных сил. Возможно, идея о продолжении жизни после **смерти** была одной из самых ранних мистических гипотез, связанной с некоторыми глубинными биологическими устремлениями организма, но и несомненно полезной для стабильности социальных групп и для формирования представления о том, что человеческие силы не столь ограничены, как свидетельствует чисто рациональный опыт. Идеи о том, с одной стороны, что человек способен управлять некоторыми элементами судьбы, а с другой — что от природы исходит добрый или мстительный ответ на действия человека, содержат в себе ростки более высокоразвитых понятий, таких как Провидение, цель творения и цель человеческого существования. Функциональное объяснение искусства, рекреации и публичных церемониалов могло бы апеллировать к прямым физическим реакциям организма на ритм, звук, цвет, очертание, форму и к их комбинациям. В декоративных искусствах функциональный подход учел бы навыки ручной работы и техническое совершенство и установил бы их связь с религиозным и магическим мистицизмом.

9. ВЫВОДЫ

Разумеется, все сказанное выше я рассматриваю лишь как предварительный набросок. Необходим более полный и конкретный ответ на вопрос, могут ли явления культуры изучаться с точки зрения их включенности в естественные обособленные единицы организованного поведения. Я думаю, что понятие института вместе с определением структуры института и полным списком основных типов институтов будет лучшим ответом на этот вопрос.

Теория потребностей и их возникновения дает нам более определенное функциональное понимание связи между биологическим, физиологическим и культурным детерминизмом. Я не вполне уверен, что мои краткие замечания о функции каждого типа институтов останутся без поправок. Но, как мне кажется, мне удалось с функциональной точки зрения связать различные типы культурных ответов: экономические, правовые, образовательные, научные, магические и религиозные — с системой потребностей, биологических, производных и интегративных.

Функциональная теория в том виде, в каком она здесь представлена, претендует на то, чтобы стать руководством как для полевой работы, так и для сравнительного исследования явлений культуры. В качестве рабочего приема она предлагает «раскладывать» культуру на институты и их аспекты. Полевому исследователю, вооруженному картами-путеводителями в виде списков возможных типов институтов и т. д., будет проще вычленять и связывать между собой наблюдаемые явления, потому что эта теория направлена прежде всего на то, чтобы дать полевому исследователю ясную перспективу и полные инструкции касательно того, что наблюдать и как фиксировать результаты.

Функционализм — и это я хотел бы подчеркнуть — вовсе не враждебен ни изучению распределения культурных явлений, ни реконструкциям прошлого с точки зрения эволюции, истории или диффузии. Он лишь настаивает на том, что, пока мы не определили функции и форму явлений культуры, мы можем прийти к таким фантастическим эволюционным схемам, как выдуманные Морганом, Бахофеном или Энгельсом, или же к таким отрывочным интерпретациям изолированных объектов, как у Фрэзера, Бриффолта и даже Вестермарка. Или наши труды пропадут даром, как труды исследователя распределения явлений культуры, который наносит на карту фиктивные или несуществующие сходства. Таким образом, функциональная школа настаивает, что функционализм в принципе пригоден в качестве метода для предварительного анализа культуры и предоставляет антропологу единственные действительно работающие критерии для сопоставления явлений культуры.

СЭР ДЖЕЙМС ДЖОРДЖ ФРЭЗЕР: Очерк жизни и творчества (1942)

ВВЕДЕНИЕ

СМЕРТЬ Джеймса Джорджа Фрэзера 7 мая 1941 года символизирует конец эпохи. Фрэзер был последним представителем классической британской антропологии. Лучше, чем кто-либо из наших современников, он представлял это течение в гуманитарной науке, черпавшее вдохновение в сравнительном изучении человека ради постижения греческой и латинской культур и культуры Древнего Востока. Возможно, его имя станет последним в ряду великих филологов-классиков. Анатолий Франс сравнивал его с Монтескье — сравнение, не лишенное верности масштаба, хотя, может быть, и не вполне точное. В том же духе мы могли бы косвенно сопоставить Фрэзера с Джонатаном Свифтом, или Фрэнсисом Бэконом, или даже с Томасом Мором. Но по прямой линии он, безусловно, был наследником таких фигур, как Тайлор, лорд Эйвбери, Гердер и Лессинг, Винкельман и Ренан.

Фрэзер родился, сформировался и работал в эпоху, когда гуманитарные штудии еще могли существовать в форме неспешных занятий, никак не связанных с практической жизнью. Его знания были обширны, а эрудиция всеохватна. Он мог спорить о физике с Кельвином, Максвеллом или Томсоном, он хорошо разбирался в биологии и других естественных науках; он писал очерки и стихи в стиле Аддисона и Лэмба. Гомера он читал по-гречески, Овидия и Вергилия — на латыни, а Библию — на арамейском. Юность он провел в своем любимом Тринити-колледже в Кембридже, где и проявил себя. Этот колледж был для аспиранта цитаделью науки, как дом для англичанина — его крепостью. Первая мировая война, во время которой Фрэзер работал над окончательной двенадцатитомной редакцией «Золотой ветви», нанесла смертельный удар по занятиям классической филологией, по гуманитарной науке и в целом изящной словесности. Вторая мировая война, которую Фрэзеру уже не суждено было пережить, похоже, навсегда вычеркнула из нашей цивилизации фигуру ученого-гуманитария, равно как и фигуру джентльмена.

1. ПАРАДОКСЛИЧНОСТИ ФРЭЗЕРА И ЕГО ТРУДОВ

Непросто было понять Фрэзера как человека: в чем-то он разочаровывал, был полон противоречий и парадоксов. Вопреки всей широте его эрудиции и интересов он мог быть фанатично привязан к узким рамкам теоретических взглядов или предрассудков. С готовностью пересматривая свои выводы, если им противоречили факты, он тем не менее не терпел, когда кто-то возражал ему лично, и никогда не вступал в спор. Страстно влекомый ко всему необычному, странному и экзотическому в человеческой жизни, он запросто мог быть выбит из колеи встречей с необычным человеком и с большим трудом приспособлялся к личным контактам с непривычными ему людьми. Будучи по природе человеком скромным и склонным избегать внимания к своей личности, он достиг высших формальных почестей и отличий, доступных в его положении.

Своей мирской славой он во многом обязан стараниям леди Фрэзер, взявшей на себя заботу о его карьере. Самому Фрэзеру блеск и огни публичного признания внушали отвращение, с которым он стоически справлялся. Последнее же слово было за леди Фрэзер. Те из нас, кто был знаком с этой талантливой, энергичной, внушавшей почтение и даже трепет подругой жизни Фрэзера, становились равно преданы им обоим. Обходясь без наград, титулов и почетных степеней, она помогла Фрэзеру в работе, занималась переводом его книг, вела его обширную переписку и поддерживала отношения с другими учеными. При всем том леди Фрэзер, несомненно, оставалась для большинства друзей ученого тайной, загадочной была и ее роль в отношении того места, которое Фрэзер занимал в академической среде.

Я был знаком с Фрэзером на протяжении тридцати одного года. Я имел возможность наблюдать, как он общался с коллегами-антропологами. Я пытался понять его способ подхода к проблеме, метод работы с фактами и развертывания теоретических построений. Поэтому мне известно, что личными контактами или своими работами он вдохновлял многих, может быть, даже большинство современных мыслителей и авторов в сфере антропологии, социологии и классической филологии. Между тем ему всегда было очень трудно затронуть суть вопроса в личной беседе. Великий исследователь человека редко бывал способен к взаимодействию с другим человеком, к обмену знаниями и мнениями, что обычно свойственно настоящему учителю. Для этого нужно было ожидать тех вдохновенных моментов, когда он начинал импровизировать и произносил отрывки прекрасной прозы — такие же мы находим и в его сочинениях. Хорошо известны его неподдельный интерес ко всякому новому факту, открытому в полевой работе, и его способность поддерживать своими

письмами ученого, находящегося в поле. Когда я работал в Новой Гвинее и Меланезии, письма Фрэзера с его советами, вопросами и замечаниями помогли мне больше, чем что-нибудь другое.

Он был плохим оратором и посредственным лектором. Он явно испытывал страх перед публичными выступлениями и предпочитал зачитывать лекции, а не импровизировать. В сочинениях он отчетливо сформулировал свою позицию и развернуто выразил свои стойкие предубеждения. Например, он отвергал психоанализ и все, что с ним связано. Его было невозможно убедить почитать какие-нибудь работы Фрейда и его учеников, несмотря на то что вклад Фрейда в антропологию базируется на материалах Фрэзера. Хотя он был поклонником и последователем Робертсона Смита, он так и не смог полностью оценить роль французской социологической школы Дюркгейма, развивавшей социальный взгляд Робертсона Смита на религию.

Фрэзер последовательно избегал споров и публичных дискуссий. Когда «Золотая ветвь» была буквально «взята на абордаж» в рецензии Эндрю Лэнга, где тот высмеивал теории Фрэзера и назвал их последователей «овощной» или «Ковент-Гарденской» антропологической школой, Фрэзер был так огорчен и раздосадован, что, как он сказал мне, был вынужден прервать работу на несколько месяцев. После этого случая Фрэзер никогда больше не читал критических статей и рецензий на свои книги.

Таким образом, Фрэзер — не преподаватель в узком смысле слова; он не был способен диалектически развернуть ясные аргументы и защитить их в споре. Мало что из его чисто теоретических положений может быть принято в том виде, в котором они выдвинуты. И все же Фрэзер был и остается одним из самых великих в мире учителей.

Около полувека полевая этнографическая работа находилась под властью идей Фрэзера. Таковы исследования Файзона и Хоуитта¹, а также Спенсера и Гиллена² в Австралии, знаменитая Кембриджская экспедиция в Торресов пролив под руководством А. Хаддона в сотрудничестве с Риверсом, Селигманом и Майерсом, работа Жюно, Роскоу, Смита и Дэйла, Торди и Ратрея³ в Африке — вот толь-

¹FISON L., HOWITT A. W. Kamilaroi and Kumai: Group marriage and relationship. L, 1880.

²SPENCER W. B., GILLEN F. J. The native tribes of Central Australia. L, 1899; The northern tribes of Central Australia. L, 1904.

³Малиновский имеет в виду, в частности, следующие работы: JUNOD H. A. The Life of a South African Tribe. 2 vols. L, 1912; ROSCOE J. The Baganda. An account of their native customs and beliefs. L, 1911; SMITH E. W., DALE A. M. The Ila-speaking peoples of Northern Rhodesia 2 vols. 1920; RATTUAY R. S. Hausa Folk-Lore, customs, proverbs etc. collected and transliterated with English translation and notes. 2 vols. N. Y., 1913.

ко некоторые самые выдающиеся имена, — все эти исследования выполнены под духовным руководством Фрэнсера.

Мы уже упомянули Зигмунда Фрейда, который, анализируя факты из области антропологии, черпал их у Фрэнсера. С самого начала и до сих пор работы, выполненные Юбером и Моссом, Леви-Брюлем, Бугле и Ван Геннепом — представителями французской социологической школы, во главе которой стояла доминирующая личность Дюркгейма, были бы немислимы без вдохновляющего влияния достижений Фрэнсера. В Германии Вундт, Турнвальд, К. Т. Пройс и многие другие строили свои идеи на прочном фундаменте, заложенном Фрэнсером. В Англии такие авторы, как Вестермарк и Кроули, Гильберт Меррей и Джейн Харрисон, Сидни Хартленд и Эндрю Лэнг, исходят из идей Фрэнсера и сверяются по нему, даже если с ним не согласны. Блестящий и вдохновляющий исследователь Р. Р. Маррет из Оксфорда в своих трудах проецирует теории Фрэнсера на материал более тонкий и более аналитически разработанный, но менее оригинальный и широкий. Продолжая традицию Фрэнсера, Э. Джеймс (Е. О. James) в своих превосходных недавних работах с помощью антропологического анализа вносит вклад в понимание сегодняшних проблем.

Фрэнсер повлиял на таких людей, как Анатолий Франс, Бергсон, Арнольд Тойнби и О. Шпенглер. Больше, чем какой-нибудь другой автор, он открывал своим читателям доступ к этнографическим данным и вдохновлял многих мыслителей-первопроходцев истории и психологии, философии и морали. Это становится видно, если перечислить темы, которыми антропология затронула или подтолкнула исследования в других областях: табу и тотемизм, магия и экзогамия, примитивные формы религии и развитие политических институтов. Со всеми этими темами впервые работал и наиболее адекватно их трактовал именно Фрэнсер.

На личности этого великого шотландского ученого, его учении и его творчестве лежит отсвет парадокса, свойственного его работам. Даже преданный почитатель порой удивляется, столкнувшись с очередным наивным теоретическим доводом «Золотой ветви» или некоторых других его книг. Кажется, что его неспособность убеждать противоречит его мощи, способной вдохновить и обратиться в свою веру.

Как мне представляется, объяснение парадокса Фрэнсера лежит в специфическом сочетании достоинств и недостатков его мышления. Он не диалектик и даже, может быть, не мыслитель-аналитик. Но, с другой стороны, он наделен двумя великими достоинствами — это визионерская мощь художника, способного создавать свой собственный мир, и присущая подлинному ученому способность интуитивно отделять закономерное от случайного, основное от вторичного.

Из первого достоинства проистекает очарование стиля, умение обратить монотонные длинноты этнографических отчетов в драматическое повествование, создать зримые образы далеких стран и экзотических культур — те из нас, кто по прочтении Фрэнсера там побывал, лучше могут оценить это.

Его научная интуиция породила эмпирическую направленность его творчества. Это приводило к тому, что он перерывал этнографическую литературу — очень часто уже сформулировав какую-нибудь невразумительную теорию — и извлекал оттуда данные, которые нередко камня на камне не оставляли от его собственных предположений, но открывали нам достоверные факты о магии или религии, родстве или тотемизме в реальной перспективе и достоверном контексте этих явлений, которые представляли нам столь живыми и словно дышали человеческими желаниями, верованиями и интересами. Отсюда этот необычайный дар Фрэнсера преобразовать сырой материал эрудиции в удивительную архитектуру фактов, в которой уже были заложены в зародыше многие теории, позже отлитые в слова другими. Большинство трудов классической эволюционной и сравнительной школы угнетает нас нескончаемыми перечислениями этнографических наблюдений. Преображенные Фрэнсером, они оживают в «Золотой ветви», делают «Тотемизм и экзогамию» интересной и полезной книгой, а «Фольклор в Ветхом Завете» превращают в настоящую антропологическую сагу.

Под властью своей фантазии Фрэнсер жил в некоем очень реальном и, с его точки зрения, объективном мире. Он придавал своим теориям форму, вылепливая их из пластичного материала наблюдений, собранных по всему свету и им же самим переименованных, так что его факты без всякого преувеличения подтверждают истинность его пусть и интуитивных взглядов. Этим объясняется постоянный интерес Фрэнсера к полевым исследованиям и тот факт, что он редко — если вообще когда-нибудь — интересовался теориями. Он любил дополнения к живой картине собственного мира — драме человеческого существования. Но он не производил никаких хирургических вмешательств в этот мир, то есть подвергал теоретической критике. Вот почему ирония Эндрю Лэнга была для Фрэнсера не личным оскорблением, а святотатственным покушением на Вирбия, Осириса и Бальдура Красивого. Теорию инцеста Вестермарка Фрэнсер весьма непочтительно заклеил как «ублюдочную имитацию науки». Она раздражала его не потому, что противоречила ему, Фрэнсеру, лично, а потому, что его любимые дикари, насколько он знал их, сочли бы столь беспомощное представление об инцесте бестолковым и непонятным. При всем своем несколько жеманном пренебрежении психоанализом Фрэнсер настаивал, что примитивному человеку свойственны промискуитет и инцест. С почти материнской заботой о дикарях он восхищался

их развлечениями и удовольствиями, в то же время искренне сожалел об их греховности.

В реакции Фрэнсера на критику и в его собственной критике или неприятии каких-то взглядов никогда не было ничего мелочного, злого, завистливого и переходящего на личности. Я не знал никого скромнее, почтительнее в своей любви к фактам и столь безразличного к хуле и похвалам. Из всех его качеств, наверное, именно эта подлинная преданность предмету своих научных и художественных интересов и полное небрежение личным успехом придавали величие этому художнику, ваявшему теорию из жизни первобытного человека.

2. МЕСТО ФРЭЗЕРА В РАЗВИТИИ ЭТНОЛОГИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ

Фрэнсер — представитель эпохи в антропологии, которая заканчивается с его смертью. Во всех своих непосредственно теоретических разработках он эволюционист, интерес которого устремлен к «примитивному», касается ли это человечества в целом или конкретных верований, обычаев и форм поведения современных «дикарей». В своей работе он следует сравнительному методу, собирая и сопоставляя данные со всего света, относящиеся ко всем уровням развития и ко всем культурам. Сравнительный метод в сочетании с эволюционным подходом предполагает существование некоторых предпосылок общего характера. В чем они заключаются? Люди принципиально схожи между собой. Постепенно развиваясь от некоторого примитивного уровня, они проходят различные стадии эволюции. Общая мера их действий и их мыслей может быть открыта индуктивным путем, если обработать обширный массив данных, сличая их между собой. В этом подходе понятие пережитка получает первостепенную важность для эволюциониста. Оно служит ключом для понимания преемственности в рамках эволюционных преобразований и связующим звеном между стадиями. То, что было живым и стойким верованием на одном уровне, на уровне более высоком становится суеверием. Формы брака и родственных отношений могут застыть в виде системы терминов и таким образом выжить в языке, хотя прошло много времени с тех пор, как перестали существовать групповой брак или промискуитет. Продвигаясь в глубину эволюционных уровней развития, мы достигаем самой примитивной из доступных стадий, то есть «истоков» институтов, обычаев и идей.

Фрэнсер никогда не излагал целиком и последовательно теоретических принципов эволюционизма. В его работах мы не найдем ни точного определения таких понятий, как «истоки», «стадия»,

«пережиток», ни даже схемы, которая бы показала нам, как он представлял себе ход эволюции и **движущие** силы «прогресса». Но читателю, который внимательно ознакомился хотя бы с несколькими страницами его работ, становится очевидным, что всеми этими понятиями Фрэнсер пользовался и в объяснении явлений постоянно применял эволюционную и сравнительную схемы.

Он был принципиальным приверженцем психологического истолкования верований и поведения человека. Его теория магии как результата ассоциации идей и его три последовательно высказанные гипотезы о происхождении тотемизма как верования во «внешнюю душу», «магическое стимулирование плодородия» и «воплощение животного» задуманы в перспективе индивидуальной психологии. Те, кто знаком с его интерпретацией табу, различных аспектов тотемизма, развития магии, религии и науки, представляют себе, что повсюду в своих теоретических построениях Фрэнсер мало внимания уделяет проблемам социальной психологии. Как уже говорилось, к психоанализу он вообще относился враждебно, а бихевиоризм никогда не был частью языка, на котором он говорил и которым он мыслил.

Хотя Фрэнсер и находился под влиянием Робертсона Смита, первого современного антрополога, установившего социологическую точку зрения на религию, ни в одном из изложений своих теорий он не раскрывал собственно социальные аспекты явлений. Это видно из его согласия с теорией Моргана о первобытном промискуитете и развитии форм брака. Фрэнсер никогда не осознавал социального фактора в фольклоре и мифологии. Для него магия и религия — все еще по сути «философия жизни и судьбы», как они могли представляться мышлению первобытного человека, дикаря, варвара или древнего грека или римлянина. Едва ли он хоть в каком-нибудь из своих теоретических комментариев следует принципу Робертсона Смита, гласящему, что религия есть верование организованной группы людей и что оно не может быть понято, пока мы не рассмотрим систему догматов как часть организованного **культа** и традиции коллектива.

Фрэнсер все еще склонен связывать табу с «амбициями и алчностью вождей и жрецов», которые используют «анимистические верования для укрепления своей власти и умножения богатства». Тот факт, что табу — лишь малая часть законов и обычаев первобытного общества и что законы и обычаи не могут быть объяснены как «суеверия» или «политическое и религиозное надувательство», Фрэнсер нигде не объясняет. Те же самые замечания могут быть отнесены к четвертому тому «Тотемизма и экзогамии», где рассматриваются экономика, искусство и познание у примитивных народов.

Совершенно другой Фрэнсер выступает на сцену, как только отзвучали его краткие вступительные замечания. Он ведет читателя

за собой по австралийским пустыням, тропическим джунглям Амазонки и Ориноко, степям Азии и африканским нагорьям. Его интерпретация фактов строго привязана к контексту, различные аспекты культуры и интересы человека у него всегда взаимосвязаны, комментарии и привлекаемая по ходу информация озарены светом подлинного прозрения, постигающего побуждения людей. Несложно показать, что Фрэзер близко подходит к психоаналитической трактовке подсознательных и бессознательных мотивов поведения. Подтверждение легко увидеть в том, как данными Фрэзера пользуются Фрейд, Ранк и Рохейм. В своей способности истолковать побуждение и мысль, основываясь на действии, в своем убеждении, что доверять следует делам, а к словам можно относиться с недоверием, Фрэзер, в сущности, является бихевиористом в социальном смысле. Его бихевиористская тенденция проявляется в стремлении документально связать все психологические истолкования с данными о формах поведения.

Склонность Фрэзера усматривать в антропологических фактах неотъемлемую часть жизни людей, в контексте культуры в целом и даже на фоне ландшафта и естественной среды обитания, отчетливо проявляется во всей своей красоте уже в его комментарии к переводу «Описания Греции» Павсания (1898) и достигает зрелости в «Золотой ветви», где за не вполне удовлетворительным истолкованием магии следует серия картин, где нашему взору предстает колдун как вождь или верховный жрец, колдун в роли охранителя почвы, военачальника и попечителя плодородия у людей и в природе.

Прочитайте один за другим тома этого длинного цикла, и вы найдете там энциклопедию фактов, касающихся первобытного отношения к природе, ранних форм политической организации, табу и других норм права. Страсть Фрэзера к исследованию не только главной дорожки, но и всех побочных путей и перспектив, открывающихся на каждом шагу, заключает в себе возможность более полных и здоровых теоретических истолкований, чем те, которые в явном виде формулирует сам автор. Его обсуждение представлений о влиянии половых отношений у человека на плодородие содержит ряд идей, позднее сформулированных психоанализом, но факты, на которые они опираются, собраны воедино безошибочной интуицией Фрэзера. Список запретов и правил поведения, которые он включает в число «табу», содержит обширный материал для изучения права у примитивных народов. И здесь, если следовать рассуждениям Фрэзера, мы понимаем, что первобытное право относится к действиям, интересам и претензиям, которые, с одной стороны, связаны с жизненно важными проблемами человека, пищей, половой жизнью, общественным и имущественным положением, а с другой — обязательно должны ограничиваться и вводиться в определенные рамки, потому что сам их предмет искушает человека нарушить правила обычая.

Тома, посвященные земледельческому ритуалу, богам и богиням плодородия, а также магическим и религиозным представлениям о календарном цикле, содержат живую по сей день теорию, заключенную в самом изложении фактов. Фрэзер, интуитивно связавший ритуал и практические действия по производству продовольствия, весьма многословно сообщает нам о том, что религиозные и магические верования всегда работали как упорядочивающее, интегрирующее и организующее начало и на примитивном уровне, и на более высоких уровнях развития человека. Мы видим, что магия — не пустое заблуждение, а тот кристаллизованный оптимизм надежды, который влечет человека, убежденного в достижимости желанного, вперед к осуществлению его целей. Мы видим также, что социальная роль лидера, вождя или царя в ранних формах общества определяется не только его способностью эксплуатировать себе на пользу суеверия простых людей. Лидерство в примитивном обществе видится как воплощение убеждения человека в том, что индивид, умеющий руководить практическими делами, способен манипулировать сверхъестественными стихиями судьбы и удачи. И именно прагматическая, внутренне присущая магии и религии ценность обеспечивает их устойчивость и жизнеспособность.

Художественное мастерство Фрэзера, равно как и его здравый смысл в достижении научного синтеза разрозненных этнографических данных, лучше всего проявляются в описательных томах «Тотемизма и экзогамии». Фрэзер описывает тотемистические верования и ритуалы в контексте социальной и политической организации каждого племени. Мы находим здесь описание хозяйственного и общественного устройства, понятий права и верований общего характера, военной деятельности и церемоний. Все этому, как правило, предпослана картина ландшафта и отчет о природном окружении, в котором туземцы живут и откуда они черпают средства к существованию. Во многих отношениях «Тотемизм и экзогамия» представляет собой чуть ли не лучшую вводную книгу для молодых антропологов, потому что здесь дана более простая, более привлекательная и более комплексная картина целого ряда племенных культур, чем в какой-либо другой из известных мне книг. Лишь недавно появилась сравнимая с этой книга, а именно «Наши первобытные современники» Дж. П. Мердока¹, приближающаяся по стилю и качеству изложения к Фрэзеру и при этом охватывающая более широкий материал и содержащая более точную информацию.

Возможно, три тома «Фольклора в Ветхом Завете», а также поздние работы Фрэзера о бессмертии «Поклонение природе» и «Страх перед мертвыми» дают менее полную контекстуальную информацию о верованиях, чем описательные главы «Тотемизма

и экзогамии». Но даже здесь художественное мастерство Фрэзера и его любовь к целостности и всеохватности делают его книги столь же поучительными, сколь и приятными для чтения.

Среди работ сэра Джеймса Фрэзера особого внимания заслуживает тонкий томик, озаглавленный «Задача Психеи» («Psyche's Task») и позже переизданный как «Заступник дьявола» («The Devil's Advocate»). В каком-то смысле это, наверное, самый крупный и оригинальный вклад Фрэзера в теорию эволюции человечества. Основная его идея вращается вокруг связи магических и религиозных воззрений с некоторыми фундаментальными институтами человеческого общества. Рассматривая управление, частную собственность, брак и уважение к человеческой жизни, Фрэзер показывает, в какой степени их установлению и развитию послужили ранние «суеверия». Он работает скорее с этическими понятиями, чем с научными идеями. В большинстве его аргументов противопоставляются хорошее и плохое, суеверие и рациональное знание. Он даже говорит нам, что «эти институты иногда бывали выстроены на прогнившей основе».

И все же даже здесь здравый смысл приводит Фрэзера к предостережению читателя — и к противоречию самому себе. «...Существуют серьезные основания полагать, что они (обсуждаемые институты) стоят на чем-то гораздо более прочном, нежели суеверия. Ни один институт, основанный исключительно на суеверии, то есть на самообмане, не может существовать долго. Если он не отвечает какой-либо действительной потребности человека, если его основания не лежат глубоко в природе вещей, он должен отмереть, и чем скорее, тем лучше». Противоречие налицо. Сначала говорится, что эти институты иногда покоятся на прогнившем фундаменте, а затем утверждается, что их основа должна быть глубоко укоренена в природе вещей. Решение указано самим Фрэзером. Такие институты, как брак, закон, собственность или управление, действительно «отвечают **потребности** человека». Если бы Фрэзер полнее изучил природу этих потребностей, он смог бы прежде всего дать нам верную теорию «источков» институтов в человеческом обществе и таких аспектов культуры, как закон, управление, хозяйство и социальная организация. Он открыл бы, что формы организации у человека, которые просуществовали от самого начала и до наших дней, такие как семья, родство, локальная группа (муниципалитет) и государство, отвечают вполне определенным потребностям организованной жизни человека. Он мог бы показать — и показать убедительно и корректно, — что определенные формы магии и религии внесли свой вклад в поддержание и развитие некоторых аспектов согласованной деятельности человека и образования **групп**.

В том виде, в каком существует эта подталкивающая к размышлению работа, каждая из четырех глав «Задачи Психеи» оканчивается знаком вопроса. После обсуждения роли магии в управлении

говорится, что «многие народы относились к своим правителям, будь то вожди или цари, с суеверным страхом, как к существам высшего порядка, которые наделены могуществом, недоступным простым людям». Здесь сами приводимые Фрэзером факты показывают, что, как уже отмечалось, власть в качестве жесткой основы порядка и управления необходима в доме, муниципалитете и племени. Суеверный благоговейный страх и почтение первобытных людей перед их вождями — побочный продукт убеждения в том, что лидер руководит в силу своей власти, опыта, маны или святости.

В обсуждении вопроса частной собственности мы еще раз встречаемся с **утверждением**, что суеверный ужас работает «как властная причина, удерживающая людей от воровства». И все же понятие воровства подразумевает существование частной собственности. Частная собственность как юридически определенное исключительное право на использование орудий и потребление товаров необходима, а отсутствие такого принципа привело бы к хроническому хаосу и дезорганизации даже самых простых видов деятельности примитивного человека. Будучи однажды установлена, частная собственность находится под защитой религиозных верований и магии, а также светских санкций.

Брак и семья в своих истоках соответствуют культурной потребности преобразования физиологического продолжения рода в организованную и законным образом учрежденную форму совместной жизни и сотрудничества. Таково происхождение брака. А контроль за «половой аморальностью в форме адюльтера, блуда или инцеста» производится различными средствами, одно из которых — магические верования. В этой главе Фрэзер оказывается в сложной сети противоречий. Как последователь Моргана, Макленнана и Бахофена, он предполагает **существование** первобытного промискуитета. Он не показывает, каким образом брак развивается из этого первоначального состояния. Тем не менее, как мы предполагаем, очевидно, что брак и семья составляют начала человеческой культуры — это предположение теперь повсеместно принято современными антропологами, — и мы не можем даже ставить себе задачу проследить исходные соображения половой морали. Ибо в условиях промискуитета или группового брака таковые не существовали бы вовсе.

Говоря об уголовном праве, Фрэзер пытается показать, что «боязнь духов, особенно духов убитых» сыграла здесь большую роль. Современный антрополог по этому поводу стал бы **настаивать**, что ранние формы уголовного права были необходимой предпосылкой выживания группы. А боязнь духов умерших стала результатом чувства греха, связанного с убийством. Как таковая она, возможно, и вписывается в картину, но ведь для эволюциониста **действительная** проблема — обнаружить, как уголовное право воз-

нико. И только после этого мы сможем понять все верования, связанные с преступлением, и рассмотреть их в верной перспективе.

Так или иначе, сама проблема, поставленная Фрээрером в этой книге, а именно отношение между верованием и организацией институтов в человеческом обществе, занимает огромное место в современной антропологии.

3. КРИТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ НЕКОТОРЫХ ЧАСТНЫХ ТЕОРИЙ

Из достижений Фрээрера наиболее известна теория магии в ее отношении к религии и науке. Своим существованием магия, по Фрээреру, обязана одному важнейшему представлению первобытного человека. Автор применяет — причем ошибочно — принцип ассоциации идей и переносит его на теорию естественных процессов. Два принципа магии состоят в том, что подобное производит подобное и что предметы, бывшие однажды в соприкосновении, продолжают влиять друг на друга на расстоянии. Фрээрер обозначает эти принципы как законы первобытного магического мировоззрения. «Хотя эти законы, разумеется, не сформулированы на словах и даже абстрактно не осознаны дикарем, подспудно он тем не менее верит, что они управляют ходом вещей в природе независимо от воли человека». Открыв их однажды, дикарь применяет эти законы и верит, что способен «по желанию манипулировать некоторыми природными силами».

В свете современных антропологических знаний эта теория магии, одновременно являющаяся еще и теорией первобытного мировоззрения, несостоятельна. Теперь мы знаем, что первобытному человеку были известны истинные, научные законы естественных процессов. Знаменательно, однако, что сам Фрээрер в конце «Золотой ветви» формулирует следующий здравый принцип: «...Если в рубрику науки мы можем занести все те простые истины, извлеченные из наблюдения природы, запасом которых люди обладали во все века», то наука должна была существовать от начала времен.

Это действительно противоречие, ведь вся вступительная часть «Золотой ветви» основана на тезисе о принципиально магическом характере первобытного мировоззрения и поведения. И все же по ходу изложения фактов Фрээрер подтверждает не свою несостоятельную теорию магии как ошибочного применения принципа ассоциации и даже не свою эволюционную трехстадийную теорию, а вполне здравый и правильный взгляд, согласно которому наука, магия и религия всегда держали под контролем разные фазы поведения человека. Ведь они **сосуществуют** и вместе с тем различаются по сущности, форме и функции, как свидетельствуют приводимые

Фрээрером факты. Реальная проблема здесь — определить, что они делают для человека и где лежат их психологические, социальные и прагматические основания. Прочтите любое место «Золотой ветви» и проследите занятия по добыванию пищи у первобытных народов или у крестьян, будь это охота, рыболовство или земледелие. Вы увидите, что эти люди ведут себя рационально на основе своего научного знания. Изучите австралийцев, американских индейцев или полинезийцев, и вы обнаружите, что их обычаи и принципы родства и вождества эффективны, то есть рациональны. Вы узнаете также, что к магии и религии обращаются только по случаю таких событий, как дождь или солнечная погода, удача охотника или везение рыбака, или же в таких жизненно важных ситуациях, когда человек может лишь молиться и пытаться умиловить своих богов, а собственными знаниями и рациональными усилиями может достичь очень немногого.

Можно было бы взять те же факты, собранные Фрээрером, и основные очертания принципа, который содержится в изложении этих фактов, и сформулировать теорию познания, магии и религии, в основе своей соответствующую скорее интуитивной трактовке Фрээрером его материала, нежели его теоретическим взглядам, высказанным в явном виде.

Мы могли бы заключить, что на всех стадиях развития и во всех концах света человек обладает знанием, обоснованным эмпирически и обработанным логически. Даже самые простые техники первобытного человека: добывание огня, изготовление орудий и жилища — предполагают знание материала, процесса придания ему формы и его использования. Эти знания рациональны, потому что они адекватны природе вещей. Первобытный австралиец знает свою среду, привычки животных, на которых он охотится, и растения, которые он собирает, ведь без таких знаний он бы умер от голода. В собирательстве, охоте, рыболовстве, изготовлении оружия и утвари он руководствуется своим знанием, заставляющим его рациональным образом согласовывать усилия участников группы. Знанием, на деле являющимся научным знанием и всегда главенствующим в отношениях человека со средой. Это прочная опора во всех его жизненных интересах. Без знания и без строгой приверженности знанию культура не смогла бы выжить. Оно составляет, таким образом, несущий стержень культуры с самого ее начала. В социальном плане знание и владение техникой лежат в основе лидерства и выдвижения индивида вперед. Человек, умеющий организовывать группу и руководить ею на охоте, во время путешествия, переноса лагеря или дальней торговли экспедиции, — ее естественный лидер. Так что, насколько это нам уже известно, проблема самых ранних форм правления не может быть разрешена простой ссылкой на магию, религию или любое другое «суеверие».

Нужно принимать в расчет знания людей, прагматические интересы и их воплощение в коллективных действиях.

Магия как верование в то, что результат может быть достигнут при помощи заклинания и магического обряда, входит сюда как дополнительный фактор. Он всегда появляется в тех фазах человеческой деятельности, когда знание подводит человека. Так, первобытный человек не умеет манипулировать погодой. Опыт учит его, что сколько бы он ни наблюдал погодные явления и ни думал о них, собственными силами он не способен вызвать дождь, ясную погоду, ветер, жару или холод. Поэтому он управляется с ними посредством магии.

Первобытный человек владеет лишь элементарными познаниями в области здоровья и болезней. Из прагматических соображений и чисто эмоционально он крайне противится появлению болезни. Человеческая психология и общественные отношения упорно склоняют человека к мистической теории болезни, согласно которой она происходит из злого умысла других людей. И во многих отношениях такая теория колдовского воздействия работает, потому что она переносит неизбежные и вне власти человека находящиеся судьбы в сферу манипуляций злого умысла. Больному и в примитивном, и в цивилизованном обществе хочется, чтобы что-нибудь делали с его болезнью. Он жаждет чуда, а убеждение, что дело рук злого колдуна может быть повернуто вспять более сильным дружественным ведовством, может даже помочь организму сопротивляться болезни уже самой верой в то, что против болезни предпринимается нечто действенное.

Магия, включая колдовство, обладает, таким образом, своими практическими и социальными аспектами, позволяющими объяснить **устойчивость** ее существования. С точки зрения психологии магия во всех своих формах предполагает такое отношение к событиям, когда на их ход можно влиять заклинанием или обрядом, укрощая случайность и вновь призывая на помощь удачу. Форма обряда или заклинания стоит в точном соответствии с этой позитивной прагматической **функцией**. Это всегда провозглашение желаемой цели, разыгрываемое словом и действием. Теперь мы можем переформулировать теорию Фрэзера: психологическую основу магии составляет не ассоциация идей, по которой подобное порождает подобное и сохраняется связь вещей, а утверждение и провозглашение желаемых целей и результатов. С социальной точки зрения магия как аналог лидерства, но в сфере духовной, помогает объединять группу дисциплиной и упорядочивать ее. В земледелии колдун становится лидером не столько из-за суеверного почтения, которое он вызывает, сколько потому, что он гарантирует трудящимся: если они будут соблюдать его запреты и предписания, его волшебство добавит определенную часть **сверхъестественных** благ к практическим

результатам их усилий. Военная магия, вдохновляя бойцов верой в победу, оттачивает их храбрость и прибавляет энтузиазма, облегчая лидеру руководство.

Различие магии и религии, вероятно, не столь глубоко коренится в принципиально разном отношении человека к миру, как в этом хотел убедить нас Фрэзер. Для него магия — это прямое использование человеком сил природы, религия же — снискание верующим милости у божеств. Однако различие между ними следует искать прежде всего в предмете: религия обращается к фундаментальным вопросам бытия человека, тогда как магия всегда вращается вокруг узких, конкретных задач и их деталей. Религия **занимается** смертью и бессмертием, поклонением силам природы в самом общем виде, согласовывая жизнь человека с властью Провидения. Провидение на первобытном уровне может появляться как система тотемических видов — животных, растений и сил природы, — самым глубинным образом затрагивающих существование человека. Или же Провидение может быть зафиксировано в пантеоне божеств природы. Или оно воспринимается как творящее начало, изначальный отец всего сущего или верховное божество монотеистических **религий***

В своей догматической структуре религия всегда оказывается системой верований, определяющих место человека в мире, происхождение человека и цель его существования. С прагматической точки зрения религия необходима среднему индивиду для преодоления разрушительного для личности предчувствия смерти, **несчастья** или судьбы. Религия разрешает эти проблемы при помощи веры в бессмертие, мирное растворение человека во Вселенной или в соединении с божеством. С социальной точки зрения, поскольку религия составляет сердцевину культуры и главный источник этических ценностей, она оказывается тесно связана со всеми формами организации на более низком и более высоком уровнях. В пределах семьи мы обнаруживаем верования, связанные с почитанием предков. Клан с его поклонением тотемным основателям — человеческим или животным — тоже работает как некая группа, имеющая, в частности, религиозное основание. Мы видим местные культы в деревнях, городах и муниципиях. Часто религия оказывается организуящим центром государств и империй.

Таким образом, наука, магия и религия различаются в отношении предмета, типа соответствующих мыслительных процессов, социальной организации и прагматической функции. Каждая имеет свою резко отличную от других форму. Наука воплощена в технологии, основана на наблюдении и выражена в теоретически сформулированных правилах, а на более поздних этапах — в системах

* На этом месте заканчивается текст, выверенный для издания профессором Малиновским.

знаний. Магия выступает как сочетание ритуала, действия и словесного заклинания. Она открывается человеку не через наблюдение и опыт, а в чудесах, основанных на мифологических представлениях. Религия принимает форму публичного или частного церемониала, молитвы, жертвоприношения и религиозных таинств.

Из всего этого следует, что понятие эволюции как превращения одного типа верований или деятельности в другой, принципиально отличный от первого тип здесь не подходит. Тут, как и во множестве других эволюционных проблем, мы должны предположить, что все фундаментальные принципы человеческого мышления, верований, обычаев и организации существовали уже с самого зарождения культуры. Магия, религия и наука должны рассматриваться как активно действующие силы в человеческом обществе, в организованных формах культа, поведения и психологии человека. И в этом мы следуем Фрэнсеру, когда он утверждает, что простые истины, почерпнутые из наблюдения природы, всегда были известны человеку. Мы также следуем ему, когда он говорит, что «жить и порождать жизнь, есть пищу и производить на свет детей — вот самые главные желания человека прошлого, и они останутся самыми главными желаниями человека будущего, куда стоит свет». Этими словами Фрэнсер формулирует мысль, что культура человека основана прежде всего на его биологических потребностях.

Продолжая эту мысль, мы можем добавить, что, удовлетворяя свои первичные биологические потребности при помощи культурного инструментария, человек тем самым накладывает на свое поведение новые детерминанты, то есть развивает свои потребности. Для начала он должен, руководствуясь знанием, организовать производство и использование своих орудий и артефактов, а также деятельность по добыванию пищи. А значит, необходимость в первобытной науке, то есть в стандартизованном, организованном и оформленном знании, должна была проявиться в самом начале культуры. Действиями человека нужна убежденность в успехе. Чем сильнее эта убежденность, тем эффективнее организация и усилия. А значит, магия как тип деятельности, удовлетворяющей эту потребность в стандартизованном оптимизме, принципиально важна для результативности поведения. И наконец, когда у человека развивается потребность выстраивать системы знания и предвидения, он вынужден задать вопросы об истоках человечества, о его судьбах, о проблемах жизни, смерти и Вселенной. А значит, как прямой результат потребности человека организовывать знание и выстраивать его в системы появляется потребность в религии.

Из этого можно понять, как более глубокое проникновение в природу культурных явлений, процессов и инструментов ведет нас к новой формулировке проблем эволюции культуры (хотя и сам принцип эволюции не отвергается) и к новому подходу к понятиям

стадии, пережитка и истока. Мы начинаем приближаться к определению этих понятий. Так, истоки науки, религии и магии нельзя усматривать в некоей одной идее, коллективном веровании или каком-либо конкретном суеверии, или даже в некотором специфическом деянии индивида или группы. Под истоками мы понимаем условия, изначальные и устойчиво сохраняющиеся, которые вызывают появление некоторого культурно установленного ответа; такие условия, которые в рамках научным образом устанавливаемого детерминизма определяют природу некоторого действия, приспособления, обычая или института. Первичные биологические потребности мы находим за такими организованными видами деятельности, как поиск или производство продуктов питания, организация спаривания и брака, постройка жилища, изготовление одежды, орудий первой необходимости и охотничьего оружия. Когда дело доходит до образования, экономики, права и управления, мы можем показать, как необходимость в этих формах организации и типах деятельности накладывается на первобытного человека, создавая условия для коллективного согласованного действия.

Таким образом, поиск истоков на деле оказывается анализом явлений культуры в их отношении, с одной стороны, к биологическим способностям человека, а с другой — к окружающей среде. Поскольку в самом общем виде человек решает эту проблему, развивая все более обширный и сложный инструментарий, который мы называем культурой, мы оказываемся перед другой проблемой, наличие которой сегодня признается чаще: можем ли мы, изучая культуру, открыть общие научные законы культурного процесса, его результатов и их взаимосвязи. Ведь если культура, то есть организованное, опосредованное инструментарием и целенаправленное поведение, диктует поведению свой собственный детерминизм, мы можем создать науку о культуре, установить общие законы культуры и, никоим образом не отвергая эволюционные и компаративные исследования, связать их результаты с нашей задачей понять культуру как целое.

Было бы хорошо проиллюстрировать это изменение в подходе к понятию истоков какими-нибудь примерами, взятыми из изложения теории Фрэнсера, и сравнить с тем, как их трактует сам Фрэнсер. Это тем более интересно, что такие эволюционисты, как Тайлор, Морган, Макленнан или Вестермарк, редко давали определение понятию истоков. Сравнивая между собой теории истоков, мы бы обнаружили огромное разнообразие теоретических следствий, вытекающих из каждой из них, и такое же разнообразие способов установления истоков. Под истоками обычно понимают нечто, что случилось, когда обезьяна боролась за то, чтобы стать человеком. Для нас же истоки брака и промискуитета означают, что самый ранний человек-обезьяна не имел регламентации полового

поведения и в его отношениях с другими особями, приводивших к продолжению рода, царила полнейшая анархия. Когда Вестермарк утверждает, что брак появился в изначальной моногамной форме, он пытается доказать это положение, ссылаясь на высших человекообразных обезьян, указывая, что они, так же как и самые примитивные дикари, живут парами. Происхождение собственности из первобытного коммунизма, а религии — из анимизма и тотемизма обычно доказывают тем не вполне убедительным основанием, что в первобытных условиях человек жил в таком общественном устройстве, где царили коммунизм, анимизм и высшая власть табу. Одна из излюбленных уловок в установлении истоков состоит в более или менее голословном предположении, что то или иное племя или тип культуры представляют собой образцовый пережиток самой ранней стадии развития человека. Жители Центральной Австралии, обитатели Огненной Земли и ведды были описаны как «стоящие на низшем уровне первобытной культуры». Особенно же в этом отношении повезло племенам пигмеев, разбросанным по Африке, Юго-Восточной Азии и Индонезии, из-за их небольшого роста и ярко выраженных отличий от других племен.

Как становится понятно, все эти предложения отражают скорее богатое воображение этнолога, нежели серьезные доводы и доказательства. Ведь кандидатами на роль первобытных могут быть названы все выжившие до сих пор племена, ремесла и умения которых приблизительно соответствуют стадии палеолита. Те аспекты такой культуры, которые можно приписать ее примитивной простоте, получают право считаться законными атрибутами первобытности. Но вся эта процедура — взять какой-то один отличительный признак той или иной культуры и постулировать, что он дает нам ключ ко всем загадкам и открывает истоки, — противоречит элементарным принципам индуктивного мышления.

Давайте вернемся к Фрэзеру и его взглядам на истоки брака, семьи и родства. Эта проблема в полном объеме рассмотрена в «Тотемизме и экзогамии», где автор откровенно принимает классическое предположение о том, что истоки брака следует искать в полном половом промискуитете и кровосмесительных отношениях с родителями. Этот взгляд ныне не находит поддержки ни у одного авторитетного антрополога. В этом отношении позиция Фрэзера — настоящий «пережиток». Проблема идеи о первобытном промискуитете состоит в ошибочном понимании института семьи, заключенном в этой гипотезе. Пока мы думаем только о половом аспекте семейной жизни, почему бы и не поддержать предположение о том, что на заре культуры на «половой коммунизм» не существовало ограничений или они были лишь частичными. Однако брак не сводится к случайным или постоянным половым сношениям. Брак есть договор, предполагающий для двух людей совместную жизнь под

одной крышей, сотрудничество в домашнем хозяйстве и в управлении собственностью, но прежде всего означающий производство на свет законных детей, забота о которых, их обучение и обеспечение всем необходимым для жизни входят в обязанности родителей. Никто из поддерживавших гипотезу промискуитета ни разу даже не попытался набросать воображаемую картину «детского коммунизма», то есть отсутствия исключительных отношений родителей с ребенком. Такая попытка закончилась бы неудачей. Нигде не может быть обнаружено «пережитков» такого коммунизма. Несколько раз Рикерс указывал, что мы, возможно, могли бы представить себе обобществленные выкармливания младенцев. Но такие предположения остаются игрой воображения и не подтверждаются данными наблюдений.

Аккуратное и тщательное, опирающееся на сравнительный материал рассмотрение существа супружеских отношений показывает, что сущность брака заключается в привилегии произвести на свет законных детей, предоставляемой обществом жениху и невесте при помощи брачного договора. В первобытных условиях и повсюду, где отдельное домохозяйство представляет собой независимую хозяйственную единицу, такая привилегия имеет высокую ценность. Обратной стороной этой привилегии являются обязанности по уходу за детьми, воспитанию, образованию и снабжению их всем необходимым. Таким образом, мы можем утверждать, что брак как законный договор есть лишь составная часть более широкого и фундаментального института семьи. Мы можем определить брак как публичный, законный, определенный традицией союз, заключаемый в форме договора и придающий законный статус детям и дополнительный статус участникам пары.

Тут мы можем проследить прямую связь с процитированным выше принципом Фрэзера. Человек первобытный, как и человек цивилизованный, нуждается в партнере и испытывает потребность в продолжении рода. Эти потребности сведены в единое целое и опосредованы институтом брака. Таково определение брака и семьи, и вот ответ на вопрос о том, каковы истоки брака и семьи. С самого зарождения культуры семья была институтом, в рамках которого удовлетворялись самые фундаментальные потребности людей. Будучи институтом, основанным прежде всего на потребности продолжения рода, семья прямо связана еще и с производством, распределением и потреблением пищи. В этом же **институте** обеспечивается преемственность культуры, передача традиции от старших поколений к младшим. В семье воплощены обычаи, порядок и власть. Эволюция человечества, его искусств и ремесел, различных аспектов более сложных институтов может изучаться с учетом таких проблем, как возникновение родства из семейных уз, развитие института клана и интеграция индивидуальных домохозяйств в локальную группу.

Это подводит нас к одному более интересному моменту в теоретических построениях Фрэзера. Соглашаясь с предположением о неуправляемых половых отношениях на самых ранних стадиях развития человечества, он вынужден дать объяснение появлению экзогамии, то есть драконовских по своей строгости правил, запрещающих спаривание родственников. Кстати говоря, Фрэзер не проводит четкого различия между запретом инцеста и правилами экзогамии. В этом он следует теории Моргана, которая поставила бы экзогамию прежде запрета инцеста, как она помещает клан перед семьей.

Как бы там ни было, здесь Фрэзер развивает одну из своих наименее приемлемых теорий. Будучи убежден в том, что на протяжении долгого времени люди находили себе пару и свободно совоплощались, руководствуясь только своими желаниями, он должен предположить наличие такой эволюционной фазы или момента, когда случилось нечто такое, что заставило их понять, что следует препятствовать союзам определенного типа. Чтобы объяснить это, он делает два предположения. Первое из них — о том, что так или иначе мудрые люди некоего первобытного племени пришли к заключению, что инцест и промискуитет вредны. Фрэзер отбрасывает возможность того, что первобытные люди могли представлять себе какие-то действительно вредоносные плоды инцеста. Ему известно, что с биологической точки зрения едва ли можно доказать, что инцест вреден. Следовательно, требуется найти что-то новое. Тогда он предполагает, что существовало суеверие, согласно которому инцест вредил плодородию природы. И это верование было закреплено в племенном законе. «Эта схема приобрела свои очертания в сознании людей, которые по своей сообразительности и практической сметке, несомненно, возвышались над посредственностью и которые своим влиянием и своей властью убедили товарищей воплотить ее в жизнь». Следовательно, здесь мы должны допустить, во-первых, что существовало состояние первобытного промискуитета, во-вторых, что отвращение к инцесту возникло на основе суеверия, в-третьих, что исключительно сложная система половин в дуальной организации (*moieties*), кланов и брачных классов была придумана для укрощения суеверного страха, а в-четвертых, что это было опосредовано деянием неких первобытных законодателей. В свете современных антропологических принципов едва ли нужно опровергать эту теорию. Мы знаем, что насильственные и революционные по своему содержанию законодательные установления характерны как раз для нашего времени, но не встречаются у примитивных народов. И еще остается установить, бывает ли так, что подобные революционные законодательные акты, будучи приняты однажды где-то, затем распространяются путем диффузии, или же они случаются в разных местах и всякий раз в нужный момент.

Здесь полный социальный анализ брака, родительства и родства опять же приводит нас к гораздо менее эффективному, но гораздо более простому решению, основанному на понимании человеческой психологии, функции брака и отношений родителей и детей. Инцест — в этом мы откровенно следуем за Фрейдом — определенно является соблазном внутри семьи. Тем не менее, если бы было позволено практиковать инцест открыто и законно, он превратился бы в разрушительную силу для уз семьи и брака и в психологическом, и в социальном плане. В плане психологии инцест включал бы в этап созревания радикальное изменение чувств родителей к детям, а также отношений между братьями и сестрами.

Половые отношения с сопутствующими им ухаживаниями, ревностью и соревновательностью несовместимы с почтительностью и подчинением, характерными для отношения детей к родителям. Несовместимы они и с покровительственным, спокойным и товарищеским отношением братьев и сестер. В плане социальном половые отношения с присущим им соперничеством и ревностью вызывали бы беспорядок. Следовательно, фундаментальной потребностью социальной структуры, равно первобытной и цивилизованной, оказывается устранение сексуальных мотивов внутри семьи, расширенной семейной группы, группы родственников или клана. Здесь мы еще раз обнаруживаем истоки правовой нормы и фундаментального аспекта института брака и семьи в реально существующей потребности. Законодательное запрещение инцеста и спаривания между родственниками необходимо потому, что половые отношения несовместимы с тесными связями организованного сотрудничества родителей и детей, братьев и сестер и даже родственников и членов клана.

Мы могли бы продолжить наш анализ ряда деталей эволюционных интерпретаций Фрэзера, которые наиболее последовательно выражены в четвертом томе его «Тотемизма и экзогамии». Там Фрэзер выносит на обсуждение теории, касающиеся, например, истоков перехода от счета родства по женской линии к счету по мужской. Там же он предлагает искать происхождение земледелия в магических церемониях проращивания зерна. Он усматривает вероятные истоки искусства в определенных магических практиках.

Во всех этих теориях мы обнаруживаем странное расхождение с трактовкой материала, содержащейся в конструктивных томах этой работы, где Фрэзер представляет нам целостную и хорошо вписанную в контекст культуры картину тотемических систем, вдруг сложившуюся воедино в его голове, озаренной вспышкой интуиции. Антропологу хорошо известны также и три фрэзеровские теории происхождения тотемизма. Этот материал и то, как Фрэзер его интерпретирует, ясно и окончательно подтверждают, что исто-

ки тотемизма должны выводиться из природы и функции соответствующего верования, практики и института. Тотемизм — это очень конкретный, простой и прагматически направленный способ установить связь между человеком и природой. В своих наиболее развитых формах — их можно обнаружить в Центральной Австралии и в некоторых районах Африки — тотемизм реально является особой магической разновидностью контроля над животными и растительными видами, обладающими первостепенной важностью для человека. В своих прагматически значимых формах, то есть в ритуальном управлении плодородием в природе, тотемизм, вероятно, очень близок к магии. Вторая теория Фрэзера, возводящая истоки тотемизма к обрядам плодородия и размножения тотема, несомненно, наиболее близка **нашему теперешнему** пониманию фактов. Ибо в этой теории Фрэзер ищет исток тотемизма в его наиболее важной функции.

4. КУДА ИДЕТ АНТРОПОЛОГИЯ?

Из этой критической оценки трудов Фрэзера мы можем сделать вывод, что во многих отношениях этот ученый воплощает собой ушедшую эпоху в антропологии и гуманитарных науках, со всеми ее достоинствами и многими из ее упущений. Материал, который он нам предоставил, изложенный в столь художествен НОР! ПО СТИ-ЛЮ и построению форме, долгое время будет оставаться опорой этнологу и будет оказывать определяющее влияние на всех тех, кто ищет в этнографических материалах вдохновение и ценные свидетельства для своих сопредельных с антропологией областей науки. Упрямая приверженность Фрэзера научной истине и делу понимания природы человека, равно первобытного и цивилизованного, придаст его трудам здоровое и в принципе верное направление, часто заставляя их выходить — причем в самых фундаментальных моментах — далеко за границы собственных теоретических положений.

Долгая дорога, начинающаяся в лесах Неми и ведущая нас сквозь девственные джунгли, пустыню, топи, тихоокеанские острова, азиатские степи и американские прерии к постепенному постижению сердца и ума человека, представляет собой, возможно, величайшую научную одиссею в истории гуманитарных наук. Здесь мы учимся из первых рук осмысливать поведение первобытных колдунов, вождей и царей. Мы погружаемся в живую жизнь дикарей, воюющих и работающих, в их обычаи брака, их страхи и упования, связанные с их табу, племенными танцами и **военными** операциями.

Теоретическая позиция Фрэзера, его эволюционизм, его **сравнительный** подход к культурам и его объяснения фактов через

пережитки порой оказываются неприемлемы. И все же в тех немногих отрывках, которые были здесь приведены — а число их можно многократно умножить, — Фрэзер закладывает главные принципы современного научного подхода в антропологии. Он верит в принципиальное подобие мышления человека и природы человека. Он ясно видит, что «природа человека» должна оцениваться прежде всего исходя из потребностей человека, из тех его потребностей, которые необходимо постоянно удовлетворять, с тем чтобы человек выжил, продолжил свой род, существовал в безопасном, упорядоченном мире и развивался. Своей контекстуальной интерпретацией материала Фрэзер доказывает, что первичные потребности человечества удовлетворяются посредством изобретений, орудий, оружия и других материальных приспособлений в **руках** групп сотрудничающих индивидов, которые работают и живут вместе и в которых традиция передается от одного поколения к другому. Из этого следует, что такие характеристики человеческих сообществ, как закон, образование, управление и хозяйство, столь же необходимы для человека, как и пища, половой партнер и безопасность. Следовательно, трактовка Фрэзером этнологического материала заключает в себе теорию производных потребностей.

Нам лишь требуется перевести некоторые из его в чем-то слишком простых эволюционных понятий на язык современного научного анализа культуры, чтобы эти понятия ожили и показали свою действенность. **Таким** образом, Фрэзер является пионером современной научной антропологии в той же мере, в какой и рупором своего поколения. Фундамент его подхода не может быть отвергнут. Так, сравнительный метод все еще остается главным теоретическим инструментом для формулирования общих принципов антропологической науки. Предположение о первичных потребностях человека должно остаться исходным пунктом нашего исследования явлений культуры. Эволюционный принцип и его основной багаж никогда не будут полностью отвергнуты антропологией и гуманитарными науками. А интерес Фрэзера к психологической стороне первобытной культуры нам сегодня представляется более здоровым, чем это могло казаться четверть века назад.

Даже сегодня антропология разделена на множество школ, тенденций и подходов. Она все еще находится на стадии борьбы; это та самая *bellum omnium contra omnes*⁵, столь характерная если не для ранних стадий развития человечества, то для ранних стадий развития **науки**. Возможно, это тот момент, когда перебранки, стычки и братоубийственная борьба антропологов могли бы постепенно уступить место перемирию и установлению царства конструктивности. Сейчас мы начинаем ясно понимать, что эволюционизм и исторический

⁵ Война всех против всех (*лат.*).

метод, принцип развития и факт диффузии, психологические и социологические объяснения — все они не просто не исключают друг друга, но друг друга дополняют и неизбежно друг с другом коррелируют. В небольшом очерке нельзя достичь такого синтеза, но можно все же установить некоторые самые общие позиции.

Самое широкое и наиболее важное движение против эволюционизма в антропологии зародилось в работах немецкого географа и этнолога Ф. Ратцеля. Его позитивный вклад состоит во введении в сравнительное изучение рас, племен и культур двух новых принципов. Борясь за преодоление «страха времени и страха пространства», которые он приписывал эволюционисту, он ввел во все наши рассуждения об истоках и развитии карту мира и постулат о необходимости более детальной хронологии. Опираясь на свою географическую и историческую интуицию, Ратцель был способен увидеть и показать, что наличие множества аналогов каждого конкретного артефакта, приспособления, обычая или идеи должно объясняться не принципом, согласно которому определенные сходства появляются на данной эволюционной ступени, а демонстрацией прямого контакта между культурами и распространением изобретений через их перенос из одной культуры в другую. Так главным объяснительным принципом стала диффузия — таким термином начали обозначать передачу культурных признаков.

Эта школа, получившая развитие в Германии, нашла энергичную поддержку в Великобритании, а под влиянием Франца Боаса историческая точка зрения на культуру сформировалась и среди антропологов Соединенных Штатов. То, что объединяет все эти подходы, — а это принцип детального изучения каждого аспекта культуры, необходимость четкого выделения сходств и совпадений, постулат о том, что всегда должны иметься в виду географическая карта и временной аспект явлений, — по сути своей здравые предложения, которые следует взять на вооружение любой антропологической теории. Нужно отметить вклад, сделанный в антропологию сторонниками экологического подхода. Наиболее убедительный и энергичный выразитель этой точки зрения профессор Элсворт Хантингтон из Йеля развеял все сомнения и неоспоримо доказал, что климат и природные ресурсы окружающей среды налагают глубокий отпечаток на историю и развитие культуры, существующей в данном природном окружении⁶.

Как возможно примирить с эволюционизмом этот конкретный исторический, географический и экологический подход? Ответ прост. Контакт между культурами и, как результат, передача от одной культуры к другой умений и ремесел, общественных форм

и идей — факт, который невозможно отрицать; он должен быть осмыслен в рамках любого теоретического подхода, учтен в полевой работе и во всех наших гипотезах. Фрэйзер, безусловно, соглашался с этим и нередко открыто пользовался понятием диффузии. Между тем некоторые эволюционисты упустили этот фактор или им пренебрегали, и в этом отношении их труды нуждаются в поправках. С другой стороны, процесс диффузии часто весьма непродуманно и поверхностно определялся самими диффузионистами. Диффузия, то есть перенос некоторой культурной реалии из одной культуры в другую, является не актом, а процессом, в своем протекании весьма сходным с любым эволюционным процессом. Ведь эволюция имеет дело прежде всего с влиянием некоторого рода «источков», а то, получают ли истоки в результате изобретения или в результате диффузии, не влечет за собой принципиальной разницы. Фрэйзер сам формулирует предположение, что нововведение, давшее социальную основу экзогамии, и само правило экзогамии распространились путем диффузии от какого-то одного племени. Очевидно, что новый институт — все равно, был ли он изобретен или просто скопирован, — привел к вполне определенным следствиям, одним и тем же в обоих случаях.

Ответ на вопрос о том, появилась ли новая черта культуры в результате изобретения или заимствования, имеет поэтому отношение лишь к конкретному случаю, данному конкретному племени в некоторый данный момент. Тогда как теория, объясняющая, как эта новая черта становится включенной в культуру, как она развивается и своим развитием затрагивает культуру в целом, остается одинаково важной для понимания процесса в системе понятий и эволюции, и диффузии. Так что анализ культурных признаков и комплексов признаков, которым занимались и сегодня занимаются диффузионистские школы, должен быть скорректирован и приведен в соответствие с нашей общей теорией культуры, причем эта корректировка еще более радикальна, чем в случае с понятиями эволюционизма. Однако главный принцип, согласно которому культурное изменение может включать в себя факт контакта и диффузии, остается в силе, и в этом — огромный вклад Ратцеля и его последователей.

Необходимость в методологическом синтезе, в лучшем понимании друг друга представителями различных школ и взаимоисключающих направлений, возможно, оказывается более насущной именно сегодня, когда антропология, подобно всем другим общественным дисциплинам, призвана сыграть свою роль в решении злободневных проблем нашего времени. Возьмем, например, вопрос войны. Когда она разразилась в очередной раз, перед нами встал жизненно важный вопрос о том, является ли война как образ деятельности роком, написанным на

⁶Речь идет о книге: Нимтшотъ - E. Civilization and climate. New Haven, 1915.

роду у человечества, наследием наших первобытных предков или необходимым способом разрешения споров. Здесь антропологии есть что сказать. Как наука о началах человека и о его эволюции, она может и должна ответить на вопрос, является ли война первичным типом деятельности (*primitival*). И это не вопрос об истоке в несколько наивном смысле этого слова, то есть о том, что случилось с обезьяночеловеком на заре культуры. Это скорее другая проблема — встречается ли война, подобно институту семьи, брака, закона и образования, во всех культурах и на всех стадиях развития и, более узко, сыграла ли война некую необходимую роль на самой ранней стадии развития человечества. Ведь если можно показать, что война, то есть коллективное урегулирование межплеменных проблем посредством вооруженной силы, не обязательно встречается в начале развития культуры, это является доказательством того, что человечество может вести свои дела, обходясь без войны.

Большинство современных антропологов согласились бы, что войну нельзя считать ни изначально присущей первобытному человеку, ни основанной на биологической необходимости; она появляется в процессе эволюции сравнительно поздно и обслуживает лишь весьма ограниченный круг потребностей, принадлежащих одной фазе эволюции. Путем сопоставительного анализа институтов человеческого общества — политических, таких как государство и племя-государство, экономических, таких как рабство и крепостное право, и юридических, таких как система каст и налогообложение, — антропология способна доказать, что большинство конструктивных и позитивных функций войны в нашем современном обществе замещены работой других механизмов, а остается лишь ее пагубная и разрушительная роль. Эту краткую формулировку моих собственных взглядов, подробно изложенных в другом месте⁷, можно взять в качестве примера той роли, которую антропология могла бы сыграть для прояснения некоторых предметов фундаментальной важности, которые сегодня занимают человечество.

Вот, например, проблемы управления и использования политической силы внутри сообщества в противопоставлении тому, как организована культура данного сообщества. Это проблема соотношения государства и нации. Полное понимание того, что мы имеем в виду под национальностью, в противоположность гражданству, и что является сущностью национализма в том виде, в каком он появился в последние полтора века человеческой истории, тоже может

⁷ Эти взгляды разработаны в книге Бронислава Малиновского «Свобода и цивилизация», вышедшей после смерти автора (*Freedom and Civilization*. N.Y., 1944).

быть представлено лишь на основе антропологического анализа. Он показал бы, что национальный принцип более стар и более фундаментален в эволюции, чем принцип политической организации политической системы, племени-государства или империи. Он показал бы, что культурная автономия наших современных наций была бы обогащена и оживлена ограничением политического суверенитета, особенно в том, что касается военного самоопределения государства. Я утверждаю, что для некоторых проблем планирования на послевоенный период важнейшее значение имеет понимание того, что такое культурная целостность в ее противопоставлении политическому контролю; такое понимание может быть обеспечено сравнительными, эволюционными и историческими исследованиями в области антропологии.

Такие понятия, как демократия и свобода, коммунизм и капитализм, роль конкуренции и планирования, могут и должны подлежать полноценному антропологическому анализу, вдохновенному эволюционным, историческим, психологическим и социологическим подходами. Проблемы первобытного закона и порядка, ранних форм образования и примитивных типов научного знания, магии и религии должны ставиться с прямой отсылкой к жизненно важным вопросам современности, в свете поиска общей меры для более ранних и более поздних изучаемых форм и установления истоков этих форм с точки зрения основной функции, которую выполняет тот или иной вид деятельности или институт в развитии человечества.

Антропология может серьезно взять на себя роль *magistrae vitae* наряду с историей в классическом понимании и другими ветвями гуманитарного знания. Понятие перекрестного оплодотворения во взаимодействии общественных наук здесь не нуждается в оправдании или подробной аргументации, эта идея была принята всеми. Но крайне важным представляется развитие более глубокой научной основы для антропологии. Это вовсе не означало бы отрицания или подрыва какой-то из «школ» или каких-либо методов изучения человека. Все из них получили бы более прочную основу. И прежде всего диффузионистская школа, то есть изучение культурных изменений, произошедших из-за контакта. До сих пор антропология по большей части проецировала это понятие на самые ранние стадии истории человечества, изучение которых неизбежно представляет собой гипотетические реконструкции.

Но в настоящий момент истории мы находимся в такой фазе развития, когда диффузия преобладает. Западная цивилизация, как паровой каток, проходит по лицу земного шара. Изучение этого культурного изменения, происходящего в Африке и Азии, в Океании и Новом Свете, — главный вклад этнографа в историю. Современ-

менная антропология уже признала это и все больше и больше осознает важность данной задачи.

Культурные изменения — это практическая проблема, с которой столкнется послевоенный мир; несомненно, что после окончания нынешней катастрофической войны отношения между народами должны будут строиться на неких новых принципах равноправия, разделения привилегий и обязанностей, принципах сотрудничества и процветания, причем политический, правовой и образовательный механизмы подвергнутся глубоким изменениям. Антрополог уверен в равных правах всех рас и праве всех меньшинств на обращение с ними как с равными. Консервативный уклон, имеющийся у антрополога, заставляет его признать ценность традиции и ценность разнообразия культур, в их независимости и плодотворных контактах. Он бы дал совет не навязывать другим свою культуру силой оружия, властью богатства или строгостью закона. Миссионерский дух в его грубой форме должен быть по меньшей мере модифицирован. Как блуждающие огоньки, разбегается по всему свету национализм в смысле консервативной реакции и признания объединяющего значения своей собственной культуры. Мы, белая раса, несем главную ответственность за это; мы делились с другими расами и народами нашей религией, нашим образованием и многими другими духовными благами, давая понять, что, как только они воспримут нашу цивилизацию, мы примем их за равных себе. Это обещание не было выполнено.

Теперь мы начинаем видеть, насколько опасно говорить о бремени белого человека и заставлять других взваливать его себе на плечи и нести его вместо нас. Все обещания, которые мы даем, заключены в нашем понятии братства и равенства в образовании, но как только дело доходит до богатства, власти и самоопределения, мы отказываемся делиться этим с другими.

Не слишком ли поздно выступает на сцену антрополог и обладает ли его совет такой большой ценностью, даже если ему и будет позволено сесть за один стол с властью предрержащими, когда они станут обсуждать судьбы мира, — это большой вопрос. Другой вопрос в том, что антрополог сегодня не может молчать. Он будет советовать дать максимум самоопределения каждой культурной группе и даже меньшинству. Он всегда верил в эффективность косвенного управления в том виде, в каком оно недавно было введено в британских колониях. Косвенное управление означает самоуправление любого племени или нации в культурных делах, под контролем советников правящей державы. Здесь возникает еще один важный момент. В постройке будущей мировой системы самые основные принципы будут обусловлены насущной потребностью в коллективной безопасности. Кон-

кретно это означает, что крупные политические единицы будут лишены права иметь собственное вооружение, военный аппарат или обладать полной экономической самостоятельностью, особенно в отсутствие какого-либо контроля за их агрессивными намерениями. На будущее нам потребуется уменьшение политической самостоятельности сильных держав и неувеличение уровня политического — в конечном счете военного — самоопределения этнических групп и единиц, не обладающих на настоящий момент военным суверенитетом. Поэтому антрополог не призывает к созданию в Африке многочисленных племенных государств, полностью независимых политически, ведь это привело бы их к соблазну развязать войну с соседями. Антрополог не призывает к созданию могущественной армии в Китае или Индии без какого бы то ни было международного контроля, ведь иначе все опасности, связанные с теперешним балансом сил, умножатся, а это ни в коей мере не прибавит культурной независимости большим и малым нациям. Как моралист от науки, целиком стоящий на стороне угнетенных и неполноправных народов, антрополог требовал бы равноправия для всех, полной культурной независимости для каждой этнической группы или нации и отсутствия политического суверенитета для любого племени, государства, королевства, республики или империи.

Все это, быть может, утопично и кажется лишь плодом фантазии. Между тем с точки зрения научного анализа культуры как целого все сказанное выглядит вполне здраво. Чем лучше мы понимаем и чем более полно изучаем и осмысливаем отношение между культурой и политической властью, тем более отчетлив становится вывод, к которому мы приходим: сила должна стоять отдельно от частных и местных интересов, она должна быть сосредоточена в незаинтересованных руках некоей контролирующей инстанции. Культура как образ жизни, как определенный национальный тип занятий, как вкусы и интересы не может быть навязана, контролироваться или вводиться законодательным путем. Культуре должны быть даны наилучшие возможности для развития и для плодотворного взаимодействия с другими культурами, но она должна поддерживать собственное равновесие и самостоятельно развиваться в условиях полной культурной автономии.

Может показаться, что мы несколько уклонились от нашей темы, нашего героя и его произведений. Это не так. Фрэйзер был великим гуманистом. В его трудах и в его подходе проявлялась как выдержанная смесь консервативной любви к традиции, к отличительным элементам каждой культуры и каждой ступени ее развития, так и обостренная жажда прогресса, разума и равенства. Он был способен понять и оценить самые странные, экзотические

и дикие черты, открывая сокрытый в них общечеловеческий смысл. Он был способен прочесть в них ростки творческих импульсов и будущего развития, как это сделано в «Задаче Психеи». Его гуманистической философии были суждены жизнь и животворящее влияние. Его монументальные работы, дающие нам картину первобытного человечества и его современных аналогов, предоставляют нам фон, на котором мы можем сформулировать новый научный тип антропологии и который научит нас понимать, что изучение мышления, верований и действий должно черпать вдохновение не просто в художественных склонностях литературного таланта, но прежде всего в глубокой человеческой симпатии к человеку в его самых скромных, простых и незащищенных проявлениях.

КРАТКИЕ СВЕДЕНИЯ ОБ УПОМЯНУТЫХ УЧЕНЫХ

Анкерман (Ankermann), Бенхард (1859-1943) — немецкий антрополог, африканист.

Банделье (Bandelier), Адольф (1840-1914) — швейцарский антрополог и археолог, ученик Л. Моргана; изучал культуры Южной и Центральной Америки.

Бастиян (Bastian), Адольф (1826-1905) — немецкий путешественник и этнолог-эволюционист, врач по образованию, основатель Берлинского музея народоведения.

Бахофен (Bachofen), И. Я. (1815-1887) — швейцарский юрист и этнолог, автор концепции матриархата; «Материнское право» (1861).

Боас (Boas). Франц (1858-1942) — крупнейший американский антрополог и лингвист начала XX века; изучал культуры и языки американских индейцев.

Бриффолт (Briffault), Роберт (1876-1948) — новозеландский антрополог и писатель, разработавший концепцию матриархата; в своем трехтомном труде «Матери» (1927) прослеживает роль материнского инстинкта в эволюции общества.

Бугенвиль (Bougainville), Л. А. (1729-1811) — французский путешественник; его «Путешествие вокруг света» (1776-1777) — отчет о первом кругосветном путешествии под французским флагом.

Бугле (Bougie), Сслестен (1870-1940) — французский социолог; «Демократия перед лицом науки» (1904), «Истоки войны» (1918).

Буше де Перт (Boucher de Perthes), Ж. (1788-1868) — французский писатель и археолог; «О допотопном человеке» (1860).

Бюхер (Bücher), Карл (1847-1930) — немецкий экономист; «Возникновение народного хозяйства» (1893).

Вебер (Weber), Макс (1864-1920) — выдающийся немецкий социолог, автор тезиса о связи протестантизма и капитализма («Протестантская этика и дух капитализма», 1904-1905).

Вебстер (Webster), Хаттон (1875-1955) — американский социолог; «Первобытные тайные общества» (1932), «Табу. Социологическое исследование» (1942).

Вестермарк (Westermarck), Эдвард (1862-1939) — английский социолог, автор трехтомной «Истории человеческого брака» (1891), прослеживающий биологические корни моногамной семьи.

Висслер (Wissler), Кларк (1870-1947) — классик американской антропологии, исследовал географическое распределение культурных признаков, отношение общества и природной среды; «Американские индейцы» (1917), «Человек и культура» (1923).

Вундт (Wundt), Вильгельм (1832-1920) — немецкий физиолог и психолог, основатель экспериментальной психологии, автор десятитомной «Психологии народов» (1900-1920).

Геннеп (Gennep), Арнольд ван (1873-1957) — французский фольклорист и этнолог; «Мифы и легенды Австралии» (1906), «Обряды перехода» (1909).

Гладвин (Gladwin), Харольд Стерлинг (род. 1883) — американский археолог; «Раскопки в Снейктауне» (1937).

Голдсмит (Goldsmith), Оливер (1730-1774) — английский эссеист, поэт, романист и драматург; наблюдатель нравов современных ему европейских культур, национальных различий в манерах и вкусах; «Гражданин мира, или Письма одного китайского философа, проживающего в Лондоне, своим друзьям на Востоке» (1762), «Векфильский священник» (1766).

Гольденвейзер (Goldenweiser), Александр Александрович (1880-1940) — антрополог, ученик Ф. Боаса; вел исследования среди ирокезов, в теоретических работах руководствовался идеями психологии и психоанализа; «История, психология и культура» (1933), «Антропология» (1937).

Гребнер (Graebner), Роберт Фриц (1877-1934) — немецкий этнолог и музейный работник, теоретик диффузионизма; «Метод этнологии» (1911), «Картина мира примитивного человека» (1924).

Гроссе (Grosse), Эрнст (1862-1927) — немецкий этнограф; «Формы семьи и формы хозяйства» (1896).

Далппер (Dapper), Олферт (1656-1689) — голландский врач и географ, занимался компиляцией источников по истории и географии, составляя труды по описанию различных частей света.

Джеймс (James), Эдвин Оливер (1886-1972) — английский антрополог, специалист по сравнительному религиоведению; «Введение в антропологию» (1919), «Миф и ритуал на древнем Ближнем Востоке» (1958).

Диксон (Dixon), Роланд (1875-1934) — специалист по культурной антропологии, работал в Гарварде; «Расовая история человека» (1923), «Строение культуры» (1928).

Добрицхофер (Dobritzhofer), Мартин (1717-1791) — миссионер-иезуит, автор подробного труда об индейцах Парагвая.

Дюркгейм (Durkheim), Эмиль (1858-1917) — выдающийся французский социолог; «Общественное разделение труда» (1893), «Правила социологического метода» (1895), «Элементарные формы религиозной жизни» (1912).

Жюно (Junod), Анри (1863-1934) — швейцарский протестантский миссионер в португальской Восточной Африке, в этнографии следовал эволюционным теориям; «Жизнь одного южноафриканского племени» (1912).

Зелигман (Seligman), Чарльз Гэбриэл (1873-1940) — медик по образованию, участник Кембриджской экспедиции в Торресов пролив; профессор антропологии в Лондонской школе экономики; «Меланезийцы британской Новой Гвинеи» (1910).

Келлер (Keller), Франц (1800-1881) — археолог, специалист по археологии доисторической Европы.

Копперс (Koppers), Вильгельм (1886-1961) — католический священник, этнолог, ученик патера В. Шмидта; «Примитивный человек и его картина мира» (1949).

Кребер (Kroeber), Альфред Луис (1876-1960) — выдающийся американский антрополог, теоретик культуры; изучал культуру и языки американских индейцев, фольклор, системы родства и социальную структуру; «Антропология» (1923), «Природа культуры» (1952).

Кроули (Crawley), Эрнест (1869-1924) — школьный учитель, получивший образование филолога-классика в Кембридже; как антрополог исследовал связь религиозно мотивированных табу с сексуальными побуждениями; «Мистическая роза» (1902), «Древо жизни» (1905).

Лампрехт (Lamprecht), Карл Готфрид (1856-1915) — немецкий историк, специалист по социальной и культурной истории, изучавший психологические факторы в истории; «Немецкая история» (в 12 т, 1891-1901).

Левбок (Lubbock), Джон (1834-1913) — банкир, политик, натуралист (энтомолог и ботаник), археолог, классик эволюционистской антропологии; «Доисторические времена» (1865), «Происхождение цивилизации и первобытное состояние человека» (1870), «Брак, тотемизм и религия» (1911).

Лоуи (Lowie), Роберт Гарри (1883-1957) — американский антрополог, ученик Боаса; «Первобытное общество» (1920), «Социальная организация» (1948).

Лэнг (Lang), Эндрю (1844-1912) — английский литератор, критик и литературовед, фольклорист; изучал происхождение

и эволюцию идеи Бога; «Обычай и миф» (1884), «Магия и религия» (1901), «Истоки религии» (1908).

Майерс (Myers), Чарльз Сэмюэл (1873-1946) — английский психолог, ученик Риверса, вместе с ним участвовавший в Кембриджской экспедиции в Торресов пролив.

Макленнан (McLennan), Джон Фергюссон (1827-1881) — британский юрист и антрополог-эволюционист, исследовавший развитие семьи и брака.

Маретт (Marrett), Роберт Рэнульф (1866-1943) — английский кабинетный антрополог, теоретик религии, последователь (и биограф) Тайлора; ввел термин «преанимизм»; «Порог религии» (1914), «Психология и фольклор» (1920).

Мердок (Murdock), Джордж Питер (1897-1985) — американский антрополог, работавший в Йеле, автор кросскультурного исследования социальной структуры в 250 различных обществах; «Наши первобытные современники» (1934), «Социальная структура» (1949).

Меррей (Murray), Гильберт (1866-1957) — оксфордский филолог-классик, связанный с кембриджской группой «ритуалистов» (ср. Джейн Харрисон); «Начало греческого эпоса» (1907), «Еврипид и его время» (1907).

Морган (Morgan), Льюис Генри (1818-1881) — выдающийся американский антрополог, открывший классификационные системы родства; «Древнее общество» (1877).

Мосс (Mauss), Марсель (1872-1950) — выдающийся французский этнолог и социолог; «О некоторых первобытных формах классификации» (1903, в соавторстве с Э. Дюркгеймом), «Очерк о даре» (1925), «Техники тела» (1935).

Норденшельд (Nordenskjöld), Густав Эрик Адольф (1868-1895) — американский археолог

Перри (Perry), Уильям Джеймс (1889-1949) — историк религии, диффузионист, автор работ о «мегалитической культуре»; один из авторов «панъегипетской» теории (наряду с Графтоном Эллиот Смитом); «Происхождение магии и религии» (1923), «Дети солнца» (1923), «Боги и люди» (1927).

Питт-Риверс (Pitt-Rivers), Аугустус Генри Лейн Фокс (1827-1900) — офицер британской армии, участник Крымской войны; считается «отцом британской археологии»; «Раскопки в Крэнборн Чейз» (в 5 т., 1887-1893).

Питт-Риверс (Pitt-Rivers), Джордж (1890-1966) — английский антрополог биологизаторской и психоаналитической ориентации, близкий функционализму; проводил полевые исследования в Новой Гвинее, занимался вопросами изменения численности и структуры народонаселения; «Столковение культур и контакт рас» (1927), «Чешский заговор: этап в сценарии мировой войны» (1938).

Причард (Prichard), Джеймс Коулз (1786-1848) — этнолог филологически-диффузионистской ориентации, сторонник концепции развития цивилизации из Египта; «Анализ египетской мифологии» (1819).

Пройс (Preuss), Конрад Теодор (1869-1938) — немецкий этнолог, проводил полевые исследования в Мексике и Колумбии; «Духовная культура примитивных народов» (1914).

Ратцель (Ratzel), Фридрих (1844-1905) — немецкий географ и этнограф, автор концепции «жизненного пространства»; «Антропогеография» (1882), «История человечества» (1885-1888).

Риверс (Rivers), Уильям (1864-1922) — психолог, активно работавший в антропологии после Кембриджской экспедиции в Торресов пролив 1898 года; в поздний период творчества склонялся к педиффузионизму; «Топа» (1906), «История меланезийского общества» (1914).

Риве (Rivet), Поль (1876-1953) — французский этнолог, основатель парижского Музея человека (1937), проводил полевые этнографические и лингвистические (языки кечуа и аймара) исследования в Южной Америке; «Истоки американского человека» (1943).

Рид (Read), Маргарет (1889-1992) — антрополог, вместе с Одри Ричарде и Раймондом Ферсом участвовала в работе антропологического семинара Малиновского в Лондонской школе экономики.

Риттер (Ritter), Карл (1779-1859) — один из основателей современной географии, профессор Берлинского университета, автор девятнадцатитомного труда «Наука о Земле в связи с природой и историей человека».

Ричарде (Richards), Одри Изабел (1899-1984) — английский антрополог, ученица Малиновского; «Голод и работа в одном первобытном сообществе: экономическое исследование племени бемба» (•1932), «Земля, труд и диета в Северной Родезии» (1939).

Робертсон Смит (Robertson Smith), Уильям (1846-1894) — шотландский теолог и семитолог; «Ветхий Завет в еврейском богослужении» (1881), «Израильские пророки и их место в истории» (1882), «Родство и брак в древней Аравии» (1885).

Саагун (Sahagun), Бернардиоподе (ок. 1490 - ок. 1590?) — испанский историк и миссионер, учился в Саламанке, послан в Мексику в 1529-м; автор грандиозного труда, посвященного ацтекам и включающего словарь и грамматику их языка, озаглавленного «Общая история событий, относящихся к Новой Испании».

Самнер (Sumner), Уильям Грэм (1840-1910) — американский социолог и экономист; «Обычаи (Folkways)» (1907), «Наука об обществе» (1927-1928).

Спенсер (Spenser), Герберт (1820-1903) — английский философ-позитивист, биолог, психолог и социолог, теоретик эволюционизма.

Спинден (Spinden), Герберт Джозеф (1879-1967) — американский археолог, куратор отдела искусства американских **индейцев** в Бруклинском музее; занимался письменными памятниками и календарями майя.

Старке (Starke), Конрад (1858-1926) — датский исследователь семьи у первобытного человека; «Первобытная семья» (1888).

Тайлор (Tylor), Эдвард Бернетт (1832-1917) — выдающийся английский этнограф эволюционистского направления, автор классического труда «Первобытная культура» (1871).

Турнвальд (Thurnwald), Рихард Кристиан (1869-1954) — немецкий этнолог, работал в Микронезии и Меланезии, в Новой Гвинее и в Африке; «Психология первобытного человека» (1927).

Тэн (Taine), Ипполит (1828-1893) — французский историк, философ, искусствовед; «Происхождение современной Франции» (1875-1893), «Философия искусства» (1880).

Уайт (White), Лесли (1900-1975) — американский антрополог, теоретик культуры; «Наука о культуре» (1949), «Эволюция культуры» (1953).

Файзон (Fison), Лоример (1832-1907) — миссионер, фольклорист и этнолог; работал в Австралии (совместно с Хоуитом) и на Фиджи, изучал системы родства (переписывался с Морганом); «Камиларои и курнаи» (1880, совместно с Хоуитом), «Старофиджийские сказки» (1904).

Ферс (Firth), Раймонд Уильяме (1901-2002) — ученик Б. Малиновского, автор работ по этнографии Океании; «Мы, тикопия» (1936), «Элементы социальной организации» (1956).

Фокс (Fox), Сирил (1882-1967) — английский археолог.

Фробениус (Frobenius), Лео Виктор (1873-1938) — немецкий этнограф, основатель культурно-исторического подхода в этнологии, автор концепции диффузии культурных комплексов; «Проблемы культуры» (4 т., 1877-1934).

Харрисон (Harrison), Джейн Элен (1850-1928) — английский филолог-классик, участник кембриджской группы «ритуалистов»; «Древнее искусство и ритуал» (1913).

Хартленд (Hartland), Эдвин Сидни (1848-1927) — английский фольклорист и антрополог тайлоровской школы; «Наука о сказках» (1890), «Ритуал и верования: Работы по истории религии» (1914), «Первобытное право» (1924).

Хоуит (Howitt), Энтони Вептворт (1830-1906) — австралийский антрополог, совмещавший этнографию с работой в колониальной администрации; изучая системы родства и брака у австралийских аборигенов, вместе с Файзоном разрабатывал эволюционную схему Морганя; «Камиларои и курнаи» (1880, совместно с Файзоном), «Туземные племена юго-запада Австралии» (1904).

Хейли (Haily), Мальколм, лорд (1872-1969) — глава Комитета по колониальным исследованиям; «Африканский обзор: Изучение проблем Африки к югу от Сахары» (1938).

Хэддон (Haddon), Альфред Корт (1855-1940) — основатель «Кембриджской школы» британской антропологии, зоолог по образованию; руководитель Кембриджской экспедиции в Торресов пролив; «Изучение человека» (1898), «Охотники за головами: черные, белые и коричневые» (1901), «Практическое значение этнологии» (1921).

Шарлевуа (Charlevoix), Пьер Франсуа Ксавье де (1682-1761) — французский иезуит, автор одного из первых описаний Северной Америки.

Шмидт (Schmidt), Вильгельм (1868-1954) — католический священник, этнолог, сторонник диффузионизма и идеи первобытного монотеизма; основатель журнала «Антропос» (1906); «Происхождение идеи Бога» (12 т., 1912-1955).

Штейнмец (Steinmetz), Себальд Рудольф (1862-1940) — голландский социолог и этнограф; «Самоубийство у первобытных народов» (1893), «Социология войн» (1929).

Шурц (Schurtz), Генрих (1863-1903) — немецкий этнограф-эволюционист, изучавший возрастные классы и мужские союзы.

Эйвбери (Avebury), лорд — см. *Леббок*.

Эллиот Смит (Elliot Smith), Графтон (1871-1937) — анатом и антрополог, специалист по Древнему Египту, автор теории распространения цивилизации из Египта; «Древние египтяне и их влияние на цивилизацию Европы» (1911), «Диффузия культуры» (1933).

Юбер (Hubert), Анри (1872-1927) — французский социолог и этнолог, последователь Э. Дюркгейма, совместно с М. Моссом написал работы «Очерк о природе и функции жертвоприношения» (1899), «Очерк общей теории магии» (1904), «Вопросы истории религии» (1909).

Научное издание
Малиновский Бронислав
НАУЧНАЯ ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ

Ответственный редактор: Е. Савина
Ведущий редактор: А. Князева
Компьютерная верстка: А. Павлов



ОБЪЕДИНЕННОЕ ГУМАНИТАРНОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО
103051, Москва, ул. Пегровка, 26, стр. 8
Факс: (095) 924-5761; тел.: (095) 744-3170
e-mail: info@ogi.ru

ЗАКАЗАТЬ книги ОГИ можно:
тел. (095) 744-3171, 21 5-0101, e-mail: info@ogi.ru, astpub@aharu

ОПТОВЫЕ ПРОДАЖИ:
тел. (095) 744-3171, 215-0101, e-mail: info@ogi.ru, astpub@aharu

ЗА ПРЕДЕЛАМИ РОССИИ НАШИ КНИГИ МОЖНО КУПИТЬ:
www.esterum.com

КНИГА ИЗДАНА ПРИ ТЕХНИЧЕСКОМ СОДЕЙСТВИИ
ООО «ИЗДАТЕЛЬСТВО АСТ»

ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ГРУППА АСТ
129085, Москва, Звездный бульвар, д. 21, 7 этаж
Отдел продаж: тел. (095) 215-0101, факс (095) 215-5110
e-mail: astpub@aharu
<http://www.ast.ru>

Подписано в печать с готовых диапозитивов 28.02.2005.
Формат 60X90^{1/16}. Объем 11,5 печ. л. Гарнитура Garamond.
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Тираж 3000 экз. Заказ 839.

Издано при участии ООО «Харвест».
Лицензия № 02330/0056935 от **30.04.04.**
РБ, 220013, Минск, ул. Кульман,
д. 1, корп. 3, эт. 4, к. 42.

Открытое акционерное общество
«Полиграфкомбинат им. Я. Коласа».
220600, Минск, ул. Красная, 23.